Capítulo 11

Ética originária e práxis racionalizada[1]

Zeljko Loparic (UNICAMP/PUC-RS)

O projeto de Tugendhat de corrigir e assimilar Heidegger numa teoria da práxis racional

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

Essa crítica substancial é acompanhada, via de regra, de uma objeção metodológica. A analítica existencial heideggeriana estaria seriamente prejudicada pelo mau uso da linguagem, pois Heidegger teria cometido graves erros de gramática. Assim, muitas das suas descobertas inovadoras precisariam ser reformuladas para poderem ser aceitas. Outras, ainda, deveriam ser recusadas como sintomas de patologia lingüística.

Um dos expoentes mais destacados das objeções mencionadas é Ernst Tugendhat. Entre os críticos de Heidegger, Tugendhat destaca-se pelo fato de ter um alvo preciso – a hermenêutica heideggeriana da

---

[1] O presente trabalho é uma versão ligeiramente modificada do capítulo 3 do meu livro *Sobre a responsabilidade*, Porto Alegre, EDIPURS, 2003.

estrutura do existir e do atuar[2] humanos do primeiro Heidegger – e de trabalhar com pressupostos metodológicos e teóricos explícitos e claramente formulados. Tugendhat recorre declaradamente ao método da *análise da linguagem* tal como concebido pelo *segundo* Wittgenstein.[3] Pensador "tematicamente tradicional", o Wittgenstein da segunda fase seria o único autêntico inovador no campo da metodologia. Nesse domínio, ele superaria de longe Heidegger, pensador teoricamente inventivo, mas muitas vezes vítima da sua "ingenuidade" metodológica. O método em questão consiste no "esclarecimento dos conceitos" por meio da "explicitação das regras de *uso* das palavras correspondentes" ou da "nossa compreensão habitual das palavras". As únicas alternativas à análise do uso das expressões lingüísticas, ambas ruins, são, segundo Tugendhat, "o recurso a um mundo ficcional do ver espiritual" (a fenomenologia) ou então "a construção de complexos lógicos que só podem ser justificados de maneira imanente ao sistema e que, nessa medida, não tratam mais da nossa compreensão habitual das palavras, da qual temos de partir de qualquer maneira" (o idealismo do tipo hegeliano).[4]

A análise da linguagem é "o único método filosófico genuíno", pois o recurso ao modo de usar as palavras é fundamental para todo filosofar.[5] Tal postura metodológica permitiria, por um lado, reconstruir toda a filosofia fundamental. A ontologia, por exemplo, tomaria a forma de uma semântica formal.[6] A ética seria reescrita como uma teoria da determinação do *agir* humano, fundamentada no uso das palavras "bem", "dever", e assim por diante. Mostrar "como uma palavra é usada" permitiria, segundo Tugendhat, "justificar intersubjetivamente" o seu sentido.[7] Por outro lado, a

---

[2] Emprego o termo "atuar" para verter o "*handeln*", termo que designa um modo de ser-no-mundo heideggeriano, e me distanciar do "agir voluntário" aristotélico, usado por Tugendhat.

[3] Cf. Tugendhat, 1979, p. 38.

[4] Ibid., p. 7, 39-40.

[5] Ibid., p. 7.

[6] Sobre elementos da ontologia entendida como semântica formal, cf. Tugendhat 1976, em particular, lição 3, p. 47-51.

[7] Ibid., p. 39.

análise da linguagem seria também o "único método adequado de interpretação de textos" da tradição filosófica. Por meio dela, seria possível proceder à reapropriação dos resultados corretos contidos na filosofia não-analítica em geral.[8]

Dentro dessa opção metodológica, Tugendhat desenvolve o principal pressuposto teórico da sua leitura do primeiro Heidegger: a teoria do existir humano centrada no agir racional com respeito a fins. O problema central da filosofia prática: que é o bem?, "a única pergunta para a qual existe uma motivação racional direta e absoluta",[9] desdobra-se analiticamente numa outra: que devo fazer?[10] Essa última questão está ligada conceitualmente a uma terceira: quem (como) devo ser? Aqui, "ser" deve ser entendido, à maneira de Aristóteles, como sinônimo de "viver" e, em particular, de "agir". O ser humano não *age* só ocasionalmente; a vida humana é estruturalmente caracterizada pela ação.[11] Ela é um conjunto de disposições afetivo-volitivas, em suma, vontade.[12] Essas disposições precisam ser disciplinadas, assim quer a razão e a nossa humanidade. Daí o projeto de uma teoria filosófica da práxis racionalizada.

Como é que Tugendhat chega a Heidegger de *Ser e tempo* a partir desse quadro de idéias? Na tradição filosófica, e sobretudo no idealismo alemão, o problema da práxis racionalizada era vinculado, observa Tugendhat, ao da autoconsciência. Mas os modelos tradicionais da consciência de si, em particular o da relação sujeito-objeto, não dão conta da relação consigo mesmo que é constatada num ser ativo, envolvido com a tarefa de realizar, pela ação ou atividade em geral, o que quer ou o que deve. O primeiro e único modelo filosófico da relação consigo, que, devidamente corrigido e completado, poderia dar conta da práxis racional é, segundo Tugendhat, o do existir humano descrito por Heidegger.[13] Daí a

---

8 Cf. Tugendhat 1979, p. 7 e 40.

9 Cf. Tugendhat 1976, p. 128.

10 Ibid., p. 193.

11 Cf. Tugendhat 1976, p. 212.

12 Ibid., p. 180, 190 e 208.

13 Cf. Tugendhat 1979, p. 29, 179, 240-241.

motivação de se ler Heidegger a partir dos problemas da teoria da ação, sempre de acordo com o método da análise da linguagem.[14]

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

Gostaria de examinar essa leitura ao mesmo tempo corretiva e assimilativa que, feita a serviço de uma pragmática moralizante, espreme o primeiro Heidegger entre Aristóteles e o segundo Wittgenstein. Em primeiro lugar, questionarei a proposta de tomar a análise da linguagem do segundo Wittgenstein como o método geral da filosofia, em particular, da filosofia moral, apoiado na história desse método e em exemplos de sua aplicação por parte do próprio Tugendhat (seção 2). Em seguida, tentarei decidir se o mesmo método pode ser usado, sem causar distorções graves, como procedimento de leitura da história da filosofia em geral (seção 3) e para compreender a analítica do *Dasein*, motivada pela questão do ser e construída de acordo com o método hermenêutico (seção 4). Continuando essa linha de pensamento, analisarei a diferença que existe entre a linguagem objetificante, tal como concebida pela filosofia analítica, e a linguagem indicial, desenvolvida por Heidegger a partir de uma *nova relação* com a linguagem, exigida pela responsabilidade de dizer a experiência originária da vida e, em última instância, a verdade do ser. O meu propósito será mostrar que os resultados da análise da linguagem objetificante

[14] Esse é, pelo menos, o objetivo explícito de Tugendhat. Ele não deve, entretanto, nos impedir de notar a profunda ambigüidade que marca a sua relação intelectual com Heidegger, um assunto que não cabe ser discutido aqui.

não se aplicam à linguagem indicial (seção 5). Em seguida – e para aprofundar a discussão entre Heidegger e Wittgenstein –, examinarei os pontos de contato entre os dois pensadores, negligenciados por Tugendhat, relativos às questões do ser (seção 6) e da ética (seções 7 e 8). Aqui, também levarei em conta, como recomenda a hermenêutica tradicional, as diferentes fases de cada um desses filósofos. Na continuação, proponho-me a questionar se o programa de determinar regras racionais do agir humano, herdado do iluminismo e, em última análise, da filosofia aristotélica, pode servir de quadro teórico para compreender a fenomenologia heideggeriana da *responsabilidade*, se cabe mesmo pôr vinho novo em barris velhos (seção 9). Depois de tratar desses temas mais gerais, estudarei as interpretações de Tugendhat de alguns pontos específicos, com o intuito de indagar se a sua hermenêutica resulta numa leitura aceitável do primeiro Heidegger. Acompanharei Tugendhat corrigindo Heidegger (seção 10), dando destaque às objeções de fatalismo e de decisionismo (seções 11) – ambas baseadas na crítica da concepção heideggeriana da verdade (seção 12) – e à tese do amoralismo (seção 13) para, por fim, formular as minhas dúvidas quanto à disposição de Tugendhat de aprender com o Heidegger de *Ser e tempo* (seção 14). Termino com um resumo das lições que podem ser tiradas dessa luta incessante de Tugendhat com o anjo da filosofia heideggeriana (seção 15).

ANÁLISE DA LINGUAGEM COMO O MÉTODO GERAL DE FILOSOFIA

Não há como negar que, na filosofia, a clareza sobre o método é sempre bem-vinda e mesmo necessária. Mas a afirmação de que o estudo do uso habitual das palavras, à maneira do segundo Wittgenstein, é o único método genuíno da filosofia surpreende, como extemporânea, qualquer leitor da filosofia dos nossos dias, levada como está por caminhos dos mais desencontrados. Talvez se observe, nesse ponto, um resto da influência inicial que Tugendhat recebeu de Husserl, pensador que trabalhou a vida inteira, em vão, no projeto de um método universal para constituir a filosofia como ciência absoluta.

Independentemente desse pendor fundacionista, a idéia que Tugendhat tem da "análise da linguagem" – e portanto o seu uso da mesma – é profundamente ambígua. Quando empregada com a finalidade de responder às perguntas fundamentais da filosofia prática sobre o que é o bem e o como devemos agir, esse método consiste em descrever o *uso* das palavras "bem", "agir" etc., na linguagem comum, concebida não como um modelo empírico da sintaxe formal, mas, à maneira do segundo Wittgenstein, como uma multiplicidade de jogos sociais ou formas de vida. De que uso se trata? Do uso feito por aqueles que entendem do bem, que "têm a maior experiência nesse assunto". O "consenso qualificado" do grupo de bons entendedores não é uma conseqüência dos critérios objetivos, ele é, como tal, o critério de objetividade.[15]

Simultaneamente, entretanto, Tugendhat utiliza, ou pelo menos prevê, o uso do método de análise para uma finalidade muito diferente: a de elaborar uma semântica formal como substituição da ontologia tradicional. A semântica formal também deveria ser constituída por meio de "análise de expressões lingüísticas", só que no estilo de Davidson.[16] Ora, Davidson não pratica a análise da linguagem da mesma maneira que o segundo Wittgenstein. Apesar dos problemas com a ambigüidade da linguagem natural, não existem, segundo Davidson, "duas espécies de linguagem, a natural e a artificial". A linguagem natural pode legitimamente ser estudada "como um sistema formal".[17] A comunicação lingüística bem sucedida prova que a linguagem comum, de fato qualquer linguagem, "incorpora e depende de uma visão de como são as coisas amplamente verdadeira e compartilhada".[18] Ao compartilharmos a linguagem, comungamos numa imagem (*picture*) do mundo. Tornando manifestos os traços da linguagem que usamos, tornaremos manifestos também os caracteres da realidade. Um

---

[15] Cf. TUGENDHAT, 1979, p. 275.

[16] Cf. TUGENDHAT, 1976, p. 47 e 52. Nesse aspecto, Tugendhat se apoia, em particular, nos artigos "*Truth and Meaning*" (1967) e "*Semantics for Natural Languages*" (1970) de Davidson (cf. DAVIDSON, 1985, cap. 2 e 4).

[17] Ibid., p. 55.

[18] Ibid., p. 199.

modo de fazer metafísica é, portanto, "estudar a estrutura geral da nossa linguagem".[19] Mesmo a semântica das linguagens formais está em conexão direta com a "ontologia implícita na linguagem natural". O estudo desta mostrará que, apesar das diferenças entre as nossas crenças, não é possível afirmar, como fazem Kuhn, Feyerabend, Putnam e outros, que existem esquemas conceituais incomensuráveis (isto é, intraduzíveis), nos quais organizamos a nossa experiência. A tese da distinção entre o esquema e o conteúdo, em que se fundamenta o relativismo conceitual, não é inteligível nem defensável.[20] Em Davidson, prevalece, portanto, a linha da análise fregeana, mesmo que modificada pelas contribuições de Quine (crítica à distinção analítico-sintético, problema de tradução radical etc.). Estamos, portanto, muito longe do segundo Wittgenstein, invocado, como se sabe, por Kuhn ao definir o conceito de paradigma.[21]

Salta aos olhos a ambigüidade do método de "análise da linguagem" tal como praticado ou pelo menos aventado por Tugendhat. Quando trata da ontologia, ele recorre ao que resta do paradigma fregeano, abraçado pelo primeiro Wittgenstein, e continuado por Davidson e outros; quando trata da questão do bem, torna-se próximo do pragmatismo, característico do segundo Wittgenstein. Em 1976, o próprio Tugendhat sublinha que a questão fundamental da filosofia pelo bem "não é uma questão semântica" e que o conceito mais alto de filosofia não é "um conceito que pertencesse à análise da linguagem" (*kein sprachanalytischer Begriff*). Não obstante, a filosofia do bem remete à *sintaxe* formal "na medida em que a questão prévia da possibilidade de uma razão prática – da possibilidade de demonstrar os enunciados práticos – só pode ser esclarecida conjuntamente com o esclarecimento da forma dessas proposições".[22] Além disso, a pergunta pela semântica das proposições práticas é prévia à pergunta da sintaxe e ninguém nos garante, concede Tugendhat, que, apesar da urgência absoluta

---

19 Cf. DAVIDSON, 1985, p. 199.

20 Ibid., p. 189.

21 Cf. KUHN, 1970, p. 45.

22 Cf. TUGENDHAT, 1976, p. 128.

da questão do bem, não ficaremos presos nessas questões prévias.[23] Estamos, portanto, num mato sem cachorro. Tudo indica que, no momento em que saía da fenomenologia, onde recebeu sua formação básica, para abraçar a análise da linguagem como método geral de filosofia,[24] Tugendhat não levou a sério as diferenças que separam as diferentes modalidades desse tipo de procedimento.

Isso não teria ocorrido se Tugendhat tivesse atentado para a constelação de idéias e problemas filosóficos em que se originou o *linguistic turn*, bem como para o destino histórico desse modo de pensar. Rorty tem razão quando diz, seguindo muitos outros, que essa virada é "uma tentativa de achar um substituto para o 'ponto de vista transcendental'" de Kant. "A idéia era", justifica Rorty, "delimitar um espaço para o conhecimento *a priori* no qual não podiam se intrometer nem a sociologia nem a história nem a arte nem a ciência natural".[25] Esse *apriorismo* inicial de cunho logicista introduzido por Frege, que definia a filosofia analítica, foi preservado por Davidson e Dummett, na idéia de uma ontologia concebida como semântica formal. Apesar da tentativa quineana de naturalizar a linguagem e o projeto científico como tal (com a tese de que a ciência se justifica, em última instância, pelo seu "valor de sobrevivência"), na metafísica ressuscitada pela semântica ressurge "o tesouro dos pensamentos" atemporais, que ocupava as especulações de Frege.[26]

Logo, no entanto, seguiram-se outras "viradas", uma delas a pragmática, representada pelo segundo Wittgenstein e seus seguidores, entre eles o próprio Rorty. Hoje, entretanto, a filosofia analítica enfrenta desafios muitos mais radicais. No momento, presenciamos o surgimento de uma onda materialista, representada

---

[23] Ibid., p. 129.

[24] Em 1976, Tugendhat assinalou explicitamente o seu movimento de distanciamento de Heidegger em direção à filosofia da linguagem (p. 10). Mais tarde, Tugendhat dirá que o seu trabalho árduo sobre a teoria fenomenológica da verdade de Husserl, pensador que teria sido ultrapassado pela "filosofia analítica", lhe fez perder "anos de vida" (cf. TUGENDHAT, 1992, p. 9).

[25] Cf. Rorty 1989, p. 50.

[26] Cf. Frege 1967, p. 146, 170, 353-354.

pelos filósofos da mente, da inteligência artificial e da ciência, sobretudo da lingüística. Enquanto os pragmatistas wittgensteinianos ainda estudam o *uso* da linguagem, os materialistas voltaram a fazer *teorias científicas* da linguagem, na linha de Chomsky. Eles argumentam, contra o primeiro Wittgenstein, que a forma lógica ou a gramática profunda que está abaixo da estrutura de superfície das sentenças da linguagem natural é acessível. E, contra o segundo Wittgenstein, que o estudo da gramática profunda deve ter o caráter teórico, não bastando observar como as palavras são usadas e citar semelhanças e diferenças no seu uso.[27] As teorias propostas, por serem empíricas, implicam a naturalização da linguagem e da mente humana em geral, portanto, a negação do apriorismo (platonismo) fregeano. Hoje estamos numa situação em que pensadores decisivos começam a falar do fim da filosofia analítica.[28]

Assim como não se mostra preocupado em notar diferenças entre os métodos a que recorre, Tugendhat tampouco leva em conta as fraquezas dos mesmos, devidamente expostas na literatura crítica. Essas não atingem apenas o apriorismo de Frege. O pragmatismo lingüístico wittgensteiniano, do qual Tugendhat lança mão nos seus estudos sobre o bem e em sua crítica a Heidegger, não parece oferecer perspectivas mais promissoras para a filosofia. Consideremos o problema do bem, tal como colocado por Tugendhat: quem faz parte do grupo de peritos do uso dos termos "bem" e "mal"? Para muitos críticos de Wittgenstein, a fim de podermos responder a essa pergunta, devemos sair não só do domínio da semântica formal, mas também da análise meramente lingüística. Na ausência de uma

---

27 Esse ponto é destacado com particular clareza em Katz 1971, cap. 2. À crítica de Katz soma-se uma objeção corrente, feita muitas vezes por filósofos e, sobretudo, por praticantes das ciências humanas, em particular, lingüistas e psicólogos cognitivos, de que as análises lingüísticas no estilo do segundo Wittgenstein bloqueiam o progresso nessas ciências, tanto delas mesmas como da sua reconstrução filosófica. Essa situação explica a queixa do filósofo inglês M. Dummett de que muitos dos seus colegas americanos contemporâneos "parecem nunca terem lido Wittgenstein" (cf. Dummett 1991, p. XI).

28 Essa perspetiva foi considerada, por exemplo, por von Wright, na sua palestra proferida no XX Congresso Mundial de Filosofia, Boston, 10-15 de agosto de 1998.

teoria forte da razão prática, a única solução que resta é recorrer à *sociologia*. Tal é, por exemplo, a posição de vários membros da "Escola de Frankfurt", companheiros de Tugendhat na tentativa de mostrar as insuficiências do método de Heidegger. Eles reconheceram a impossibilidade de resolver o problema da definição do bem e do mal pelos meios da "filosofia da linguagem" e levaram o debate para o campo da teoria social de extração marxista. Tugendhat manteve-se distante do uso de tais recursos extralingüísticos, talvez porque se deu conta de que, caso procedesse assim, decretaria, ele também, a morte da filosofia analítica. O fato é que, apesar de repetidas tentativas, Tugendhat não ofereceu, até hoje, nenhum conjunto de regras para o uso de termos que servissem para distinguir entre o bem e o mal (nas ações, nas coisas, na vida etc.) e que pudessem ser empregadas para "fundar" a moral ou para entrar numa discussão "crítica" com Heidegger.

Vista de uma *perspectiva histórica*, a estratégia metodológica de Tugendhat era, desde o início, perdedora. Tugendhat envolveu-se em dois problemas metodológicos que nunca conseguiu resolver, nem ao menos tematizar com clareza. O primeiro deles é o de formular uma racionalidade *prática* numa linguagem cuja sintaxe e semântica foram elaboradas inicialmente para dar conta dos problemas da razão *teórica*, isto é, do espelhamento do mundo de fatos por meio de imagens verbais. É verdade que Tugendhat reconheceu a insuficiência do estudo da estrutura da linguagem no estilo de Davidson para a elaboração da teoria do bem. Mas não tirou daí nenhuma conseqüência geral sobre o problema da relação entre a linguagem prática e teórica. Ora, o estudo da semântica formal da linguagem em que falamos sobre objetos e os determinamos por meio de proposições verdadeiras ou falsas não só não basta, como não permite elaborar uma ética. A tese de que, numa linguagem feita para afigurar fatos, as proposições éticas são *nonsense* foi devidamente estabelecida por Kant, tendo sido reafirmada pelo primeiro Wittgenstein e muitos outros.[29]

[29] Aqui estou falando das dificuldades de Tugendhat, não das de Wittgenstein, pelo menos não das que surgem na sua primeira fase.

O segundo problema é o de assegurar uma racionalidade *forte*, em condições de pretender à universalidade (ainda que mais fraca do que a de Kant ou a dos idealistas alemães), por meio de *recursos fracos*: meras práticas lingüísticas, necessariamente paroquiais. A concepção de jogos de linguagem do segundo Wittgenstein não pode servir para estabelecer um uso normativo, ainda menos um uso normativo universalmente válido, algo que qualquer teoria racional da moralidade parece ter que almejar. Mais conseqüentes parecem ser os pragmatistas explícitos, entre eles Rorty, que abandonam, a título de herança platônica vencida, qualquer idéia de justificação racional do nosso discurso moral e se contentam com a tese de que o sentido e a aceitabilidade de uma sentença ética depende da verdade de outras sentenças sobre as nossas práticas sociais de falar emitindo certos sons.[30] Não há esquemas conceituais atemporais nem condições não condicionadas. Para Rorty, que chama a sua posição de "naturalista", o universal está no particular.[31]

ANÁLISE DA LINGUAGEM COMO MÉTODO GERAL DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

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

Para ilustrar os problemas que podem resultar do uso da análise da linguagem como método de leitura da história da

---

30 Cf. RORTY, 1989, p. 57.

31 Sendo um liberal convicto e um anglo-saxônio *lato sensu*, Rorty acrescenta: atenção, não em qualquer particular.

filosofia, considerarei a aplicação desse método, feita pelo próprio Tugendhat, à filosofia transcendental de Kant. De acordo com Tugendhat, os juízos que enunciam as condições de possibilidade da experiência e que Kant considerava como sintéticos (os princípios do entendimento) poderiam ser "entendidos também como analíticos" (*sic*), por expressarem o que chamamos de "experiência". Tugendhat tenta ser preciso: "Às 'condições de possibilidade' da experiência pertence, assim podemos dizer, precisamente aquilo que é contido analiticamente no sentido do que visamos com 'experiência'". Poderíamos portanto dizer, continua Tugendhat, "que Kant não fez outra coisa do que estudar analiticamente um determinado conceito de experiência".[32] Nesse procedimento, revelar-se-ia o núcleo defensável da concepção tradicional do caráter *a priori* da filosofia. O que Tugendhat propõe, portanto, é a redução do *a priori* sintético ao analítico, um ponto de vista que faz parte, desde Schlick, da mais estrita ortodoxia do positivismo lógico na sua fase inicial.

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

[32] Cf. TUGENDHAT, 1976, p. 21.

experiência é a distinção entre as "verdades empíricas", expressas em juízos de experiência, e a "verdade transcendental", expressa nos princípios do entendimento. A relação entre os dois níveis ou sentidos de verdade é a de fundação, isto é, de possibilitação: a verdade transcendental é a condição de possibilidade *a priori* dos juízos empíricos serem objetivamente verdadeiros ou falsos.

A razão pela qual Kant oferece essa definição de experiência (conhecimento empírico) nada tem a ver, repito, com qualquer conceito de experiência dado. A lógica transcendental de Kant não foi motivada pelos problemas do conhecimento empírico, mas pelos do conhecimento metafísico, mais precisamente, pela crítica empirista (humeana) do princípio de causalidade e, mais decisivamente ainda, pela existência das antinomias da razão pura, descobertas por Kant nos anos sessenta do século XVIII.[33] A teoria das condições de possibilidade do conhecimento da natureza – tema central da lógica transcendental – não é apresentada, em primeiro lugar, como fundamentação de uma física empírica, mas como base de solução das antinomias. A idéia de Tugendhat, de que a teoria kantiana das condições de possibilidade da experiência consiste em uma análise de um conceito de experiência *dado*, é simplesmente falsa.

Além de fazer um uso idiossincrático de Kant, Tugendhat não atenta para a conexão entre o *apriorismo* da "virada lingüística" e o *fundacionismo* da tradição metafísica. Como explicitei anteriormente, o "*a priori* analítico"[34] da filosofia da linguagem ainda é uma continuação da filosofia das condições de possibilidade de Kant. Em Kant, a idéia do conhecimento *a priori* repousava sobre a suposição de uma estrutura mental inata. Para os autores clássicos da filosofia da linguagem, essa mesma idéia era baseada na suposição análoga de "uma estrutura compartilhada que os usuários da linguagem dominam e, em seguida, aplicam aos casos".[35] Tugendhat pensa

---

[33] Para maiores detalhes sobre a estrutura da filosofia transcendental de Kant, cf. Loparic, 1988.

[34] Essa expressão ocorre em Tugendhat 1976, p. 20.

[35] A frase é de Davidson, citada em Rorty 1989, p. 50.

livrar-se do óbvio transcendentalismo da idéia da estrutura inata ou compartilhada rejeitando o *a priori* sintético e preservando apenas o analítico. Ele não observa que esse *apriorismo* diminuto baseia-se ainda na idéia de uma "forma inalterável do mundo", seja ele concebido como tesouro dos pensamentos (Frege), como gramática da linguagem da ciência (primeiro Wittgenstein) ou como esquema conceitual embutido na linguagem natural (Davidson). Nessas concepções, esconde-se o *mesmo páthos* metafísico fundacionista que animava a filosofia desde os gregos até os teóricos da semântica formal: achar a representação mental ou verbal capaz de espelhar a armação do mundo.[36]

ANÁLISE DA LINGUAGEM E A HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA

Se o *a priori* é sintético, como em Kant, o problema da conexão entre o *a priori* e a experiência, isto é, a possibilitação da experiência, ocupa uma posição central. Se, pelo contrário, o *a priori* é apenas "analítico", no sentido do positivismo lógico, esse problema simplesmente não existe. Ao perder de vista a problemática kantiana do *a priori*, Tugendhat também fechou-se à porta de entrada ao pensamento heideggeriano: a teoria da verdade desenvolvida em *Ser e tempo* repousa sobre a distinção rigorosa entre enunciados *a priori* e enunciados fatuais. Seguindo Kant, Heidegger distingue entre enunciados "categoriais-fenomenológicos", que expressam a "verdade transcendental", e os enunciados "mundanos", que expressam o que a tradição chama de "verdades empíricas", sendo que a relação entre os primeiros e os segundos é a possibilitação.[37]

---

[36] O fato de o primeiro Wittgenstein ter percebido as dificuldades de justificar e mesmo de falar de tal representação não o afasta, bem entendido, do projeto fundacionalista. Como veremos em seguida, caberá duvidar se o segundo Wittgenstein, que substitui a concepção transcendental da condição de possibilidade pela concepção "antropológica" (sociopragmática), apresenta uma alternativa real para o fundacionismo ou uma falta de defesa diante de sua forma mais aguda: a técnica moderna, que determina os nossos dias. Sobre a natureza fundacionalista e, em particular, leibniziana do projeto carnapiano da construção lógica do mundo, cf. Loparic 1984.

[37] Cf. Heidegger 1927, p. 38.

Ainda em 1927, Heidegger chamará a "ciência do ser" de "ciência transcendental".[38] Em 1962, Heidegger volta a esse assunto para dizer que a sua concepção inicial de tempo como "horizonte transcendental" da compreensão do ser induz erroneamente a pensar que ele ainda seja um pensador fundacionista.[39] Por essa razão, na segunda fase da sua obra, Heidegger abandonou definitivamente a posição transcendentalista e substituiu o conceito de verdade como condição de possibilidade da experiência pelo conceito de verdade como clareira (*Lichtung*) do ser. Apesar de suas intenções desconstrutivas, a teoria da verdade do primeiro Heidegger inscreve-se, portanto, no horizonte da filosofia transcendental centrada na idéia do *a priori*, mais precisamente, da condição de possibilidade *a priori*. *Ser e tempo* propõe-se "uma tarefa, cuja urgência dificilmente pode ser dita menor que a da questão do ser: o deslindamento do *a priori* [*das Apriori*] que deve ficar visível para que a pergunta: 'que é o homem?' possa ser examinada filosoficamente".[40]

Assim como o *a priori* de Kant, o de Heidegger também é sintético. Mas não é formal, nem pode desempenhar o papel de fundamento último. Tugendhat observou corretamente que Heidegger renunciou ao pressuposto da fundamentação última.[41] Mas errou ao concluir daí que Heidegger abandonou o ponto de vista transcendental por completo. Em conseqüência disso, Tugendhat não só perdeu o acesso aos diferentes níveis da problemática da verdade de Heidegger como também privou-se de instrumentos conceituais necessários para entender a teoria heideggeriana da responsabilidade e do bem, já que essa também repousa sobre condições *a priori*.

---

38 Cf. Heidegger 1975, p. 460.

39 Cf. HEIDEGGER, 1969b, p. 29, 31. Sobre a tensão, em Heidegger, entre o conceito de verdade como clareira e a verdade transcendental de Kant, cf. Dahlstrom 1994, p. 283ss.

40 Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 41. Recentemente, Charles Taylor reafirmou a importância, para o pensamento de Heidegger, do *a priori* kantiano entendido como condição de inteligibilidade do fatual, mostrando que, nesse ponto, Wittgenstein também é um seguidor dessa forma de argumentação iniciada por Kant (cf. TAYLOR, 1995, p. 72-75).

41 Cf. TUGENDHAT, 1967, p. 405.

Considerarei mais de perto esse último ponto, por ele estar diretamente ligado à problemática central do presente trabalho. Segundo *Ser e tempo*, a existência do homem é marcada pelas responsabilidades anteriores a qualquer experiência de fazer bem ou mal, isto é, pelas responsabilidades *a priori*. A mais originária de todas é a que decorre do chamamento de aceitar o poder-*não*-mais-ser-no-mundo, a possibilidade da impossibilidade, atestada no ser-para-a-morte. Uma outra responsabilidade, não menos *a priori*, revela-se no ter-que-responder pelo sentido do ser. Ela decorre da exposição do homem ao que Heidegger chama de diferença ontológica, diferença entre o ser e o ente, isto é, hiato entre a existência e os seres humanos existentes, a instrumentalidade e os instrumentos, a presentidade e os objetos da atitude teórica.[42] Nos dois casos, a responsabilidade *a priori* não tem fundamento algum, ela é uma condição "lançada". Assim mesmo, ela é fundamento de outras responsabilidades. No ter-que cuidar da diferença ontológica, por exemplo, fundam-se todas as nossas responsabilidades mundanas, inclusive a de cuidar dos outros. Aqui, "fundar" não significa causar (como na teoria moral de Kant, onde a lei moral causa o sentimento de respeito que é o móvel do agir moral) ou condicionar conceitualmente (como na teoria da justiça de Rawls), e sim *constituir*, no sentido de *deixar-ser-como* e de *levar a*.[43]

No entanto, a "verdade do ser" (e, por conseguinte, também a responsabilidade originária constitutiva da relação ao ser característica do existir humano) é sistematicamente esquecida e, por isso, *não verbalizada* nem na linguagem comum nem na filosófica. A voz da consciência que nos responsabiliza tanto pelo ser-para-a-morte como pela manutenção da diferença ontológica, pela aceitação da condição de sermos "fundamento

---

[42] A negatividade da diferença ontológica é aparentada, mas *não idêntica*, à negatividade do poder-*não*-mais-ser-no-mundo, da possibilidade da impossibilidade, atestada no ser-para-a-morte. Ocasionalmente, usarei a expressão "cisão ontológica" ou "cisão" para referir-me indistintamente a uma ou outra dessas não-identidades. Sobre esses dois tipos de transcendência que definem o ser humano, cf. LOPARIC, 1995a, cap. 2.

[43] Para um estudo mais completo desse assunto, cf. LOPARIC, 1999b.

nulo", assim como pelas diferentes formas da responsabilidade *a priori* daí decorrentes, não poderá jamais, portanto, ser tematizada adequadamente pela "análise do uso da linguagem". Essa terá que se limitar a trabalhar *apenas* com o sentido de responsabilidade relativo ao domínio de objetificações acessíveis ao senso comum, isto é, precisamente ao campo semântico onde as responsabilidades primeiras permanecem encobertas. Assim, a análise lingüística do tipo praticado por Tugendhat, se transformada em único método genuíno de leitura de textos, servirá apenas para aprofundar ainda mais o esquecimento da verdade da diferença, da responsabilidade humana originária infundada e de outras responsabilidades mais "primitivas" que repousam sobre este fundamento lançado. O método impedirá Tugendhat de ver o essencial: o fato de a analítica do *Dasein* ser indistinguível de uma *ética originária*.

Os exemplos ônticos das responsabilidades primeiras, comumente encobertas como tais ou mal-entendidas, são os nossos envolvimentos nas *relações de proximidade*: relação mãe-bebê, amizade, amor, luta, relação terapêutica. Essas relações não são definíveis no domínio objetificado do agir racional com respeito a fins, sem que tal procedimento constitua-se em intrusão inadmissível, ocasionadora de distúrbios ou de disfarces. Segundo o psicanalista D. W. Winnicott, que publicou estudos paradigmáticos sobre esse assunto,[44] o mesmo vale para a loucura: esse modo de existir nunca poderá ser entendido nem tratado, se operarmos, seguindo Tugendhat, a redução do ser humano a um agente afetivo-volitivo racionalizado. Do ponto de vista da *rotina* da vida quotidiana, os exemplos de responsabilidade aqui mencionados pertencem à intimidade ou mesmo a situações-limite. Mas isso não os torna menos relevantes para o estudo da origem e do sentido da responsabilidade de um ser humano para com outros seres humanos. Assim como a responsabilidade revelada pela psicanálise de Winnicott, a responsabilidade primordial tematizada por Heidegger não diz respeito, em primeiro lugar e no essencial, aos desafios relacionados com cenas da vida mediana, situadas no

[44] Cf. sobretudo WINNICOTT, 1965, 1971.

mundo de objetos e processos constituídos pela representação objetificante e planejadora. Ela trata de um ter-que-ser *a priori* concernido pelo roteiro geral de todas as encenações da vida humana como tais, a começar pelas mais precoces e mais extremas, sempre "pessoais", e não apenas por aquelas que constituem o dia-a-dia dos adultos "normais".

Não estou querendo dizer com isso que Heidegger tenha negado o valor "regional" da análise lingüística do conceito "objetivo" de responsabilidade, no mundo caracterizado pela normalidade do quotidiano. A sua recusa de bons serviços da filosofia da linguagem na execução da analítica da responsabilidade originária transmitida deve-se a uma razão fundamental: a filosofia da linguagem já nasceu "caduca", por não colocar a questão da relação da linguagem ao ser, mais precisamente, à diferença ontológica e à nossa responsabilidade em manter aberto esse hiato.[45] Heidegger sabe, desde as manifestações críticas de Carnap sobre *Ser e tempo*, que o principal obstáculo para a resposta à incitação da dobra entre o ser/nada e o ente no seu todo é justamente a linguagem, quando estilizada como instrumento de objetificação teórica do mundo.[46] Quanto à filosofia baseada no "mero uso da linguagem", ela revela, na maioria das vezes, o desconhecimento do "teor essencial" das palavras filosóficas usadas em diferentes época da história da filosofia.[47]

Nietzsche advertiu que no pensamento moderno o *método* passou a dominar o dito. A posição metodológica assumida por Tugendhat ilustra bem esse ponto: o verdadeiramente dito é aquilo que é *verbalizado* de acordo com um certo uso social. Para Heidegger,

---

[45] Cf. HEIDEGGER, 1989a, p. 499.

[46] Sobre a relação entre Heidegger e Carnap, cf. LOPARIC, 1996a.

[47] Esse ponto pode ser ilustrado pela falta de compreensão da palavra *lógos* que Heidegger atribui aos que estudam Aristóteles em termos da filosofia da linguagem (1958b, p. 278). Heidegger acrescenta: "Somente quando a linguagem é rebaixada a um meio de comunicação e de organização, é que pode parecer que pensar a partir da linguagem significa praticar uma mera 'filosofia da palavra', que não chega mais até a 'realidade próxima da vida'." (1958b, p. 280).

é justamente essa regulamentação "lingual" do perguntar e do responder humanos que obscurece uma dificuldade central com a qual se depara o pensamento filosófico: o perguntar pela verdade do ser não pode ser normatizado como pode sê-lo o falar sobre as coisas. Pois, na sua origem, a "questão do ser" não é nem questão, nem verbal, e sim um chamamento silencioso dirigido ao homem para que se responsabilize com o sentido da presença.[48]

Em resumo, a tentativa de ler Heidegger como se a sua linguagem, construída para dar conta da diferença ontológica, fosse a do senso comum ou a da metafísica é um erro metodológico grave. A linguagem comum é o quintal da compreensão média do sentido do ser baseada no esquecimento da diferença ontológica. A da metafísica é um aprofundamento desse esquecimento encobridor que justamente não "responde" ao chamado do ser e que pode, por isso, ser chamado de "irresponsável", no sentido heideggeriano, "desconstruído", dessa palavra.[49]

Conta aqui a favor de Tugendhat o fato de ele ter reconhecido que a sua leitura rigidamente lingüístico-analítica violenta os textos heideggerianos. Essa violência, ele admite, é exercida "propositadamente". Tugendhat não tem "a intenção de oferecer uma apresentação fiel de Heidegger", mas de "retirar" dele aquilo que precisa para tratar da sua própria problemática.[50] Motivado pelas suas próprias questões, Tugendhat usa Heidegger, assim como faz com Hegel e vários outros entre os maiores pensadores do Ocidente, tão-somente para resolver, de acordo com o supostamente único genuíno método da filosofia, os problemas que a razão e o senso comum estariam considerando sumamente relevantes. Cabe duvidar, entretanto, se esse tipo de distorção de textos – como entender de outra maneira o abandono da fidelidade

---

48 "Todo perguntar", diz Heidegger num diálogo de 1944/45, "é um tipo de ouvir e, no mais freqüente, um tipo de querer ouvir" (p. 25).

49 Conforme mostrarei em seguida, o que é visto como objeto de responsabilidade à luz dos modos de compreender derivados é justamente algo que *deve* ser evitado à luz da compreensão originária do sentido do ser. O dever quotidiano oculta e obscurece o dever decorrente da responsabilidade pelo sentido do ser.

50 Cf. TUGENDHAT, 1979, p. 241.

ao texto? – pode ser aceito como o único método de interpretação adequado da filosofia em geral e, em particular, da de Heidegger. Que hermenêutica é essa que não respeita nem o que está dito nem o modo de dizer? Não há como aceitar, parece-me, que os cânones de dizibilidade extraídos do uso comum da linguagem possam servir de norma para uma leitura proveitosa de textos escritos ao arrepio do falatório quotidiano.[51]

A LINGUAGEM OBJETIFICANTE E A LINGUAGEM INDICIAL

Heidegger insistirá: para que a filosofia não permaneça no esquecimento e na irresponsabilidade, não basta analisar o uso comum ou filosófico da linguagem, é preciso recorrer a uma medicina muito mais radical, à *desconstrução* do uso corrente, baseada na atitude teórica, e proceder à sua substituição por outros modos de uso, mais próximos da própria essência da linguagem.[52] Esse é ponto de partida de uma possível crítica heideggeriana à hermenêutica de Tugendhat. Tendo em vista precisamente o problema de dizer a responsabilidade fundante do ser humano, Heidegger formulou, já no período anterior a *Ser e tempo,* a exigência de uma "nova relação" com a linguagem. A sua primeira tentativa de elaborar essa relação consistiu na concepção de um dizer que não trabalhasse com expressões generalizadoras mas com "índices formais" (*formale Anzeigen*). Numa linguagem dessas, que poderíamos chamar de "indicial" ou "indicativa", seria possível formular resultados da

---

[51] É sabido que Heidegger, ao fazer a leitura desconstrucional dos textos clássicos de filosofia, violenta as regras de filologia acadêmica. Diferentemente de Tugendhat, Heidegger não apresenta sua hermenêutica como "o único método adequado de interpretação de textos". Pelo contrário, ele reconhece como plenamente legítima a tarefa da pesquisa filológica e a adequação dos seus métodos. A violência aos textos não é justificada pela pretensão de possuir um método superior, mas pelo fato de o objetivo visado, o diálogo sobre o sentido do ser com os autores decisivos da metafísica ocidental, submetendo o pensamento a "outras leis". Cf. HEIDEGGER, 1973, p. XIII.

[52] Heidegger iniciou essa desconstrução desde as suas primeiras preleções, nas quais fez a crítica da "atitude teórica" e "objetificante". Cf., por exemplo, HEIDEGGER, 1995a, par. 8.

"teorização formal" de maneira a não implicar a objetificação do que está dito: "Uma expressão significativa, isto é, uma *expressão verbal,* não precisa visar, de imediato, de uma maneira teórica ou objetificante; ela é, originariamente, *pré-mundana* ou, conforme o caso, *mundana.*"[53]

Para explicitar resumidamente a diferença entre expressões objetificantes e meramente indicativas, pré-mundanas e mundanas, considerarei alguns exemplos dados por Heidegger. A frase "vivenciável em geral" é uma expressão pré-mundana. Ela serve, explica Heidegger, de índice formal para "a mais alta potência da vida". O sentido desse índice repousa "na plenitude da vida ela mesma", pois ele dá a entender "que a vida ainda não [se] estampou [em] nenhuma caracterização genuína, mundana, e que, no entanto, ela vive motivando uma tal caracterização". O essencialmente pré-mundano é "o 'ainda-não', isto é, o que ainda não se externou numa vida genuína". Esse "ainda-não" é um outro índice formal que designa o caráter teleológico, a direcionalidade ou a motivação da vida humana. "A forma fundamental da vida", diz o jovem Heidegger, "é a *motivação*". Mas esta motivação "originária" ou "espontaneidade primeira" não é acessível na "atitude natural", pois ela se retrai das situações concretas. Mais precisamente, nem o "motivante" primeiro nem o seu "motivado" são dados explicitamente, eles são esquecidos nas vivências dadas na "atitude natural".[54]

Um expressão mundana, por outro lado, é aquela que se refere ao que é o "significativo" primário nas nossas vivências situacionais. Esse significativo é o circundante que "mundeia" (*weltet*).[55] O termo "cátedra", por exemplo, é uma expressão mundana, se entendido no sentido de "vivência da cátedra" na hora em que entramos numa sala de aula. Essa vivência não nos põe na presença de um objeto físico, mas diante de algo de que nos

---

53 HEIDEGGER, 1987a, p. 117. Sobre o tema, cf. HEIDEGGER, 1995a, p. 62-65.

54 Cf. HEIDEGGER 1987a, p. 205.

55 Ibid., p. 73. É interessante notar essa ocorrência muito precoce do termo "*welten*" que entra, por um tempo, em recesso para se tornar parte do vocabulário-base do segundo Heidegger.

"apropriamos" no interior da contextura da nossa vida, caraterizada como "tendência para", motivada pela "motivação tendente" originária que, como foi dito, se retrai das situações mundanas.[56] A cátedra que vemos diante de nós não é um objeto "teórico", algo que possa ser estudado pela física. Até mesmo perguntar se a cátedra é real é um contra-senso. O termo "real" designa uma categoria teórica que não pode ser aplicada às coisas primeiras que "mundeiam". O que não mundeia "pode muito bem e justamente por isso ser real", mas o que mundeia não precisa ser real. Perguntar pela sua realidade já é cair numa atitude "des-vivenciada" (*ent-lebt*) para com o algo circundante.[57]

Para aclarar o que assim se "desoculta", Heidegger não pode reduzir o seu exame a uma busca da correção gramatical do que dizemos comumente, baseada em algo como "gramática filosófica". Heidegger sabe que gramática é uma disciplina filosófico-científica dominada pela lógica e que a lógica tradicional "tem o seu fundamento numa ainda crua ontologia das presentidades".[58] Isso explica por que os predicados ônticos e mesmo ontológicos de uma presentidade qualquer podem muito bem ser verbalizados, afigurados e mesmo definidos. Uma coisa, contudo, adverte Heidegger, é "relatar algo sobre os entes", uma outra coisa totalmente diferente é "captar o *ser* dos entes". E continua: "Para esta última tarefa não só no mais freqüente faltam as palavras, como antes de tudo a 'gramática'".[59] A verdade do ser dos entes, a diferença ontológica, não pode ser definida nem mesmo verbalizada. Este é um caso paradigmático em que faltam as palavras gramaticalmente corretas. Mas da "falta das palavras" não se segue a falta de compreensão, de interpretação e até de comunicação. Eu posso, por exemplo, "dizer" aos outros

---

[56] Cf. HEIDEGGER 1987a, p. 116-117.

[57] Na sua elaboração do conceito de índice formal, o jovem Heidegger inspirou-se fortemente na linguagem da mística medieval. Ele pensava que o modo de dizer não-teórico, isto é, não-*escolástico*, de Meister Eckhart poderia fornecer subsídios adicionais para a tentativa de reconduzir a linguagem da metafísica e, de um modo geral, a linguagem teórica, a suas origens "vivenciais".

[58] Cf. HEIDEGGER 1927, p. 129, 165.

[59] Ibid., p. 39.

que um martelo está pesado demais pelos gestos apenas (largando o martelo), sem precisar "perder palavras".[60] Mas o caso da diferença entre ser-no-mundo e não ser-no-mundo, outra negatividade fundamental que cinde o ser humano, é mais difícil ainda: ela não pode ser correspondida nem mesmo pelo aceno. Dito de outra maneira, segundo o Heidegger de 1927, a única maneira própria de dizer a diferença ontológica é guardar silêncio *diante* ela.

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

O estudo da linguagem do primeiro Heidegger, por outro lado, inicia-se pela tematização do modo de dizer objetificante, legítimo em si e característico da ciência e da atitude teórica em geral, e desenvolve-se como busca de modos alternativos de dizer, em particular do dizer da experiência vivida e dos seus conteúdos. A lógica formal deixa de ser o horizonte último da doutrina do dizer e o *a priori* semântico-formal é substituído pelo *a priori* do ser-

[60] Ibid., p. 157.

o-aí humano, fundado no tempo originário finito. Com o *a priori* da lógica, fica desconstruído também o seu fundamento metafísico: a tese de que o algo "dito" é ou existe necessariamente como um objeto (uma presentidade). O ser não significa mais, como na metafísica tradicional, desde Aristóteles, "ser objeto" de um dizer presentificante. Dizer algo nesse horizonte pós-metafísico deixa de ser idêntico a objetificar um ente e passa a assumir o sentido de indicar. Wittgenstein, supondo que o único modo de dizer é o de afigurar fatos "naturais", ficou condenado à seguinte alternativa: fechar o homem no mundo ou declará-lo indizível.

A teoria da linguagem do primeiro Heidegger nem ao menos foi considerada por Tugendhat. Alguns outros leitores de Heidegger foram mais atentos. Um deles é Rorty, que se congratula com o "pragmatismo prático-social *à la* Dewey" e com a concepção da linguagem próxima do pragmatismo da primeira parte de *Ser e tempo,* ao mesmo tempo que lamenta os pruridos "puristas" da segunda parte do mesmo livro em que Heidegger analisa o modo de dizer da voz da consciência, que chama o homem para o seu si-mesmo verdadeiro (para determinar o seu modo de ser-no-mundo única e exclusivamente à luz da diferença ontológica e do poder não mais estar aí).[61] Rorty não mostra qualquer simpatia pelo que Heidegger diz sobre o si-mesmo autêntico. Mesmo assim, não haveria, em *Ser e tempo,* "nenhuma doutrina explícita das coisas [*things*] que não podem ser postas em palavras, do *das Unaussprechliche*".[62]

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

---

[61] O mesmo viés pragmatista é seguido por Apel em seus importantes estudos sobre a hermenêutica e a crítica do sentido em Heidegger e Wittgenstein (APEL, 1976, p. 223- 377).

[62] Cf. RORTY, 1989, p. 51.

por *um certo silêncio*, conforme entende Heidegger quando diz que "a consciência só fala no modo de silêncio".[63] Rorty conhece o texto e sugere que essa frase não expressa "a doutrina da não-expressabilidade", mas antes a tese de que "o reconhecimento de que temos que mudar a nossa vida não pode ser apoiado em razões – pois tais razões só poderiam ser vozes do nosso passado".[64] O texto de Heidegger, entretanto, não admite tal leitura. Logo na seqüência da frase discutida, Heidegger diz, sem referir-se ao problema das razões da voz da consciência, que, no seu chamamento, manifesta-se "a falta de qualquer formulação verbal" (*das Fehlen einer wörtlichen Formulierung*). A consciência da diferença entre o nosso poder ser-no-mundo e o nosso poder não mais ser-aí nos chama por uma voz que não é verbalizada (que é *lautlos*), e esse chamamento, ele mesmo silencioso, "retira a palavra [*das Wort*] ao falatório experto do domínio público".[65] Como não temos outras palavras que as do domínio público, a resposta ao chamamento da voz, na origem, também só pode ser *não-verbal*. Um Heidegger pragmatista é igual a um celibatário casado.[66]

Anos depois de ter proferido suas primeiras preleções, Heidegger reconheceu que as observações aí contidas, referentes a "questões que giram em torno do problema da linguagem e do ser", eram "fontes turvas" e representavam realizações "muito imperfeitas".[67] De fato, foi só com o passar do tempo que ele

---

[63] Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 273.

[64] Cf. RORTY, 1989, p. 51.

[65] Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 296.

[66] Rorty entende que o segundo Heidegger nos deu um "novo jogo de linguagem", no sentido do segundo Wittgenstein, pelo qual "poderíamos lhe ser gratos". Não creio que se possa dizer, sem cair no contra-senso, que o Heidegger da segunda fase teria proposto um jogo social do tipo wittgensteiniano. Tais jogos são sempre formas de prática social, "formas de vida". A linguagem capaz de dizer a diferença ontológica pertence a um jogo sim, mas esse jogo é o brincar da criança real de Heráclito, aquele que doa o ser (cf. HEIDEGGER, 1957a, p. 186-188).

[67] Cf. Heidegger 1959a, p. 91. De qualquer maneira, o que lemos sobre a linguagem nas primeiras preleções e, depois, em *Ser e tempo*, desmente a interpretação de Rorty de que o primeiro Heidegger teria desenvolvido uma

se apercebeu das dificuldades de encontrar as condições de *dizibilidade* das primeiras verdades e das responsabilidades humanas originárias que não coincidissem com as condições de *verbalização* objetificante. Essa problemática tomou um sentido mais preciso quando Heidegger descobriu que, para realizar o seu projeto de desconstrução radical da linguagem da metafísica, podia recorrer, como subsídio ao seu pensamento, à linguagem de alguns poetas. Ele não se aventurou a transformar a filosofia em poesia, mas se deixou guiar por modos de dizer poéticos não-objetificantes, na tentativa de recuperar o poder *indicativo* da linguagem e de conseguir transmitir e interpretar a mensagem silenciosa da cisão, exigência central do seu desconstrucionismo. Essa forma de falar que sabe do seu poder e do seu não-poder específicos seria exemplificada, de maneira paradigmática, pela poesia de Hölderlin. Em *Beiträge*, Heidegger escreve: "A determinação acontecencial da filosofia culmina no reconhecimento da necessidade de dar ouvidos à palavra de Hölderlin. O poder-ouvir corresponde a um poder-dizer que fala da questionabilidade do ser."[68]

Instruído pelos poetas essenciais,[69] o segundo Heidegger concebe a sua "análise" da linguagem de maneira radicalmente diferente de Wittgenstein: ele não busca, antes de mais nada e exclusivamente, elucidar o verbalizado, mas, precipuamente, apreender o apenas "acenado" ou "gestado" e, neste sentido, indicado. Com o passar do tempo, o tema do silêncio ganhou uma importância cada vez maior no seu pensamento. Nos seus esboços tardios em que trata de uma linguagem capaz de dizer a verdade do ser, o lugar central é ocupado pela *sigética*, que inclui, entre as "figuras" do dizer, o silêncio, e mesmo o silêncio sobre o silêncio.[70]

---

teoria sociopragmática da linguagem no estilo do pragmatismo de Dewey, pois o primeiro Wittgenstein ainda pensava em termos da tradição transcendentalista (cf. RORTY, 1989, p. 51, 60).

68 Cf. HEIDEGGER, 1989a, p. 422.

69 Heidegger levará em conta sobretudo Sófocles e Píndaro, entre os gregos, Hölderlin, Novalis, Trakl e George, entre os alemães, o poeta japonês Bashô, e, como se sabe, Lao Tse.

70 Aqui temos algo como reafirmação e, ao mesmo tempo, ultrapassamento do parágrafo 7 do *Tractatus*.

Aqui não existe mais qualquer possibilidade de tomar o termo "dizer" como sinônimo de "verbalizar". Ele deve ser entendido a partir do sentido do verbo *dicere*, em latim, anunciar solenemente, que, por seu turno, remonta à raiz indo-européia *deik-*, mostrar, apontar, indicar. A palavra, antes de ser uma "parábola", é uma "dica"; a fala, antes de contar uma "fábula", é um gesto que desoculta uma "gesta".[71] Em última análise, até o calar, verbal ou corpóreo, passa a valer como um modo de dizer indicial, precisamente daquilo que está além do alcance de qualquer ato fonético ou comportamental. Entre os assuntos que só o silêncio pode dizer, no sentido de indicar, encontra-se a diferença ontológica como fonte do bem e do mal do ser humano. Como se vê, apesar das mudanças radicais no modo como tratou a relação com a linguagem ao longo da sua obra, Heidegger preservou o caráter originário "indicativo" do dizer humano.[72]

O primeiro Wittgenstein e o primeiro Heidegger sobre a questão do ser

Pelo exposto, creio que a filosofia da linguagem de Wittgenstein não pode ser instrumentalizada como arma crítica contra Heidegger antes que a relação entre os dois pensadores seja posta na perspectiva histórica, levando em conta a totalidade da obra de cada um. Creio, ainda, que um estudo comparativo revelaria pontos de contato significativos comumente ignorados pelos comentadores. Gostaria de ilustrar essa tese comparando o que Wittgenstein e Heidegger, nas suas *primeiras* fases, têm a dizer sobre a questão do ser e as condições da sua verbalização.

---

71 Esse trânsito pela etimologia de certas palavras do português foi-me sugerido pelo modo como Heidegger trabalha a linguagem, em particular por sua afirmação de que a linguagem é uma *Sage* (gesta) e que a *Sage* é uma *Zeige* (dica). Convém ressaltar que aqui, como em Heidegger, o recurso à etimologia não serve para provar nada, mas tão-somente para ajudar a pensar aquilo que é nomeado, mas que ainda não foi "desdobrado". Sobre o modo como Heidegger usa as etimologias, cf. HEIDEGGER, 1954, p. 173.

72 Uma exposição da doutrina da linguagem do segundo Heidegger encontra-se em Heidegger (1959a).

Ao mesmo tempo que propunha a teoria da linguagem como imagem do mundo dos *fatos* (estados de coisas subsistentes), o primeiro Wittgenstein fazia, como vimos, uma distinção capital entre dizer e mostrar. Essa distinção lhe permitia fazer uma outra, correlativa, entre fatos "naturais" que podem ser mostrados (num certo sentido de mostrar) e também ditos, e "coisas" que só podem ser mostradas mas não ditas. Que coisas são essas?

Em dezembro de 1929, depois de ter lido *Ser e tempo*, Wittgenstein admite, diante de seus interlocutores do Círculo de M. Schlick, em Viena – empenhados na busca de uma linguagem unitária da ciência e da filosofia (na qual seria possível, como diz o *Tractatus*, pintar uma imagem do mundo, ou como dirá em seguida Carnap, "construir logicamente" o mundo) – que "pode muito bem pensar o que Heidegger quer dizer com ser e angústia". O homem tem o impulso, explica Wittgenstein, de ir contra os limites da linguagem. É esse mesmo impulso de ir além do mundo que estaria movendo Heidegger. Wittgenstein constata, apoiando-se em Kierkegaard, a existência, em nós, de uma *tendência* paradoxal de irmos contra o afigurável. Pensemos, para entender Heidegger, "no espanto diante do fato de que algo existe". Esse espanto não pode ser expresso como uma *pergunta verbal* e tampouco admite uma resposta bem formulada. Tudo o que poderia ser dito, no sentido de verbalizado, sobre esse assunto, será *a priori* um sem-sentido.[73] No entanto, nós temos a tendência de expressá-lo, de pintá-lo com palavras.

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

[73] Sobre essas declarações de Wittgenstein, cf. *Werkausgabe*, v. 3, p. 68, trecho intitulado "Heidegger", de 30/12/1929.

que a idéia de uma experiência particular se me apresenta, sendo, num certo sentido, a minha experiência *par excellence*". A melhor maneira de descrever essa experiência, continua Wittgenstein, "é dizer que, quando a tenho, *eu me espanto diante da existência do mundo*". Ele então é "inclinado a usar frases tais como: 'Que extraordinário que algo exista' ou 'Que extraordinário que o mundo exista'". Wittgenstein sabe de uma outra experiência ainda, a que poderia ser chamada de "experiência de se sentir *absolutamente* seguro". Ele não considera essas experiências irreais ou falsas. Ele apenas as considera não-naturais, como que "sobrenaturais", no sentido de não serem fatos do mundo. Por isso, ele não hesita em declarar que as expressões verbais pelas quais tende a formular essas experiências "espantosas" são um *nonsense*. A linguagem humana, a única que temos, foi feita para afigurar os fatos do mundo, fatos naturais, e não fatos "fora" do mundo.[74]

Ora, desde 1919, ao longo de toda a sua obra, Heidegger não deixará de dizer o mesmo, ainda que não da mesma maneira. Que significa, pergunta Heidegger já nas suas primeiras preleções, a expressão "algo existe"? Na origem, responde ele, o "há algo" significa que "algo me é dado, a mim, que pergunta". Mas o meu perguntar inicial não é um ato verbal, menos ainda um evento/processo (*Vorgang*) objetivo que ocorresse no mundo, e sim uma apropriação (*Ereignis*), por minha parte, do perguntado, algo inteiramente peculiar, que não é nem físico nem psíquico, nem interno, nem externo. Portanto, algo que não pode ser expresso na linguagem objetificante que fala de fatos ou estados de coisas. O "algo existe", dado na experiência primária do perguntar, não pode ser captado por nenhum "sistema conceitual", nem expresso na linguagem "teórica", isto é, na linguagem que generaliza e objetifica,[75] mas tão-somente por meio da linguagem indicativa que fala por meio de índices formais, tomado no sentido determinado

---

[74] Todas as citações são tiradas das páginas 40-41 de Wittgenstein 1965. Entenda-se que, também na linguagem do *Tractatus*, só se pode falar de fatos do mundo. O "sentido" do mundo está fora da linguagem, nada do que acontece tem valor, a ética não pode ser verbalizada (cf. prop. 6.41-6.421).

[75] Cf. HEIDEGGER, 1987a, p. 110-111, 116.

anteriormente, de expressão não objetificadora que expressa a "motivação tendente" a se estampar na vida.[76]

O primeiro Heidegger sabe, tal como o primeiro Wittgenstein, que a exposição ao lugar onde se origina a filosofia, isto é, à pergunta primária pelo que há, provoca espanto e que esse espanto não pode ser verbalizado. A diferença entre os dois pensadores, na primeira fase de cada um, não diz respeito tanto ao problema da verbalização *da* questão do ser (do ente),[77] já que ambos concordam que ela não é verbalizável na linguagem objetificante. Eles diferem quanto à existência ou não de linguagens diferentes ou, mais precisamente, de modos diferentes de dizer (*dicere*). Desde o início, Wittgenstein procura submeter o dizer humano ao modelo do dizer científico, isto é, do dizer controlável, no limite mesmo efetivamente decidível, sobre os fatos do mundo. No quadro desse paradigma, ele busca *a* linguagem que satisfaça tais condições e possa assegurar o controle efetivo sobre tudo o que está dito.[78] O primeiro Heidegger, pelo contrário, sustenta que é um erro grave tomar o paradigma do dizer científico como sendo o único a ser reconhecido pela filosofia. Esse modo de usar as palavras, insiste ele, fecha-nos o acesso a experiências essenciais; mais ainda, à própria experiência de viver. A solução não é declarar, como faz Wittgenstein, que toda

---

[76] O conceito de motivação tendente servirá a Heidegger ainda para criticar, nas mesmas preleções, o conceito prático-teórico de valor.

[77] No exemplo considerado, trata-se do que Heidegger denomina "ser do ente" e não do ser ele mesmo. De qualquer maneira, trata-se do ser e não do ente (*sua* existência particular, *suas* propriedades).

[78] O *Tractatus* não contém uma teoria geral da decidibilidade das proposições, mas contém a sua idéia básica formal (restrita à linguagem considerada): a proposição é uma função de verdade de proposições elementares, e a proposição elementar é a função de verdade de si mesma (*Tractatus*, 5). Todas as proposições complexas são, portanto, decidíveis pelos procedimentos formais, "efetivamente". O que falta é o procedimento de decisão para as proposições elementares, que não pode ser puramente formal. O caráter pictórico da linguagem projetada oferece, entretanto, uma indicação do lugar onde buscar tal procedimento adicional: a percepção sensorial, produtora de imagens do mundo de maneira socialmente controlável. Por volta de 1930, Wittgenstein abandonou de vez a idéia de "fazer uma teoria geral de proposições em termos de funções de verdade" (cf. RHEES, 1965, p. 19).

e qualquer maneira de dizer essas experiências é um *nonsense*. Ela consiste antes em afirmar o *nonsense* da tese da linguagem única. Na sua fase posterior, Wittgenstein substitui a linguagem pelos jogos de linguagem que evitem patologias na comunicação social ou sejam eficientes sob um ou outro ponto de vista. O segundo Heidegger não irá em busca de uma teoria da linguagem como prática social. O seu esforço em dar conta dos direitos respectivos de uma multiplicidade de dizeres – os quais reconheceu desde o início – será guiado por uma outra idéia: a de que a *essência* mesma da linguagem não está no verbalizar ou afigurar (racionalmente decidível ou, pelo menos, socialmente controlável), mas no indicar ou apontar para o "dito".

O primeiro Wittgenstein e o primeiro Heidegger sobre a ética

O primeiro Wittgenstein sempre defendeu a diferença entre dizer (afigurar) e mostrar. Não obstante, ele demonstra compreensão para a tentativa heideggeriana – desesperada, no seu entender – de dizer mostrando, de dizer sem afigurar. Na seqüência da conversação no Círculo de Schlick, mencionada anteriormente, depois de constatar a existência em nós de uma *tendência* paradoxal de irmos contra os limites da linguagem, Wittgenstein afirma que esse movimento "é a *ética*".[79] Trata-se de um movimento que se direciona para além do verbalizável, para o "sobrenatural". Wittgenstein não deixa dúvida: o ético não é um estado de coisas (*Sachverhalt*) subsistente.[80] O bem (ético) nada tem a ver com fatos, ele está fora do mundo, além do espaço dos fatos (*Tatsachenraum*).[81] Na mais completa descrição do mundo, nunca ocorre um só enunciado de ética, mesmo quando descrevo um assassino.[82] Querer definir "o que" é ético ou "por que" algo é ético

[79] WITTGENSTEIN, 1984, p. 68 (em itálicos no original). Vários artigos importantes sobre a ética em Wittgenstein foram reimpressos em Canfield (org.) 1986, onde podem ser encontradas, também, referências bibliográficas adicionais sobre esse assunto.

[80] Ibid., p. 93.

[81] Ibid., p. 117n.

[82] Ibid., p. 93.

é confundir enunciados psicológicos com éticos.[83] Dizer tais coisas não acrescenta nada ao nosso conhecimento do mundo. Por isso mesmo, a essência do bem não pode ser "explicada". Wittgenstein considera importante "pôr fim a todo esse falatório [*Geschwätz*] sobre a ética – se existe um conhecimento [ético], se existem valores, se o bem se deixa definir etc.". E completa: "Uma coisa é certa *a priori*: qualquer que seja a definição do bem, ela será sempre um mal-entendido".[84] A palavra "dever", se não for definida em termos do empiricamente agradável ou desagradável, não significa nada, pois o dever, em si mesmo, é algo sem sentido (*unsinnig*). Na linguagem que temos, fica impossível fundamentar a moral.[85] Por isso mesmo, a ética tampouco pode ser "ensinada".[86]

Teríamos que abandonar de vez qualquer "discurso" ético? Paradoxalmente, a resposta de Wittgenstein é "não". Não devemos inibir a nossa tendência de ir contra os limites da linguagem. Mesmo que a tentativa de dizer algo na ética nunca alcance nem possa alcançar a essência do assunto, essa tendência *aponta para algo* (*deutet auf etwas hin*) que não podemos nem devemos desconsiderar.[87] "Eu só posso dizer: eu não ridicularizo essa tendência no homem, eu me descubro diante dela." Estamos numa situação que pode ser comparada com a da religião. A essência da religião nada tem a ver com o fato de eu falar. O uso das palavras, se ocorrer, faz parte da atuação religiosa e não expõe teorias. Os limites da linguagem são os limites do mundo, mas não da existência humana. A linguagem, enfatiza Wittgenstein, "não é uma gaiola". Podemos falar eticamente, sim, podemos até atuar eticamente, mas tão-somente em primeira pessoa. Nesse território, onde não se pode "constatar" nada, nem ensinar nada, "eu só posso expor-me como pessoa que sou", só posso dar o meu testemunho.[88]

---

[83] Ibid., p. 92, 115.

[84] Ibid., p. 69.

[85] Ibid., p. 118.

[86] Ibid., p. 117.

[87] Ibid., p. 69.

[88] Ibid., p. 117-118. As semelhanças e as diferenças em relação à ética entre o primeiro Heidegger e o primeiro Wittgenstein mereceriam um estudo

Análogas observações podem ser encontradas em *A Lecture on Ethics*, já citada. Eu me sinto tentado, diz Wittgenstein no mesmo tom pessoal, a usar tais expressões como "bem absoluto", "valor absoluto" e "segurança absoluta". Eu sei, continua ele, que, ao fazer isso, eu estou querendo ir além do mundo, exatamente como no caso em que verbalizo o meu espanto diante da existência do mundo. Sem identificar o seu interesse pela "existência do mundo" (e não pela existência dessa ou daquela coisa) com o interesse pelo "bem" (e não por esse ou daquele objeto de valor) ou pela "segurança", Wittgenstein assinala que todos esses interesses surgem da mesma vontade: a de *transcender* o mundo e os limites da linguagem objetificante. Embora se veja condenado a calar, Wittgenstein não se vê só. A minha tendência de ir além do mundo, diz ele, é a "de todos os homens que jamais tentaram escrever ou falar da ética ou da religião". "A ética", prossegue Wittgenstein, "na medida em que surge do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, o bem absoluto, o valor absoluto, não pode ser ciência [*science*]". Mas nem por isso o movimento em que ela consiste pode ou deve ser censurado. Pois ele "*documenta* uma tendência da mente humana que eu pessoalmente não posso deixar de respeitar profundamente e que por nada no mundo exporia ao ridículo".[89]

---

específico. Alguns passos nessa direção já foram dados, cf. por exemplo, Kampits 1991. Nesse contexto, caberia, sem dúvida, lembrar uma frase de Wittgenstein, de 1914, que revela o modo como chegou nele o *canto* de Trakl: "Eu não as entendo [as poesias de Trakl]; mas o seu *tom* me torna feliz. É o tom dos homens verdadeiramente geniais" (cf. BASIL, 1996, p. 145).

[89] Cf. Wittgenstein 1965, p. 4 (itálicos meus). O primeiro Wittgenstein não é o único filósofo analítico que reconhece ter-que-bater contra os limites da linguagem objetificante. Carnap, seguindo o Wittgenstein do *Tractatus* e talvez mesmo o Heidegger de *Ser e tempo*, admite, em *Der logische Aufbau der Welt*, obra máxima da sua primeira fase (1928), que nem todas as questões importantes da vida humana podem ser formuladas como perguntas na linguagem unitária da ciência. O "enigma da morte", por exemplo, nada tem a ver, afirma Carnap, com qualquer *pergunta verbal* que possa ser feita sobre a morte. Esse enigma se manifestaria, de maneira exemplar, no modo não-verbal da angústia diante da morte e a resposta procurada também só pode ser não-verbal, pois o que se busca é uma "saída" da situação de angústia vivenciada. Sobre a questão da morte em Carnap (cf. LOPARIC, 1996a, seção 4).

Já em 1919, Heidegger afirmava que "o valor é um em-si-e-para-si que não é um dever, nem tampouco um ser". "O valor não *é*", acrescenta Heidegger, "ele vale". Aqui, "valer" tem um sentido intransitivo: "na experiência de valor, 'algo vale' para mim, sujeito que julga". A experiência de valor é um fenômeno originário, "um momento constitutivo da vida em-si-e-para-si". "Valer" torna-se objeto somente pela formalização, mas, nesse caso, "objeto" é uma "designação enganosa". A nossa linguagem "não está a altura desse novo tipo de vivência fundamental".[90]

Quando definem as posições básicas das fases iniciais respectivas, os dois pensadores concordam, portanto, em vários pontos capitais: 1) que vivenciam experiências pessoais decisivas, relativas ao sentido ou ao valor da vida, 2) que necessariamente falha qualquer tentativa de expressar essas experiências na linguagem da ciência *pictórica*, segundo um, *objetificante* segundo o outro, 3) que, por essa razão, as experiências mencionadas constituem um movimento de transcender o mundo de (estados de) coisas "expressáveis".[91] Discordam sobre a lição a tirar dessa constatação. Wittgenstein conclui que não há o que fazer, pois dizer algo significa necessariamente afigurar algo, não existindo qualquer "análise lógica" da linguagem afigurativa que pudesse garantir o significado das expressões referidas a experiências pessoais mencionadas. Heidegger, pelo contrário, abandona a tese de que dizer algo é imagear algo e, por conseguinte, a idéia de buscar a solução por meio de uma análise lógica da linguagem pictórica. Esta é uma herança metafísica, dirá Heidegger, que tem todos os seus direitos no domínio de entidades constituídas na atitude teórica, mas não prova que afigurar fatos naturais seja o único modo de dizer "o que há". E para poder falar do que se manifesta na experiência da

---

[90] Citações tiradas de Heidegger 1987a, p. 46-48.

[91] Esse paralelo entre os dois filósofos com respeito ao tema da transcendência poderia ser enriquecido substancialmente levando em conta, por um lado, as preleções e as cartas de Heidegger desde 1918/1919 e, por outro, os *Diários filosóficos* (1914-1916) e as cartas de Wittgenstein da mesma época. Numa da cartas, Wittgenstein diz que o sentido de *Tractatus* é ético. (Sobre esse material, cf. Kampits 1991, p. 105-110).

vida como tal, Heidegger conceberá uma linguagem indicativa pré-objetal, pré-mundana, a dos índices formais.[92]

Durante a conversa sobre a religião, de dezembro de 1930, Wittgenstein fez uma outra afirmação valorativa surpreendente. Para mim, disse ele no mesmo tom testemunhal, "a teoria não tem valor algum. Uma teoria não me dá nada".[93] Ele acrescentou: "Para mim, os fatos não são importantes. Mas estimo muito o que os homens têm em vista, quando dizem que 'o mundo está aí'".[94] F. Waismann, um dos seus interlocutores, suspeitou que Wittgenstein poderia estar ligando o que em Heidegger também estava essencialmente ligado, a questão do ser com a questão do bem, e perguntou a Wittgenstein: "A existência do mundo está conectada com o ético?". Wittgenstein respondeu: "Que aqui existe uma conexão, os homens o têm sentido e expressado da seguinte maneira: Deus Pai criou o mundo, enquanto o Deus Filho (ou a Palavra procedente de Deus) é o ético". Que uso de palavras é esse? Não objetificante, bem entendido, mas assim mesmo respeitável e mesmo "dizente". Pois, o "fato de que a divindade é pensada como dividida e, ao mesmo tempo, como una indica [*deutet an*] que aqui existe uma conexão" entre o ser e o ético.[95]

Tivesse Tugendhat assumido a perspectiva histórica (e não se deixado seduzir pela ilusão do caráter paradigmático da "análise da linguagem" do *segundo* Wittgenstein), ele forçosamente teria

---

[92] Um outro indício da presença sub-reptícia da metafísica (da onto-teo-logia) no pensamento do primeiro Wittgenstein está no uso do termo "absoluto" nas expressões tais como "bem absoluto", "segurança absoluta", que ele se diz "inclinado" a usar. Já o primeiro Heidegger reconhecerá na inclinação a pensar no "absoluto" uma defesa, iniciada pelo modo de pensar metafísico, contra o fato da nossa finitude e da finitude do ser ele mesmo. Heidegger rejeitaria como herança metafísica, parece-me, não apenas a linguagem "científica" do *Tractatus*, mas também a linguagem íntima dos testemunhos pessoais de Wittgenstein.

[93] Na proposição 6.52, Wittgenstein fala do nosso sentimento de que "mesmo todas as questões científicas possíveis tendo obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados".

[94] Cf. WITTGENSTEIN, 1984, p. 117-118.

[95] Ibid., p. 118.

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

A ÉTICA NO SEGUNDO WITTGENSTEIN VISTA A PARTIR DO SEGUNDO HEIDEGGER

Com o tempo, a distância entre os dois pensadores aumentará. O segundo Wittgenstein substitui a linguagem única por uma multiplicidade aberta de jogos de linguagem – abrindo, sem lamentar, o caminho aos filósofos que proclamarão o pluralismo e a incomensurabilidade radical dos esquemas conceituais – e borra a distinção cristalina que fazia, na época de *Tractatus*, entre verbalizar (afigurar) e mostrar (apontar). Ele não parece mais ser visitado pelas experiências que o levaram a bater contra os limites da linguagem. Rorty tem toda razão quando diz que, nas *Investigações*,

Wittgenstein "deixou de sentir a necessidade de se colocar contra o mundo" e de "ver o limite da linguagem".[96] Tal comportamento ou é um mero *fury and sound* ou mais um jogo de linguagem. A linguagem, reduzida à prática social, parece mesmo ser uma *gaiola* do tipo que não apenas impossibilita pensar a transcendência mas também torna impraticável esboçar qualquer gesto em direção do "fora". A *tendência* ética de sair do mundo é substituída pelo exame de um número infindável de bifurcações dos modos de falar, todos mundanos, horizontais.

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

É fácil ver para onde se encaminham as análises sobre a ética do segundo Wittgenstein: para o fim da filosofia e a sua substituição

---

[96] Cf. RORTY, 1989, p. 50.

pela administração de jogos de linguagem sociais, dotados de certa eficácia na comunicação social, mas incapaz de determinar, com qualquer grau de generalidade não meramente grupal, a nossa responsabilidade para com os nossos modos de *falar* e *agir*. Muitos reconheceram que o segundo Wittgenstein franqueava, sem remorsos, um modo de falar que "tornava impossível qualquer ciência séria do comportamento".[97] Os filósofos da ciência se sentiram, por conseguinte, obrigados a combater esse laxismo verbal extremo e propuseram, em seu lugar, jogos de linguagem menos liberais. Smart, por exemplo, pensa que deveríamos falar como materialistas. Já Quine está mais preocupado em abrir o caminho para uma linguagem puramente extensional. Davidson fica com o melhor dos dois mundos e sustenta que "a melhor maneira de entender o nosso esquema [conceitual] efetivo e a nossa linguagem é tratá-los como extensionais e materialistas".[98] Quanto à responsabilidade pelo agir, a mesma situação se dá: não há como fundamentar quaisquer obrigações para com aqueles modos de existir que não pertencem à nossa forma de vida. Karl Otto Apel tentou escapar do relativismo ético do segundo Wittgenstein propondo o retorno ao *a priori*, no caso, ao *a priori* da comunidade de comunicação (à pragmática lingüística *transcendental*), que abrangeria a humanidade inteira e, segundo ele, permitiria uma fundamentação processual não-empírica das regras do agir humano.[99] Essa proposta foi bem recebida por alguns (Habermas), mas foi também fortemente criticada por outros. Lyotard, por exemplo, rejeitou a tentativa de Apel justamente em nome da idéia de jogo de linguagem, reforçada pela tese kuhniana da incomensurabilidade. As conseqüências desastrosas dessa posição para a teoria ética podem ser percebidas no recurso à pregação de "respeito pelo desejo de justiça e do desconhecido", na qual sucumbem as páginas finais de *La condition postmoderne*.[100]

---

[97] As palavras são de Davidson (1985, p. 188).

[98] Ibid.

[99] Cf. APEL, 1976, em particular, p. 358-436.

[100] Eu mesmo apresentei uma crítica do princípio fundamental da ética do discurso de Habermas em Loparic 1990b.

O segundo Heidegger, por outro lado, vai adentrar paragens diferentes. Sem borrar a diferença entre o dizível e o verbalizável, persistindo na idéia de que a linguagem é de essência gestual e não pictórica, ele busca novos modos de gestos "dizentes", obedecendo a "medidas" peculiares, em particular àqueles que seriam capazes de dizer a verdade do ser. Ao mesmo tempo que continua a trabalhar na concepção indicativa da linguagem, Heidegger procede à desconstrução do poder nivelador da linguagem objetificante. Em primeiro lugar, do poder da linguagem da ciência e da filosofia.[101] A ciência e a filosofia – mesmo tendo abandonado o ideal de achar a verdade objetiva a ser formulada numa linguagem unitária (conforme previa o projeto inicial do positivismo lógico) – ainda permanecem submissas à vontade de achar verdades controláveis, seja por cálculo seja por convenções tidas como as mais razoáveis. Enquanto o segundo Wittgenstein limita-se apenas a autorizar modos de objetificar alternativos, Heidegger se propõe a ultrapassar a objetificação do mundo como tal, quer na linguagem da ciência quer na linguagem da filosofia. Esse é o ponto central do seu projeto de desconstrução da metafísica ocidental, vista como ancila do desocultamento dos entes no seu todo, que predomina no mundo de hoje: a instalação das coisas, mediatizada pelo uso da linguagem industrializada. O ceticismo radical do segundo Wittgenstein é corrosivo para a uniformidade e para o fundacionismo, mas é inócuo diante do fato de que, relativistas ou não, somos todos expostos a um perigo extremo proveniente da linguagem que transforma o mundo em conjunto de dados lingüísticos a serem processados por sistemas peritos artificiais. Antropologizando radicalmente a linguagem, o segundo Wittgenstein, longe de ter fugido da metafísica, ficou

[101] Rorty comete sério engano quando afirma que o segundo Heidegger cai no erro do primeiro Wittgenstein de pensar que, sem a suposição de um "esquema imutável" do mundo do tipo platônico, "a linguagem ou o mundo ou o Ocidente teria que permanecer informe, um 'tohubohu'" (cf. Rorty 1989, p. 65). O último Heidegger não "hipostasia a linguagem". Nele, a linguagem fundamental – a que é capaz de dizer o ser – é explicitamente apresentada como desconstrução tanto da linguagem da metafísica como da ciência, portanto também da do *Tractatus*. A idéia de uma condição atemporal do mundo é completamente estanha à obra de Heidegger no seu todo. Desde o início até o fim, Heidegger permanece crítico decidido do platonismo.

indefeso diante do vigor da sua forma terminal: armação calculadora de tudo e de todos. Esta não é mais um jogo de linguagem, é um jogo que domina e ameaça acabar com todos os outros. Não por ser a manifestação (tardia) de algo atemporal, mas por ser esse o modo de ser dos entes, que se destina ao homem na época em que vivemos. Heidegger concorda com Wittgenstein quando este diz que a filosofia enquanto busca da verdade absoluta terminou. Mas não conclui que a única alternativa que resta para o pensar humano é a de se deixar levar pela multiplicidade das falas. Ele vê nessa reconstrução da torre de Babel – tema caro a J. L. Borges e a I. Calvino – um *perigo extremo* do qual o ser humano só poderá ser salvo se lhe for concedido um outro começo do pensar e do dizer, desta vez não mais metafísico-científico. A busca desse novo começo pela abertura à demanda da presença é a *responsabilidade primeira* que a ética originária de Heidegger imputa ao homem de hoje.

Chega-se, assim, a uma conclusão semelhante à do final da seção anterior: tivesse Tugendhat feito a reconstrução do percurso de cada um dos dois filósofos, da primeira à segunda fase respectivas, a sua posição dificilmente seria a de "moralizar" Heidegger tomando como ponto de referência a filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein. Ele poderia mesmo ter concebido uma crítica do segundo Wittgenstein a partir do segundo Heidegger, em particular, ele poderia ter-se perguntado se o ultraceticismo das *Investigações* não oculta o movimento de transcendência inerente ao ser humano, ao qual o primeiro Wittgenstein ainda fazia questão de ceder. Tal empreendimento teria, sem dúvida, também estimulado Tugendhat a dedicar alguma atenção à incapacidade do segundo Wittgenstein para criticar a "ética" de H. Goering. É verdade que o Wittgenstein tardio cessou de bater contra os limites da linguagem. Mas isso não livra Tugendhat, seu seguidor, da tarefa de assinalar o que isso implica para a teoria ética. Se a sensibilidade de Heidegger pela acontecencialidade do ser assusta, pelo menos num primeiro momento, a quem busca escapar do relativismo, a entrega completa do segundo Wittgenstein aos usos sociais dos termos éticos não é maior motivo de asseguramento contra a falta do sentido último, ou contra a brutalidade do sem-sentido da vida humana nos dias de hoje.

O TER-QUE-SER DE HEIDEGGER E O BEM VIVER ARISTOTÉLICO

Considerarei agora a minha segunda pergunta geral: saber se o interesse prático em determinar regras racionais do agir humano pode servir de horizonte para a compreensão e avaliação da fenomenologia heideggeriana do ser-o-aí (*Dasein*) humano. Não estou querendo negar o interesse em elaborar uma teoria satisfatória do agir racional. A pergunta que faço é se o projeto dessa teoria oferece um critério aceitável para julgar a correção ou mesmo a relevância de teses heideggerianas; se teríamos aqui um ponto de partida hermenêutico promissor para aprender algo com Heidegger de *Ser e tempo* sobre o existir humano. Não me parece. Nada daquilo que Heidegger tem a dizer sobre esse assunto cabe *dentro* de uma teoria da ação *tal como* a visada por Tugendhat.[102]

Pelo contrário, a fenomenologia heideggeriana do existir foi elaborada como desconstrução explícita das teorias da vida, em particular da concepção "voluntativa" da vida. Em 1922, num texto programático sobre a interpretação de Aristóteles, Heidegger propõe uma leitura do filósofo grego concebida precisamente como uma "*destruição* da facticidade".[103] Essa leitura deve partir do sentido fundamental da "mobilidade fáctica da vida" que é o cuidado (*Sorge*, *curare*). Isso significa que ela deve, por um lado, reconhecer a tendência fundamental dessa mobilidade para a queda tentadora, tranqüilizadora e alienadora nas ocupações e preocupações do mundo, apontando o caráter encobridor do cotidiano e de todo saber sobre a vida fáctica baseado na experiência contidiana; e, por outro lado, restabelecer a visibilidade da vida, no horizonte de uma temporalidade específica, explicitada a partir do fenômeno da antecipação da morte, constitutivo da facticidade, ou seja, a partir do movimento *contrário* ao da queda, sendo que, nesse "contra",

---

[102] Há vários anos, eu mesmo tentei mostrar que, em *Ser e tempo*, Heidegger estuda estruturas *a priori* do ser-no-mundo, do ser humano, que podem ser tomadas como o ponto de partida de uma fenomenologia do agir. Cf. Loparic 1982. Não tentei, no entanto, enquadrar a fenomenologia do ser-o-aí como tal numa teoria do agir, ainda menos, do agir "racional".

[103] No original: "*Destruktion der Faktizität*", cf. Heidegger 1989c, p. 245. Esse texto foi escrito em outono de 1922.

manifesta-se o "nada", o fato de que "a negação possui o primado originário sobre a posição".[104] A hermenêutica da facticidade de Heidegger está muito longe, portanto, de ser uma simples complementação da concepção de viver fundada em *frónesis*, exposta em *Ética a Nicômaco*. De resto, esse não é o livro fundamental de Aristóteles sobre a mobilidade da vida, mas a *Física*.[105] É precisamente esse fato que explica por que, já em Aristóteles, a esfera originária "da vivência e da atuação" começou a ser excluída da filosofia pela "metafísica do ser, naturalista e teórica".[106]

A relevância da interpretação metafísica do ser, como presença eterna, para a concepção grega e, em especial, aristotélica da existência humana é fortemente sublinhada, por exemplo, nas preleções sobre o *Sofista* de Platão, de 1924/25. A posição mais extrema dos gregos sobre o existir humano afirma um "modo de ser do homem, no qual ele tem a mais alta possibilidade, a de não ter um fim".[107] Essa posição decide sobre o sentido da ética. Diferentemente das éticas modernas, interessadas em atitudes (*Gesinnungen*) que determinam a ação e seus resultados, a ética dos gregos considera o existir humano "exclusivamente com respeito de sua possibilidade de ser como tal, onde nem as intenções nem o sucesso prático desempenham qualquer papel".[108]

---

[104] Cf. HEIDEGGER, 1989c, p. 240-245. No seu luminoso comentário sobre esse texto, Gadamer enfatiza que a releitura de Aristóteles proposta pelo jovem Heidegger era motivada pela busca "de uma interpretação adequada e de uma compreensão antropológica da consciência cristã", em oposição à compreensão favorecida pela escolástica medieval e a neo-escolástica do início do século XX (GADAMER, 1989, p. 228).

[105] Cf. HEIDEGGER, 1989c, p. 254. Para comentário, cf. Gadamer 1989, p. 231 e 233. Como é sabido, Heidegger nunca abandonará a tese de que a *Física* de Aristóteles é o livro fundamental (*Grundbuch*) da filosofia ocidental (cf., por exemplo, HEIDEGGER, 1958b, p. 242).

[106] Cf. HEIDEGGER, 1995a, p. 313.

[107] Cf. HEIDEGGER, 1992, p. 178. Esse ponto foi particularmente bem elucidado por Kisiel (1995). Kisiel desfaz vários outros ingredientes da lenda sobre o primeiro Heidegger, criada pelos testemunhos aceitos como corretos por falta de estudos históricos e filológicos sérios. Por exemplo, a suposta importância da dissertação de F. Brentano sobre "o múltiplo sentido do ente em Aristóteles" para o desenvolvimento do problema do ser em Heidegger.

[108] Cf. HEIDEGGER, 1992, p. 178.

O modelo *inicial* do existir humano considerado por Heidegger não é, de modo algum, a vida guiada por deliberação racional. Heidegger deixou-se orientar por dois outros paradigmas: a vida tal como exemplificada pelo cristianismo primitivo (Paulo de Tarso, Agostinho) e a mística medieval (Meister Eckhart).[109] O conceito central extraído por ele desses dois modelos é o da motivação ou espontaneidade primeira, pré-mundana, que, conforme expliquei anteriormente, não coincide com a "tendência motivada", isto é, a vida na sua concretude. Hoje se sabe que o conceito de "motivação tendente" é o primeiro passo em direção do conceito que se tornará central em toda a obra de Heidegger, o de ser-no-mundo.[110]

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

[109] HEIDEGGER, 1995a, Parte I e III. Heidegger tinha ainda em vista a vida como manifestação do Espírito vivo, no sentido de Hegel. Na conclusão do seu estudo sobre a doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus, Heidegger escreve dizendo que a "filosofia do Espírito vivo, do amor atuante, da devota intimidade com Deus", buscada por ele próprio, vê-se diante da tarefa fundamental de uma discussão com o sistema de Hegel, "a mais poderosa construção conceitual de uma visão histórica do mundo" (cf. HEIDEGGER, 1978, p. 410-411).

[110] Cf. KISIEL, 1995.

mundo e, em última instância, à circularidade do tempo originário como horizonte no qual algo (uma ação) é compreendido. A compreensão é circular porque o homem tem que existir na forma de um círculo de sentido no qual vai explicitando os sentidos particulares, responsabilizando-se pelos cuidados para com os entes no seu todo. Quem chama esse "círculo hermenêutico" de vicioso, observa Heidegger, demonstra uma "falta total de compreensão" do fenômeno de compreensão de si e do mundo que caracteriza o existir do ser humano.[111]

Um exemplo desse tipo de falta de compreensão é dado por Tugendhat. Tugendhat recusa terminantemente o método hermenêutico e nem ao menos pergunta o que Heidegger quer dizer quando fala em "sentido" de possibilidades de ser-no-mundo. Essas possibilidades não seriam outra coisa do que "capacidades de agir voluntariamente caso queiramos agir", a serem determinadas por uma razão externa à estrutura temporal circular do sentido (1979, p. 215-216). A determinação do agir voluntário tem o sentido de racionalização e nenhum outro. A "existência" heideggeriana é apenas um nome estranho para o meu ser prático-afetivo que se dá no tempo linear, já tematizado por Aristóteles.[112] Quando diz que "o que em última instância está em jogo para um ser humano é o seu próprio ser", Heidegger não faz mais do que retomar Aristóteles, segundo o qual "aquilo a que tende cada ser vivo é a sua vida, isto é, seu ser".[113] Em outras palavras, "o que todos queremos é viver e viver bem". Em resumo, a questão do ser de Heidegger não tem sentido ou deve ser entendida como um *adendo* a Aristóteles, no qual se enfatiza que "o viver bem" aristotélico deve ser remetido "à vida no seu todo". Mas isso, Tugendhat apressa-se a notar, já está contido na fala tradicional sobre a "felicidade".[114]

É sumamente problemática essa interpretação de que, em Heidegger, o que está mesmo em jogo para um ser humano é o

[111] Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 153.
[112] Ibid., p. 177, 189.
[113] Cf. TUGENDHAT, 1993, p. 143.
[114] Ibid., p. 244.

"bem viver" aristotélico. Em *Ser e tempo*, o ser humano existe no sentido específico de poder o (seu) não-ser e de transcender o seu ser-no-mundo concreto para o si-mesmo como fundamento lançado desse ser-no-mundo. Esse sentido do ser é rigorosamente distinguido do conceito aristotélico de "*eu zen*". Heidegger disse inúmeras vezes que não está fazendo uma "filosofia da vida".[115] A vida é um modo de ser próprio, somente acessível no *Dasein*. A estrutura da existência não deve ser confundida com um existencial derivado. Também o que é "bom" no viver, no sentido aristotélico, é um conceito derivado. O "bom" originário é a herança que nos provém da tradição e tem o sentido daquilo que favorece ou facilita o nosso ser-no-mundo. Essa facilitação não assegura a felicidade, pelo contrário, coloca-nos em situações finitas em que temos-que "lutar com o destino" da acontecência (história), tendo a responsabilidade de cuidar dos outros seres humanos que pertencem a nossas comunidades concretas.[116] O "bom" heideggeriano nada tem a ver, na origem, com a vida feliz (*eudaimonía*).

Se os termos "almejar" (*streben*) e "querer" (*wollen*) *não* são fundamentais em Heidegger, é porque a vida humana, na origem, não tem o sentido do agir voluntário e sim o sentido de tratar de dar conta do ter-que-ser. Dar conta desse tipo de solicitação pode tanto ser uma ação como uma poesia, um gesto ou um silêncio. Heidegger pergunta pelos modos do ser humano enquanto respostas à incitação pela diferença ontológica e à possibilidade de não-mais-estar-aí, e não enquanto ações que visam a realizar efeitos a fim de preservar a vida e garantir o bem-estar comum e individual. Essa última finalidade, por reduzir o homem a um ente caraterizado por necessidades vitais, é precisamente a que faz esquecer que a *urgência primária*, definitória do ser humano, é a de cuidar da verdade do ser à luz do poder não-ser. Não que essa urgência permaneça apenas no abstrato; pelo contrário, ela é tão "real" quanto qualquer uma das necessidades vitais e implica uma série de desafios igualmente "ônticos", singularizadores e

[115] Cf., por exemplo, HEIDEGGER, 1927, par. 10.

[116] Ibid., par. 74.

pessoais. A questão do sentido do ser não é uma questão de uso de palavras, mas um desafio concreto, o mais concreto de todos, que pode fazer, por exemplo, com que um ser humano se torne psicótico.[117] O ponto essencial é que ela não pode ser resolvida por meio de um agir que visa à preservação e bem-estar da espécie, mas tão-somente a partir da não-identidade consigo mesmo fundada na temporalidade específica do ser humano, algo desconhecido do senso comum e da metafísica, desde Aristóteles a Tugendhat.[118]

TUGENDHAT CORRIGINDO HEIDEGGER

Tendo embutido a hermenêutica heideggeriana numa problemática que lhe é estranha, mais ainda, numa problemática que distorce ou oculta as questões-guia de Heidegger, Tugendhat passa a fazer a limpeza do terreno por sua conta, eliminando tudo aquilo que não serve ao seu próprio programa de elaboração de uma teoria da práxis racional, inspirada em Aristóteles, a ser executado de acordo com a metodologia de Wittgenstein. Vejamos, em primeiro lugar, alguns exemplos dessa tentativa de "corrigir" *Ser e tempo* para, em seguida, examinar quais seriam os principais déficits do pensamento de Heidegger.

A principal tese corretiva de Tugendhat diz que Heidegger teria caído num erro "fatal" ao confundir a questão do sentido do termo "ser" com a questão do sentido do ser, formulada de maneira independente dos resultados da filosofia da linguagem. A primeira questão seria perfeitamente legítima, a segunda totalmente incompreensível.[119] Pois, argumenta Tugendhat, os clássicos da

[117] Cf. HEIDEGGER 1987b, p. 195-196, onde Heidegger discute a relação entre a interpelação do homem pelo sentido do ser e a esquizofrenia. A psicanálise de D. W. Winnicott é um magnífico comentário existencial- científico da tese existencial-ontológica de Heidegger.

[118] Nesse ponto também, Heidegger se aproxima de Kant, filósofo com o qual Tugendhat acredita ter, como sabemos, contas metodológicas e teóricas a acertar (cf. ainda TUGENDHAT, 1993, lição 7).

[119] A tese de que a pergunta heideggeriana pelo sentido do ser é sem sentido (*sinnlos*) é uma constante nos escritos de Tugendhat (cf., por exemplo, TUGENDHAT, 1991, p. 118).

filosofia analítica determinaram com clareza que o termo "ser" tem três sentidos: existência, predicação e identidade. Esses três sentidos são totalmente distintos entre si e excluem a possibilidade de formulação *da* questão *do* sentido do ser, como faz Heidegger.[120]

Com esse argumento, Tugendhat está forçando porta aberta. Os três sentidos do "é", explicitados, de resto, pela análise *lógica* da linguagem natural e não pela descrição do seu uso, dizem respeito ao que Heidegger chama "sentido do ser dos entes", não ao "sentido do ser". O quantificador existencial liga variáveis que percorrem o domínio de objetos do universo do discurso pressuposto, a predicação pressupõe o objeto a ser determinado e a identidade é tradicionalmente concebida como relação entre o objeto e ele mesmo. Nenhum desses sentidos tem qualquer coisa a ver com o sentido temporal da presença, isto é, com o sentido do ser. A tese de Heidegger de que o sentido do ser que domina toda a história da metafísica é o da presentidade (*Vorhandenheit*) não diz respeito aos sentidos de "é" quando usado nas proposições sobre *objetos* do mundo real do tipo considerado pelos lógicos.[121] Como foi visto anteriormente, Heidegger admite, de antemão, que os seus enunciados sobre o ser (como presentidade, como instrumentalidade, como existência) não são gramaticais na linguagem feita para falar dos entes. Para poder criticar Heidegger, Tugendhat teria que mostrar, mas não mostrou, que a linguagem objetificante é a única que pode "dizer algo", isto é, que o algo dito tem necessariamente de ser um "fato" do mundo.[122]

---

[120] Uma das últimas versões sobre esse ponto encontra-se em Tugendhat 1992, p. 116.

[121] Em diferentes ocasiões, Heidegger aponta para a tese de Kant, de que "ser" não é um predicado real de um ente, como um bom ponto de partida para entender a sua própria tese, de que não se pode falar do ser como se fosse um algo objetal.

[122] Heidegger deu vários exemplos onde o uso de "é" não cai em nenhuma das três categorias discriminadas pela análise lógica. Um deles ocorre no verso de Goethe: "*Über allen Gipfeln ist Ruh*", ("Sobre todos os cumes é [reina] a paz"), cf. Heidegger 1958a, p. 68. Outro, nos versos de Trakl: "*Es ist ein Licht, das der Wind ausgelöscht hat*" ("Há uma luz que o vento apagou") e "*Es ist ein Licht, das in meinem Mund erlöscht*" ("Há uma luz que se apaga na minha boca"). Aqui

Heidegger só estaria aprofundando esse seu erro quando sustenta que, além da existência humana, há outros dois sentidos do ser, característicos dos entes intramundanos, a instrumentalidade (*Zuhandenheit*) e a presentidade (*Vorhandenheit*). A afirmação heideggeriana de que o sentido do existir humano difere do de objetos da natureza não passaria de "excentricidade" teórica.[123] Por querer ser original e manter-se na oposição frontal à metafísica tradicional, Heidegger teria contrariado os "fatos lingüísticos", prejudicando seriamente a recepção do que há de válido na sua filosofia.[124]

Aqui, de novo, Tugendhat recorre antes à análise lógica da linguagem do que ao uso da linguagem. Ele tem razão em dizer que, do ponto de vista da semântica formal, tal como explicitada por Davidson, os elementos de um universo de discurso (as entidades admitidas na ontologia da linguagem natural) existem, todos eles, humanos ou não-humanos, instrumentos do quotidiano ou objetos da física, no mesmo sentido. Uma metafísica inteligível vai atribuir, sim, diz Davidson, um lugar central aos seres humanos (*people*), mas tão-somente enquanto falantes (*speakers*), "localizados no espaço e tempo públicos".[125] Davidson pressupõe, portanto, que o mundo em que vivem os seres humanos tem as mesmas caraterísticas ontológicas que o mundo em que subsistem objetos e ocorrem eventos: a mesma ordem espacial e temporal, a mesma conexão causal etc. Quem contestasse essa posição teria que fazer a afirmação, indefensável, segundo Davidson, da tese da pluralidade de esquemas conceituais, um valendo só para seres humanos e o outro (ou os outros), para os seres não-humanos.

---

o termo "*ist*", "é", deve ser tomado, diz Heidegger, como parte da expressão "*Es ist*" que tem o sentido "*Es gibt*", aparentado ao "*il y a*" do francês, tal como usado, por exemplo, por Rimbaud no verso: "*Il y a au bois un oiseau, son chant nous arrête et nous fait rougir*" ("Há no bosque um pássaro, seu canto nos cativa e nos faz enrubescer"). O ser *dado* no "*Es gibt*" ou no "*Il y a*" não tem o sentido de existência "objetiva" (cf. HEIDEGGER, 1969b, p. 42). A conclusão sugerida por esses exemplos é que as variáveis ligadas pelo quantificador existencial da lógica formal só podem abranger entes que existem no domínio de presentidades.

[123] Cf. TUGENDHAT, 1979, p. 185.

[124] Ibid., p. 173-174.

[125] Cf. DAVIDSON, 1985, p. 213.

Nesse ponto, portanto, Tugendhat se coloca do lado da tese da unicidade do sistema da ontologia formal, contra o segundo Wittgenstein, seguido de Kuhn, Rorty e outros, e bem entendido, contra o Heidegger de todas as fases. Não de trata de entrar no mérito da questão, mas tão-somente de fazer ver que a tese heideggeriana dos múltiplos sentidos do ser tem um paralelo na filosofia analítica que sustenta, em oposição à semântica formal uniesquemática e atemporal de Davidson, a pluralidade histórica dos esquemas conceituais nos quais interpretamos as nossas experiências e teorizamos sobre elas. Com efeito, a posição heideggeriana acarreta a existência de três modos categoriais, mutuamente *intraduzíveis,* de esquematizar conceitualmente os entes: 1) como existências, por meio de "existenciais", 2) como instrumentos, em termos de esquemas de serventia e do tempo-espaço do mundo à-mão, e 3) como presentidades, à luz de sistemas categoriais tradicionais. A diferença principal entre o pluralismo dos esquemas ontológicos do primeiro Heidegger e o dos de certos filósofos analíticos está no fato de ele conceber a pluralidade dos sentidos do ser como fundada nas modificações *a priori* da estrutura do horizonte do tempo (nos diferentes "modos de temporalização", *a priori* possíveis) enquanto aqueles filósofos vêem nessa pluralidade um simples fato empírico. É verdade que o segundo Heidegger abandona o tempo como horizonte fixo, atemporal, do sentido do ser. Mas ele jamais cai no empirismo ou pragmatismo, pois preserva a idéia de um espaço "*a priori*" de doação do sentido.

Respeitada essa diferença, a doutrina heideggeriana final da multiplicidade das "estampas" (*Prägungen*) da presentidade propriamente dita – isto é, do ser tal como interpretado pela metafísica – apresenta paralelos notáveis com a tese da mudança revolucionária de paradigmas coletivamente compartilhados nas ciências, e mesmo em outras disciplinas (filosofia e literatura, por exemplo), tese defendida exemplarmente por Kuhn, mas também, antes e depois dele, por uma série de filósofos e historiadores.[126] Um dos paralelos diz respeito ao conceito de verdade. Enquanto

[126] Aqui se afirmou apenas o paralelo, e não a identidade das posições de Heidegger e Kuhn, com o intuito de ilustrar a possibilidade de um uso construtivo da

Davidson afirma que a imagem do mundo embutida na linguagem (nas linguagens) que compartilhamos é, nos seus traços amplos, verdadeira, no sentido correspondencial (tarskiano), os filósofos pluralistas da ciência só admitem que se fale em verdade interna a um esquema conceitual. A idéia de um progresso científico em direção de uma imagem mais amplamente verdadeira do mundo, ainda cara a Davidson, é substituída pela tese de progresso científico e cultural por via de mudanças revolucionárias de paradigmas, não conservadoras nem da verdade correspondencial nem mesmo dos critérios de verdade. Creio que, nesse ponto, a posição de Kuhn se aproxima da de Heidegger quando este afirma que a verdade do ser acontece e que essa acontecência primordial implica a modificação de condições *a priori* de verdade de enunciados ônticos (empíricos). Em Heidegger, a verdade, assim como o ser, se diz de diferentes maneiras.

Poder-se-ia chegar a esse mesmo resultado seguindo a regra wittgensteiniana de descrever o uso do verbo "ser" na linguagem quotidiana. Em certos casos relevantes, essa palavra não é usada no mesmo sentido com seres humanos, com certos "objetos" muito próximos, e com objetos externos. Outros autores deram passos na mesma direção. O psicanalista Winnicott dirá, por exemplo, que o bebê humano cuida da continuidade do seu ser (*being*) e que, aqui, o termo "ser" não tem o sentido de "realidade externa". A razão é que a realidade externa winnicottiana (equivalente plausível para a presentidade de Heidegger) seja "criada" pelo bebê já "existente". Antes da criação da própria externalidade de objetos externos, objetivamente percebidos e compartilhados nas práticas públicas, o bebê humano tem a tarefa irrecusável de criar "objetos subjetivos", pessoais, que ainda não tenham natureza própria, nem sejam portadores de propriedades individuais que os tornem independentes, existentes "em si", "reais". Mas a realidade peculiar dos objetos subjetivos não é menos "efetiva" do que a de objetos externos. Pelo contrário, o ser humano só pode fazer sentido da realidade externa se antes sentir (*feel*) e, assim, experienciar a

filosofia analítica, negligenciado por Tugendhat, no diálogo com Heidegger. Esse paralelo foi documentado em Vietta 1989, p. 26-28.

presença confiável dos objetos subjetivos.[127] Esse exemplo mostra que na vida humana a "questão do ser" tem uma concretude já anunciada na tese heideggeriana de que a distinção *ôntica* do *Dasein* é a de ser *ontológico*, permanecendo, porém, incompreensível para quem se entrincheirar na semântica formal da palavra "ser".

Considerarei agora algumas outras correções propostas por Tugendhat. Nas expressões heideggerianas, tais como "adiante-de-si-mesmo", "escolher a si-mesmo", "o si-mesmo próprio" etc., estaria ocorrendo um duplo erro no uso do pronome reflexivo "si mesmo": algumas vezes, esse pronome é empregado indevidamente fora de contexto, e, outras vezes, incorretamente transformado em substantivo. O "si-mesmo", assim como o "*Dasein*", seriam simples preciosismos para o termo "pessoa" e não conseguiriam desfazer a identificação da existência com a substância, consagrada pela tradição.[128] De novo, o mesmo padrão de argumentação já assinalado: Heidegger comete erros lingüísticos, Tugendhat os corrige e o senso comum da filosofia fica vindicado. Em nenhum momento Tugendhat se debruça sobre a tentativa de Heidegger de expressar, usando o termo "*das Selbst*", o si-mesmo, o fenômeno descomunal de *transcendência*, o fato de a nossa identidade não consistir num subsistir idêntico a si mesmo, mas precisamente na possibilidade de cada um de nós ser diferente de si mesmo no sentido radical de ser aquele que ultrapassa todas as determinações (realidades) ônticas e pode até não mais existir.

Em Heidegger, o ser humano é o "aí" (*das Da*) ou a "abertura" (*Erschlossenheit*) da manifestação de todos os entes. Que pensa Tugendhat sobre o assunto? Ele diz entender (e aceitar) as razões pelas quais Heidegger criticou a consciência intencional de Husserl: por certo, o homem é um ente cujo modo de ser não se reduz a uma relação de objeto. É correto dizer, com Heidegger, que o homem é uma abertura, mas tão-somente se isso significar que o "correlato primário" dessa não é este ou aquele objeto, mas

---

[127] Sobre esse tema, cf. LOPARIC, 1995b.

[128] Cf. TUGENDHAT, 1979, p. 233.

"os entes no seu todo".[129] Se estivesse escrevendo em inglês (*sic*), Heidegger poderia ter evitado usar o termo "abertura", dificilmente compreensível. Ele poderia ter empregado, por exemplo, a palavra "*awareness*".[130]

Essa proposta ortofásica de Tugendhat surpreende sob vários aspectos. O termo "*awareness*", emprestado ao senso comum inglês, pertence ao campo semântico de "consciência", termo que, na filosofia moderna, designa o modo de acesso ao mundo, a si mesmo, aos outros e às coisas, cujo significado foi determinado, de maneira paradigmática, por Descartes. A abertura de Heidegger representa a tentativa de ultrapassar definitivamente a consciência *nessa função*. Não se trata apenas de admitir que o homem é um ser aberto aos entes no seu todo, tomados como objetos, mas de deixar claro que ele existe como espaço-tempo de manifestação dos entes no seu todo, onde os entes *não* têm, ainda, o sentido de objetos da atitude teórica. Aqui, "os entes no seu todo" não devem ser pensados como "correlato noemático" da abertura, mas como aquilo cuja *manifestação* é possibilitada por um modo de ser *a priori* possibilitador.[131] Querendo entender Heidegger a partir do senso comum inglês, Tugendhat perdeu de vista uma das principais descobertas fenomenológicas do pensador alemão: a condição do ser humano de ser o aí da passagem do não-ser ao ser dos entes no seu todo.[132]

O tempo extático, intimamente ligado, em Heidegger, ao problema do si-mesmo próprio e à abertura, tampouco apresentaria, segundo Tugendhat, qualquer inovação teórica. O filósofo inglês Stuart Hampshire teria mostrado conclusivamente que o fenômeno de "adiante-de-si" (*das Sich-vorweg*) pode ser perfeitamente bem

---

[129] Ibid., p. 198.

[130] Ibid., p. 171.

[131] O que Tugendhat tem em vista parece ser o mundo 1 de *Ser e tempo* ("mundo" usado como conceito ôntico para designar o todo dos entes meramente presentes no interior do mundo) e não o mundo 3 (o mundo onde a vida fáctica "vive" como tal). Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 64-65.

[132] Tugendhat tampouco deu qualquer atenção à tese heideggeriana de que a consciência intencional seja um fenômeno derivado da abertura do ser.

entendido a partir da unidade peculiar entre o agora e o logo em seguida, no decurso de uma ação.[133] Entretanto, não é fácil ver como seria possível aceitar uma tal interpretação se Heidegger afirma, *expressis verbis*, que o fenômeno do "adiante-de-si" não se mostra num agir qualquer, mas tão-somente num determinado modo de antecipação do futuro, a saber, no ser-para-a-morte, e que tal antecipação não tem o sentido de "em seguida" do tempo seqüencial. Essa é uma tese totalmente estranha ao referencial teórico em que foi escrita a teoria do agir de Hampshire. Como toda a tradição ocidental, o empirista Hampshire desconhece a existência do tempo originário de Heidegger e trabalha com o tempo linear, herança aristotélica desconstruída no final de *Ser e tempo* como exemplo do modo mais radical de esquecimento da diferença ontológica.[134]

Tugendhat dedica alguma atenção também aos modos concretos de ser-no-mundo, em particular, ao envolvimento disposicional (*Befindlichkeit*). Nesse ponto, também, Heidegger deveria ser endireitado recorrendo aos filósofos ingleses. Heidegger estaria cometendo o engano de não reconhecer que as disposições "afetivas" têm objetos intencionais. Anthony Kenny, um renomado seguidor de Wittgenstein, teria mostrado, de modo conclusivo, que ao conceito de afeto pertence o de "objeto intencional".[135] Além disso, Heidegger estaria errado quando afirma que as disposições têm um caráter cognitivo; que, por exemplo, o medo, e só ele, pode revelar o caráter ameaçador de um objeto. Nós podemos sem dúvida, sustenta Tugendhat, tomar algo como sendo ameaçador, sem, ao mesmo tempo, "sentir" qualquer medo. A fenomenologia heideggeriana dos envolvimentos disposicionais deveria portanto ser reescrita.

Que dizer? Observemos, de início, que ter medo, no sentido de Heidegger, nada tem a ver com "sentir" medo. Ter medo, na

---

[133] Cf. TUGENDHAT, 1979, p. 222.

[134] Uma exposição particularmente clara do conceito de tempo do primeiro Heidegger encontra-se em Heidegger (1995b).

[135] Cf. TUGENDHAT, 1979, p. 200.

origem, é um modo de estar no mundo e não do sentir. Uma pessoa pode ter medo ou comportar-se de maneira medrosa sem sentir nada. A constatação feita por Tugendhat que, em Heidegger, as disposições afetivas não têm necessariamente objetos é perfeitamente correta. A angústia, por exemplo, não tem objeto. Ela emerge, com efeito, diante do mundo, sendo que, nesse contexto, o termo "mundo" significa o todo de remissões instrumentais nas quais encontramos as coisas e não pode ser substituído pelo termo "objeto".[136] Aqui, Tugendhat corta o diálogo com o que há de mais inovador – muitos outros já o disseram – não somente no pensamento de Heidegger, mas no pensamento contemporâneo em geral. De resto, a teoria dos afetos de Kenny certamente não é consenso nas ciências humanas. Freud, por exemplo, trabalha com o conceito de angústia neurótica, isto é, angústia que surge diante das pulsões e não diante de "objetos" externos. Não objetal na origem, essa angústia pode, entretanto, ser encoberta pela angústia real diante de objetos, o que permite a formação de defesas "objetivas" (fobias, por exemplo).[137] A psicanálise atual vai mais longe ainda. O conceito de angústia impensável introduzido por Winnicott implica a existência de "afetos" que não têm objeto na origem e que tampouco podem ser encobertos por relações afetivas com objetos.[138] Por isso, a defesa típica contra angústias impensáveis não é nem pode ser o desafeto objetivo (intencional), e sim a cisão ou a desintegração do indivíduo, em resumo, a perda psicótica da própria capacidade de relacionamento com objetos.

As objeções de fatalismo e de decisionismo

Foi visto que Tugendhat interpreta as possibilidades concretas de ser-no-mundo como "capacidades de agir voluntário caso queiramos agir" no tempo linear, aristotélico, a serem determinadas por uma razão externa à estrutura temporal circular do sentido.[139]

[136] Cf. HEIDEGGER, 1927, par. 40.
[137] Cf. FREUD, 1926, apêndice B.
[138] Cf. WINNICOTT 1965, cap. 4.
[139] Cf. seção 9.

Tal manobra, explicitamente desautorizada por Heidegger, permite a Tugendhat "constatar" um primeiro grande déficit do pensamento heideggeriano: ausência de critérios racionais para escolher entre as possibilidades de agir. Heidegger se move "num círculo", sim, mas este círculo é vicioso: "por um lado, a escolha deve nos libertar do caráter acidental das possibilidades em que nos encontramos, por outro lado, ele [Heidegger] remete a escolha à historicidade, às possibilidades, na qual nos encontramos fatualmente". Na medida em que não se admite "qualquer fundamentação" da escolha entre as possibilidades, pratica-se "uma escolha irracional, no sentido exato dessa palavra".[140] Heidegger estaria dividido entre a escolha irracional das possibilidades (decisionismo vazio) e o relativismo histórico ou mesmo fatalismo (opções ditadas pelas possibilidades acidentais, dadas historicamente).

Mostrarei, em primeiro lugar, que essa objeção repousa no desconhecimento do círculo hermenêutico e violenta o sentido do ser-no-mundo originário. Farei ver, em segundo lugar, que Heidegger não exclui a possibilidade de o ser-no-mundo assumir o sentido *derivado* do agir voluntário e de ser determinado racionalmente. O seu ponto é outro, a saber: o ser-no-mundo não é, na origem, agir voluntário, e a questão da determinação racional desse modo de ser passa ao lado do problema originário de autodeterminação do existir humano.

Começarei pela objeção do *fatalismo*. Tugendhat a torna mais específica na seqüência do texto, quando afirma que, ao praticarmos escolhas irracionais, nós nos inclinamos a dizer: "foi escolhido, não foi eu quem escolheu" (p. 242). Ora, se há uma coisa que Heidegger não cansa de reafirmar é que todas as escolhas das possibilidades de ser-no-mundo são imputáveis, inapelavelmente, ao próprio *Dasein* como seu fundamento infundado. Heidegger reconhece, por certo, o poder do passado sobre a vida humana: essa deve todo o seu conteúdo fatual à *herança* que recebeu na hora de nascer e ao longo do seu acontecer no mundo. O ser-no-mundo é o seu passado. Assim mesmo, a nossa vida, no que diz respeito aos

[140] Cf. TUGENDHAT, 1979, p. 242.

nossos modos de ser-no-mundo, não é *determinada* pela história. Isso porque o poder do passado funda-se, em virtude da forma circular do *Dasein*, no modo como o ser-o-aí se abre para o futuro. À luz do êxtase do futuro, o acontecente humano pode decidir entre *dois caminhos* de vida: limitar-se a repetir as escolhas já feitas das possibilidades (permanecer na repetição monótona do decaimento) ou escolher a escolha dessas possibilidades (confirmar ou modificar os comportamentos herdados). Anteriormente à distinção entre a razão e a desrazão, a escolha de escolher implica que, em nenhum instante, podemos nos entregar à inércia do quotidiano e da tradição. Mais ainda: a voz da consciência responsabilizadora, devidamente compreendida, chama-nos para o segundo caminho, para a escolha da escolha. O modo próprio de nos relacionarmos com o passado é, portanto, a modificação apropriadora, ficando excluído que possamos nos permitir continuar existindo simplesmente tal como fomos pré-determinados (fatalismo) pelo passado.

O segundo caminho, mais difícil, pode *não* ser escolhido e pode mesmo ser preterido a favor do primeiro. Mas a sua não-escolha implica uma culpa/dívida para com a nossa possibilidade "mais própria", "estrutural", de transcendência e que, enquanto tal, não pode ser apagada por qualquer historicismo. O caminho da repetição do passado é, no essencial, apenas fuga para o passado, motivada pelo rechaço da relação com o futuro, relação que faz parte *a priori* da estrutura circular do ser humano, constitui o si-mesmo próprio e inclui, sempre também, a responsabilidade para com as escolhas feitas ou a fazer. É, portanto, impossível reconstruir o fatalismo no interior do círculo hermenêutico tal como pensado por Heidegger. O fatalismo só faz sentido se pressupusermos, como faz Tugendhat, que a história do ser humano é uma história linear, que acontece num tempo também linear. No tempo circular do tipo heideggeriano, não é possível afirmar que o passado determina fatalmente o presente ou o futuro.

Excluído o fatalismo do círculo de sentido, será que esse leva ao *decisionismo* vazio (irracional) que permite fazer qualquer escolha? Tugendhat pensa que sim, pois, segundo ele, ao falar da "escolha da escolha" ou da "possibilidade de escolher as possibilidades" como

traço essencial da propriedade, Heidegger estaria dizendo que "somos livres" até mesmo "de sermos livres ou não".[141] A questão é saber se Heidegger admite como "autêntica" uma liberdade da não-liberdade.[142] Quando ouvimos a voz da consciência, assumimos a *responsabilidade originária* de sermos o horizonte no qual se decide o sentido da presença de todos os entes, bem como o sentido de nossos projetos concretos. Ou seja, a responsabilidade para com a manutenção da abertura da manifestação dos entes, transmitida pela voz, desdobra-se em *duas tarefas*, uma ontológica, para com os diferentes sentidos do ser, e uma ôntica, para com nossos modos de atuar.

Comecemos pela *primeira tarefa*, a de se ocupar dos diferentes sentidos da presença, a saber, da presença como existência, como instrumentalidade e como presentidade. Cada um desses modos é um *fenômeno ontológico legítimo*, analisável em seus momentos estruturais. Embora não diga respeito a um conteúdo ôntico, esse desdobramento da primeira responsabilidade está, portanto, longe de levar para o vazio. Além disso, visto que o compreender não é uma operação mental, mas um modo de ser-no-mundo, o reconhecimento de que os seres humanos são existências traz, em si, a responsabilidade concreta de deixar ser os outros *como* existências e relacionar-se com eles *como* existências. Esse *ter-que-deixar-ser* – versão heideggeriana desconstruída, formulada no nível *existencial-ontológico*, da obrigatoriedade pensada na metafísica em termos das regras da razão – tem a seguinte implicação *existencial-ôntica*: Você que está-aí no mundo tem-que-deixar-ser os outros *sempre* como existências e *nunca* como entes intramundanos.[143]

O que poderia ser chamado de "imperativo categórico" da ética originária de Heidegger, imposto aos seres humanos pela sua

---

[141] Ibid., p. 232.

[142] Essa mesma objeção foi dirigida a Tugendhat por Merker (1988, p. 209n).

[143] Essa obrigação pode ser vista como a forma heideggeriana, desconstruída, do imperativo categórico de Kant, que pede que tratemos a humanidade em nós mesmos e em outros seres humanos sempre como fim e nunca apenas como meio (cf. KANT, 1785, p. 66-67). Sobre esse ponto, cf. Heidegger (1982, parte II).

estrutura ontológica, tem um lado positivo e um negativo. Pelo seu lado positivo, essa injunção[144] nos *obriga* a tratar os outros como iguais a nós mesmos por compartilharem conosco o mesmo destino extraordinário: o de terem-que-cuidar da diferença ontológica e de tudo que decorre desse chamamento, em particular, de serem fundamento nulo da manifestação dos entes no seu todo. É verdade que a regra de tratar os outros sempre também como existências é puramente "formal", no sentido de não ordenar ações concretas, quer no domínio instrumental, quer no de presentidades (objetidades). Ela é antes uma meta-injunção que determina o *tipo* de preocupação que devemos ter, qualquer que seja o contexto do nosso ser-no-mundo, para com outros seres humanos. A responsabilidade transmitida, tal como explicitada por Heidegger, impõe-nos um horizonte de sentido que exclui *a priori* – sem precisar recorrer à razão objetificante – qualquer decisionismo indiferentista relativamente aos seres humanos *enquanto seres humanos*.

Pelo lado negativo, o imperativo existencial-ontológico heideggeriano *proíbe* qualquer estar-no-mundo em que os outros são tratados *apenas* como meros instrumentos ou como meras presentidades (objetos). O que fica proibido não é essa ou aquela ação particular, mas um tipo de ação: o tratamento dos seres humanos como se existissem à maneira de coisas intramundanas. Daí se segue que a responsabilidade originária para com os outros, a preocupação, tem-que-*não*-ser ("*não* dever ser") determinada pela razão instrumental ou objetificante. O fundamento último dessa resposta é o seguinte: o ter-que-responder por tudo e por todos é, na origem, um encargo lançado e, por isso, *indecidível*. O esclarecimento racional, qualquer que seja – do "de onde", do "para onde" ou do "para que" do nosso ter-que – é sempre uma "falsificação dos fenômenos".[145] A responsabilidade originária desconstruída consiste no chamamento silencioso, não-verbal, da voz da consciência para que assumamos o fato da responsabilidade pelo sentido do ser dos outros seres humanos, que se desdobra nas responsabilidades para com o nosso atuar. Esse desdobramento não pode ser determinado

[144] Evito o uso da palavra "regra" por ser carregada de conotações objetificantes.
[145] Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 136.

nem pelas circunstâncias em que estamos, nem pela razão forte do tipo kantiano, nem, menos ainda, pela suposta racionalidade dos grupos de peritos nas questões do bem e do mal, preconizada por Tugendhat. A responsabilidade existencial-ôntica primeira para com outros não exige, nem mesmo admite, ser complementada pelas leis racionais. Na sua essência, o outro ser humano não é uma peça do mesmo e único domínio do real objetificado. Ele é alguém que temos-que deixar ser e por quem temos-que nos preocupar de maneira irremissivelmente "pessoal".

A resolução da *segunda tarefa* em que se desdobra a responsabilidade originária – a de escolher as possibilidades ônticas, concretas, do nosso ser-no-mundo no círculo de sentido – tampouco cai no decisionismo vazio. No círculo da compreensão originária, as decisões concretas sobre o futuro são feitas 1) à luz do sentido do ser dos seres humanos, previamente elaborado; 2) em virtude da nossa liberdade de projetar alternativas, garantida pela transcendência; 3) com fundamento no que aconteceu conosco, ao longo da nossa história; 4) no horizonte da estrutura teleológica das situações vividas, em particular, as conexões instrumentais, nas quais temos que cuidar dos outros. As modificações das nossas vidas feitas *nesse contexto* não podem ser ditas vazias, pois incluem nossos envolvimentos herdados do passado, as circunstâncias e os contextos instrumentais do presente, bem como os nossos projetos de ser-aí, que implicam a solicitude com outros seres humanos.

A responsabilidade originária que temos para com outros como existências nas relações de proximidade não exclui, pelo contrário, acentua a nossa responsabilidade para com o *atuar instrumental,* baseado no sentido do ser projetado como instrumentalidade. A ocupação com as coisas intramundanas recebe as suas determinações das circunstâncias concretas em que vivemos, dirigida pela circunspecção que se move nas conexões instrumentais. "A *decisão* [*Entschluss*] não se retrai diante da 'realidade'", escreve Heidegger, "pelo contrário, descobre em primeira instância aquilo que é fatualmente possível".[146] Não há,

[146] Ibid., p. 299 (itálicos meus).

portanto, como usar a teoria heideggeriana do sentido, explicitado no círculo hermenêutico do tempo originário, para concluir que a vida humana (em termos heideggerianos: o nosso ser-no-mundo na ocupação com as coisas e na preocupação com os outros) pode deixar de ser "exposta" e "remetida" aos significados ônticos. No contexto do atuar instrumental, os outros seres humanos são nossos parceiros e o nosso estar-com-outros é determinado pela estrutura motivacional da *situação* em que nos encontramos e na qual as coisas têm essas ou aquelas "serventias".

Poder-se-ia objetar, contudo, que a escolha de uma possibilidade feita nesse tipo de círculo do sentido carece de qualquer *critério,* justamente por ser motivada circularmente. Mesmo se a voz da consciência responsabilizadora nos impusesse uma compreensão ontológica do *Dasein* e nos livrasse do relativismo histórico, ela nos deixaria ainda sem qualquer regra "objetiva" do atuar.[147]

A resposta heideggeriana a essa objeção consiste em dizer que as nossas escolhas, motivadas pela solicitude para com os outros seres humanos compreendidos como existências, são feitas, não de acordo com as regras da razão objetificante, mas com base na reflexão (*Überlegung*), que "recebe a sua 'luz' do *a-fim-do-que* a ocupação como cuidado existe" (1927, p. 359). Ora, o a-fim-do-que de toda ocupação em que se desdobra o cuidado é *sempre também* o outro, visto que "ao ser do *Dasein*, que está em jogo na sua estrutura existencial-ontológica, pertence o ser-com [*Mitsein*]". "Enquanto ser-com", continua Heidegger, "o Dasein 'é', portanto, essencialmente a-fim-de-outros [*umwillen Anderer*]" (p. 123). Isso significa que nós existimos *precisando* deles e eles de nós.[148] Mesmo quando "nós não nos voltamos para os outros, pensando que não necessitamos deles ou que podemos passar sem

[147] Esse tipo de objeção encontra-se em Tugendhat (1979, p. 240).

[148] Numa conversa com o médico suíço M. Boss, em 1963, Heidegger afirmou: "O ser humano é essencialmente necessitado de ajuda [*hilfsbedürftig*], por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo" (HEIDEGGER, 1987b, p. 202). Numa criança, a perda de si mesmo pode ser ocasionada, por exemplo, pela deficiência "do abrigo materno" (p. 254).

eles", nós existimos com eles (Ibid.). Essa abertura dos outros na *comunidade*, sustentada pelo a-fim-de-outros, é constitutiva da significância, isto é, a mundanidade do mundo. Sendo assim, "de início e de múltiplas maneiras, o *ser-com-outros solícito* no mesmo mundo *fundamenta-se exclusivamente* naquilo de que, existindo dessa maneira, nós nos *ocupamos em comum*" (p. 122, itálicos meus). Por exemplo, a ocupação "com a alimentação e o vestuário, os cuidados dispensados a um corpo doente é solicitude". Do mesmo modo, a previdência social, "enquanto instituição social fáctica fundamenta-se na estrutura ontológica do ser-com". No mais freqüente, a urgencialidade (*Dringlichkeit*) da solicitude é determinada pelos seus modos deficientes (p. 121). Há possibilidade, entretanto, de uma "solidariedade *autêntica*", que surge do "engajamento comum na mesma coisa a partir do Dasein genuinamente apropriado", o que "possibilita a verdadeira objetividade [*rechte Sachlichkeit*]" (p. 122).

Ainda que a posição heideggeriana sobre a escolha de possibilidades concretas de atuação para com outros devesse ser formulada de maneira mais precisa, a *direção geral* em que ela poderia ser explicitada está clara: *na vida cotidiana*, no domínio do estar-com-outros inicial e habitual, as "regras" para a nossa solicitude para com outros são ditadas diretamente do nosso a-fim-de-outros em situações concretas. A *necessidade* (*Bedürfnis*) que eles têm de nós e que nós temos deles manifesta-se concretamente e a nossa responsabilidade em responder a essa necessidade (assim como o nosso direito de pedir a ajuda dos outros) fundamenta-se num elemento essencial da nossa estrutura ontológica: a solicitude. *No domínio das relações de proximidade*, não precisamos de regras racionais adicionais. Mais ainda, a tentativa de impor tais regras constitui-se, do ponto de vista ontológico, num erro categorial, e, do ponto de vista ôntico, numa intromissão invasiva.[149]

---

[149] Essa linha de interpretação de Heidegger pode ser comparada com a tese de Winnicott de que uma mãe sabe naturalmente o que o seu bebê precisa. Esse saber "não pode ser aprendido nos livros" (Winnicott 1988a, p. 7; tr. p. 4). Segundo Winnicott, o conhecimento científico sobre bebês é um tipo de conhecimento totalmente distinto do conhecimento natural dos bebês pelas mães. Dirigindo-se a essas, eles escreve: "Aquilo que vocês fazem e sabem,

A responsabilidade originária para com outros seres humanos como existências não exclui, entretanto, as obrigações para com o *agir voluntário* no domínio das presentidades.[150] O outro, além de ser um Dasein e o a-fim-de-quem da minha ocupação com as coisas práticas, pode manifestar-se como *agente* que opera no mundo das meras presentidades, constituídas pela atitude teórica. Aqui, sim, é o lugar exato das decisões sobre os cursos da ação, baseadas na razão. O ser-junto teórico-objetificante tem o caráter de uma "presentificação peculiar" que fundamenta o conhecimento científico como tal. Esta distingue-se da presentificação "circunspecta" dos entes circundantes (instrumentos) pelo fato de atentar *tão-somente* para "o que está descoberto do que é meramente presente", isto é, do ente não mais circundante, e sim desmundanizado.[151] Uma vez constituído o horizonte da objetificação ou do "puro descobrir", mediante a desmundanização da presentificação dos entes, afirmar algo sobre algo significa deixar que o ente objetificado se mostre tal como ele é nele mesmo. A *tematização*, diz Heidegger, "objetiva deixar livre [*Freigabe*] o ente intramundano encontrado de tal forma que ele possa 'projetar-se em direção' do puro descobrir, isto é, possa tornar-se objeto [*Objekt*]".[152] O agir humano no âmbito das objetidades só será responsável se baseado no cálculo de danos e perdas que a realização ou supressão de objetos ou suas propriedades traz para outros seres humanos vistos como agentes racionais. Nesse contexto, o agir assume o caráter do *agir técnico*, e o nosso ser-com outros, um modo não menos particular: o de ser determinado pelas *regras* do mundo objetificado.[153]

Heidegger não fez qualquer contribuição significativa sobre esse último modo de ser-no-mundo, assim como não enriqueceu

---

simplesmente *pelo fato de serem mães de um bebê*, está tão distante daquilo que vocês sabem por terem aprendido quanto a costa leste da Inglaterra fica distante da costa oeste" (Ibid., p. 15; tr. p. 13, itálicos meus).

[150] Em *Ser e tempo*, o agir técnico é mencionado explicitamente uma só vez, na página 358.

[151] Ibid., p. 363. Já em 1919, Heidegger dizia que o ente objetificado não "mundeia" mais (cf. seção 4).

[152] Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 363.

[153] Ibid., p. 299 e 362-363, respectivamente.

em nada a ontologia da presentidade. Esse não foi o seu problema. Mesmo assim, Heidegger certamente não pode ser criticado de não tê-lo pensado, pois ele determinou claramente os horizontes de explicitação dos diferentes tipos de responsabilidade com outros, inclusive o do agir técnico, fundamentado na tematização de presentidades. Quanto às regras desse modo de atuar, Heidegger simplesmente remete ao racionalismo do tipo kantiano e às ciências positivas como fontes de regras técnico-pragmáticas possíveis.[154] Se isso é um déficit do pensamento heideggeriano na determinação do conceito de responsabilidade prática *objetiva*, ele não é maior que o da quase totalidade da filosofia contemporânea e Heidegger não teria, creio eu, nenhuma dificuldade em assumi-lo.[155] Contudo, Heidegger fez mais. Ele advertiu contra o erro de reduzir o conceito de responsabilidade à responsabilidade para com o agir voluntário e forneceu, como vimos, um ponto de partida para a elaboração de um conceito de responsabilidade para com o atuar *não técnico*.[156]

Esse resultado permite inverter as posições e propor uma crítica heideggeriana do racionalismo de Tugendhat. O projeto de entender as possibilidades de ser-no-mundo como capacidades de agir "voluntativo", fundamentado sobre fatos e valores, significa obliterar o sentido originário do *habitar* o mundo. Quando, em seguida, as capacidades de agir são entendidas como busca racional dos fins particulares sob o comando da razão, o ser-no-mundo é nivelado a qualquer outro processo objetificado. Na área de relações inter-humanas primeiras, *ainda não* objetificadas pela atitude

---

[154] Cf., em particular, o conceito kantiano de regra "pragmática" ou "técnica", introduzido a partir do conceito da lei empírica. Na segunda fase do seu pensamento, Heidegger levará em conta ainda Nietzsche e os seus próprios estudos sobre a instalação perseguidora das coisas, característica da técnica moderna.

[155] Um "déficit" semelhante observa-se no próprio Wittgenstein, em Carnap, no positivismo lógico em geral (com a exceção problemática de M. Schlick), em Husserl e em boa parte da fenomenologia, no existencialismo, em Sartre, em Levinas etc. A impressão que se tem é que a cobrança insistente a Heidegger de uma ética de regras do agir procede de motivos não exclusivamente intelectuais. Sobre possíveis motivos desse tipo, cf. Loparic 1990a.

[156] Cf. Hodge 1995, Olafson 1998.

teórica, não é apenas falso, é *irresponsável* tratar o outro ser humano como um fato ou um valor objetivo. A objetificação total da relação mãe-bebê, por exemplo, não é apenas um erro no tratamento do bebê. Essa atitude é, segundo D. W. Winnicott, uma "ofensa" ao bebê. O mesmo vale para a relação terapêutica: submeter o outro necessitado ao tratamento objetificante sem também cuidar dele como existência é irresponsável, ultrajante e não "ético", tomando esse termo no sentido desconstruído heideggeriano.

Responsabilidade e verdade

Depois de ter confundido o círculo hermenêutico com um círculo vicioso, Tugendhat propõe uma etiologia do vício heideggeriano. O mestre alemão desconheceria o verdadeiro problema de escolha das possibilidades de agir porque "nega que esta deve poder apoiar-se em fundamentos [*Begründung*], que ela se fundamenta na questão de verdade" (p. 243). Já em 1967, Tugendhat havia estabelecido uma conexão entre o decisionismo vazio de Heidegger e o seu conceito de verdade.[157] O conceito "crítico" de responsabilidade pressupõe, afirmava Tugendhat, o conceito crítico de verdade, isto é, de proposição evidenciável a partir do ente ele mesmo. Como Heidegger abandona o conceito de proposição empírica objetivamente evidente e o substitui pelo de proposição descobridora, o preço que tem que pagar é a perda da responsabilidade crítica: a escolha das possibilidades ônticas fica sem critérios. Sem o ponto de vista de verdade comprovável a partir do ente, a responsabilidade permanece "abstrata, sem dimensão de preenchimento, e por isso, insuportável".[158] Desse vazio existencial decorreria o decisionismo moral de Heidegger.[159]

Aqui, também, Tugendhat tem problemas filológicos com o texto heideggeriano. A situação é muito mais complexa do que a reconstituída por Tugendhat e contém os seguintes momentos. Primeiro, em Heidegger, a função *primária* de um enunciado

[157] Sobre esse ponto, cf. Gethmann 1989, p. 103 e ss.

[158] TUGENDHAT, 1967, p. 385.

[159] Ibid., p. 361.

ôntico, mundano, não é a de determinar um ente, mas a de revelar ou "descobrir" um ente no *contexto* de significações instrumentais, isto é, um instrumento.[160] Os enunciados ônticos descobridores dos instrumentos fundam-se em enunciados fenomenológicos *a priori*, que descrevem a estrutura da significância do mundo (a mundanidade) e que expressam suas condições de verdade ou falsidade.[161] Os instrumentos e suas serventias não são fatos brutos e sim coisas possibilitadas por nossos projetos livres, ainda que situados acontecencialmente, caídos, remetidos ao passado e, *nesse sentido*, "determinados". Nada, portanto, nessa teoria da verdade implica a possibilidade de decidirmos arbitrariamente o que os instrumentos são ou não são. Nenhum capricho existencial nosso pode transformar prato em xícara, mãe deprimida em mãe suficientemente boa, doença em saúde, tempestade num dia ensolarado, remédio ineficiente em eficiente, guerra em paz. Não há nada em Heidegger que possa nos desonerar de levar em conta os "dados" das nossas situações-problema, independentemente do fato de decidirmos sobre eles no interior do círculo do sentido ou por meio de cálculo objetificante.

Pode-se dizer que, no quadro da teoria indicial de linguagem de *Ser e tempo*, o conceito de enunciado ôntico *descobridor* desconstrói o conceito tradicional de enunciado "empírico". Mas esse último conceito não é simplesmente descartado. Pelo contrário, ele é preservado naquilo que lhe é próprio, isto é, como enunciado ôntico *determinante* (objetificante), forma proposicional cujas condições de verdade são definidas (apenas) no domínio de presentidades, constituído a partir do mundo que vivemos por transformação do sentido de ser dos entes intramundanos.[162] Em outras palavras, os enunciados ônticos objetificadores fundam-se nas condições de possibilidade *a priori*, com as explicitadas por Kant (princípios do entendimento), para um domínio engendrado pela mudança do conceito originário de mundanidade.[163]

---

[160] Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 218.

[161] Ibid., 223.

[162] Ibid., p. 363.

[163] Para todos esses pontos, cf. seção 3. Eles foram elaborados com clareza também em Dahlstrom 1994, p. 281-282.

Dito isso, surge a suspeita de que o decisionismo vazio ameaça muito mais a posição de Tugendhat do que a de Heidegger: o que é a exigência de racionalização não justificada senão o exemplo de uma *boa vontade* que Kant chamava de *quimérica*? Com efeito, o que significa dizer que as nossas decisões, acerca dos cursos de ação, "devem poder ser apoiadas em fundamentos", entenda-se, em fundamentos racionais? Que tipo de imperativo é esse? O modo de falar kantiano usado por Tugendhat parece sugerir que se trata de uma condição necessária para que as decisões sejam moralmente aceitáveis. Essa posição chama, entretanto, por vários esclarecimentos adicionais. Como é sabido, Kant está entre aqueles que reconheceram não haver regras racionais para a escolha da razão como fonte de regras práticas. A fim de evitar a objeção de que a moral racional é uma quimera (uma *petitio principii*), Kant viu-se obrigado a assegurar a "realidade objetiva prática" da exigência da racionalização do agir, isto é, da lei moral, pelo *fato da razão*, pela *consciência de que somos coagidos* por essa lei. Apel, inspirado em Kant e Heidegger, escolheu, conforme indiquei anteriormente, o caminho da pragmática lingüística transcendental. Ora, por tudo que sei, Tugendhat nunca conseguiu produzir ou identificar na literatura qualquer conjunto de regras ou de fatos que permitissem avaliar a exigência de que as nossas escolhas sejam fundadas racionalmente.[164] Ele escreve muitas vezes como se esse problema não existisse. Esse, de resto, é o caso de vários outros críticos que objetam, a Heidegger, o decisionismo: todos parecem dispostos a assinar cartas promissórias fundacionistas não-resgatáveis. O decisionismo desses objetores é mais pronunciado que o imputado a Heidegger, pois não lhes resta nem mesmo o recurso a regras que poderiam ser retiradas da estrutura das situações concretas.

Creio que Tugendhat ficou devendo esclarecimentos sobre mais dois pontos relacionados ao que acabo de mencionar. Primeiro, se entende que a vida humana *no seu todo* ou apenas uma

[164] Kant sabia muito bem da impossibilidade de fundamentar racionalmente a lei moral, isto é, a lei do agir racionalmente, razão pela qual acabou afirmando que a lei moral é imposta, como um fato, por um ditado da vontade, não por um argumento (LOPARIC, 1999b).

parte dela – neste segundo caso, que parte? – deveria ser submetida à regulamentação racional. Esse assunto torna-se crítico em vista da evidência crescente, na nossa época, de que existem domínios da vida (tais como relação mãe-bebê, amor, amizade, criação artística, relação terapêutica etc.) que, como tais, *não devem* ou, visto que isto de fato acontece de maneira progressiva, *não deveriam* ser racionalizadas. Segundo, já que pretende dialogar com Heidegger, Tugendhat haveria de tomar posição também sobre a tese do pensador da acontecência do ser de que o processo de racionalização objetificante, na sua forma tecnológica, afigura-se como perigo extremo para a própria essência dos seres humanos.[165]

A OBJEÇÃO DE AMORALISMO

Mas o déficit principal do pensamento de Heidegger, segundo Tugendhat, seria a ausência do conceito básico da filosofia clássica: o conceito de bem. Tradicionalmente, esse conceito abrangeria dois momentos: primeiro, a exigência do conhecimento de si mesmo (o *gnóthi seautón* dos sábios gregos), que é uma motivação básica do ser humano e, segundo, a pergunta se as hipóteses fatuais e valorativas se deixam fundamentar.[166] Como este último momento implica o conceito genuíno de verdade, Heidegger não pode ter o conceito de bem e, portanto, não pode nem mesmo formular o problema central da moral: que é o bem?[167]

Vejamos. É simplesmente incorreto dizer que falta, em Heidegger, o conceito do bem. Uma das teses centrais de Heidegger

---

[165] Em 1939, portanto, no apogeu do regime de Hitler, que visava a estabelecer uma dominação planejada do mundo, Heidegger escreveu: "Às vezes, parece como se a humanidade moderna estivesse correndo atrás da seguinte meta: *que o homem se produza tecnicamente a si mesmo*; caso se consiga isso, o homem terá feito ir a si mesmo, isto é, *a sua essência enquanto subjetividade*, pelos ares, onde o absoluto sem-sentido vale como o único 'sentido' e a manutenção desse valer aparece como a 'dominação' do homem sobre o globo terrestre" (HEIDEGGER, 1958b, p. 257).

[166] Cf. TUGENDHAT, 1979, p. 240.

[167] Esse argumento é paralelo ao de 1967 pelo qual Tugendhat tenta provar o decisionismo de Heidegger na teoria moral.

diz que "o ser devedor/culpado é a condição de possibilidade para o 'bem' e o 'mal' morais, isto é, para a moralidade em geral e suas formulações fatualmente possíveis".[168] Além disso, Heidegger não discorda da primeira tese de Tugendhat, de que o conceito de bem pressupõe e mesmo exige o conhecimento de si. Tudo o que se lê em *Ser e tempo* sobre o bem e o mal decorre do "conhecimento" da estrutura do ser-o-aí. Heidegger insistiria ainda em enfatizar que esse autoconhecimento não é dado num ato de reflexão, mas tão-somente pela voz da consciência que nos chama para a nossa culpa/dívida por tudo e por todos, em última instância, para a nossa condição de sermos o aí onde se manifestam, em virtude do nosso deixar-ser prévio, os entes no seu todo. Ora, é justamente dessa nossa condição que Tugendhat não quer saber nada. Sendo assim, é sobre Tugendhat, e não sobre Heidegger, que deveria cair a suspeita de um déficit de autoconhecimento requerido para discutir os diferentes níveis do problema da responsabilidade humana.[169]

Não falta a Heidegger, portanto, o conceito "sumamente relevante" do bem. Mais ainda, Heidegger tem uma tese positiva explícita sobre o assunto: todo o "bem", diz ele, é herança e o caráter do "bem" reside na possibilitação da existência própria.[170] No texto de Heidegger, o termo "bem" vem entre aspas não para significar que não se está falando do verdadeiro bem, mas, ao contrário, para indicar que, na linguagem ordinária, essa palavra *não* tem *mais* o sentido originário e que este sentido verdadeiro, essencialmente temporal, foi esquecido pelo senso comum e pela filosofia tradicional. Não há aqui qualquer traço de déficit de reflexão, trata-se antes de um resultado, aliás, da maior importância, da desconstrução heideggeriana dos conceitos de bem e de mal

[168] Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 286.

[169] Creio que as até agora infrutíferas tentativas de Tugendhat de oferecer uma teoria de responsabilidade moral que pudesse totalmente dispensar Heidegger (e Kant) confirmam indiretamente essa conclusão. Suas repetidas "retratações" são provas suficientes das dificuldades às quais somos levados pela redução do método filosófico à análise da linguagem comum e a concepção da vida humana como um assunto de jogo de interesses que deve resultar em bem-estar, isto é, em lucros, estando, assim, em condições de pagar as suas contas.

[170] Ibid., p. 383.

morais. O bem é o que *possibilita* o existir na origem, o que *facilita* o surgimento de cada coisa, inclusive e mormente a inserção e a sustentação dos outros seres humanos como existências no mundo da experiência primeira, e não o que simplesmente preserva a vida ou garante o bem-estar.

Uma objeção final: não existiria, no pensamento de Heidegger, o conceito de teoria moral. Tugendhat não está errado em dizer que, em Heidegger, não há moral "se por moral entendermos aquelas normas, que dizem o que é errado eu fazer com respeito aos interesses dos outros".[171] Mas Tugendhat poderia ter acrescentado, para melhor orientar o seu leitor sobre as suas intenções críticas, que esse conceito de moral tampouco se encontra, por exemplo, em Kant. Assim como Heidegger, Kant também recusa chamar de "morais" as regras do agir que levam em conta "os interesses" dos outros. Tal moral reproduz a heteronomia do ser humano e continua empírica, sem jamais poder chegar a regras verdadeiramente universais. Em apoio a Heidegger, poder-se-ia acrescentar 1) que não existe nenhum uso público da palavra "bem" que fizesse autoridade universal: 2) que, pelo contrário, no mundo moderno, existem diferentes e mesmo mutuamente incompatíveis usos dessa palavra; 3) que, em todo caso, os pretensos peritos no uso do termo "bem" deveriam ser postos sob a suspeita de defenderem interesses grupais (por exemplo, dos mais fortes, ou, inversamente, dos mais fracos); 4) que os mesmos deveriam, ainda, ser postos sob a suspeita de refletirem apenas as preferências da época; 5) que, em resumo, a proposta de Tugendhat aproxima-se perigosamente da tentativa de apresentar como método filosófico a ditadura dos formadores da opinião pública.[172]

Partindo do pressuposto de que a filosofia da linguagem comum pode determinar as regras do uso tanto veritativo como normativo de palavras e, assim, do comportamento humano em todas as suas dimensões, Tugendhat se vê na impossibilidade de

---

[171] Cf. TUGENDHAT, 1979, p. 239.

[172] Os pontos (1) e (2) foram claramente estabelecidos por MacIntyre, no seu *After Virtue*. Sobre esse tema, cf. Loparic 1990a. A ditadura da mídia nas democracias modernas é tratada de modo convincente em Ginsberg (1986).

conceber qualquer conceito de responsabilidade *diferente* daquele que decorre desse tipo de regra. Por conseguinte, ele só pode admitir um *único* tipo de ética, a do agir racional com respeito aos fins básicos da vida objetificada. Que isso é um déficit teórico fica mostrado pela desconstrução heideggeriana dos conceitos fundamentais da filosofia prática tradicional. Na época da técnica em que vivemos, restringir a problemática da ética às questões de controle e de asseguramento dos comportamentos individuais e coletivos, isto é, não reconhecer a necessidade de uma *pluralidade de éticas*, conforme ensina Heidegger, equivale, em última instância, a achatar o ser humano a uma única dimensão, à das "instalações calculadas".[173] Tugendhat esqueceu o que o primeiro Wittgenstein ainda sabia muito bem e o que Heidegger nunca deixou de enfatizar: que assim como o "ser", o "bem" também "diz-se" em vários sentidos e de várias maneiras, algumas vezes verbalizando, outras vezes indo contra os limites da linguagem ou então calando.[174]

Tugendhat assimilando Heidegger

Apesar de todas as críticas que dirige a Heidegger, Tugendhat tenta "aprender" com ele sobre o problema do agir humano. Consideremos um exemplo. Heidegger teria feito uma descoberta importante ao insistir sobre o caráter "passivo" da vida humana. De que se trata? Daquilo que Heidegger corretamente chamou de *Faktizität der Überantwortung*, "facticidade da responsabilidade transmitida". Era de se esperar que, pelo menos neste caso, Tugendhat levantasse a pergunta se Heidegger teria mesmo perdido completamente de vista os problemas da ética. Pois não há como negar, de um ponto de vista meramente filológico, que o termo "*Überantwortung*" tenha um sentido "ético". Uma possibilidade hermenêutica que Tugendhat podia ter explorado é a seguinte: o propósito perseguido por Heidegger na sua fenomenologia do

[173] Essa frase expressa o sentido do ser dos entes no seu todo que, segundo Heidegger, prevalece na época da técnica.

[174] Sobre a pluralidade das éticas e o problema de sua reconciliação, cf. Loparic (1995a, cap. 9).

Dasein é desconstruir a metafísica, isto é, mostrar de que modo de ser e de que interesses do *Dasein* origina-se o pensamento do tipo metafísico. Como tradicionalmente a metafísica ou abrange ou fundamenta a ética, a hipótese natural é a de que Heidegger, ao propor a desconstrução da metafísica, inicia, ao mesmo tempo, a reconsideração desconstrutiva da ética tradicional. A expressão "facticidade da responsabilidade transmitida" poderia justamente ter sido escolhida para captar o sentido desconstruído do fenômeno comumente chamado de "responsabilidade".

A "hermenêutica" de Tugendhat é outra, baseada na tese, incorreta como já mostrei, de que, no essencial, Heidegger refaz Aristóteles. Ele se concentra exclusivamente sobre a "facticidade" da existência humana e omite "da responsabilidade transmitida". A "facticidade" podada é então interpretada como "lado passivo" da vida (*passivische Seite*), como a "necessidade prática" de existir, em contraposição ao aspecto ativista (*aktivische Seite*), à "possibilidade prática" de viver, ao "eu posso" agir, já elaborado por Aristóteles.[175] A existência ou o ser do homem de Heidegger deve ser entendido, Tugendhat insiste, como um caso particular da vida, que estruturalmente só pode ser entendida como atividade.[176] A existência é aquela forma das disposições de querer e de agir que cuida de si mesma, como já disse Aristóteles.[177] Devidamente corrigido, o ter-que-*ser* é o ter-que-*agir*, isto é, preservar a vida, fazer bem a si mesmo e aos outros. No essencial, Heidegger teria apenas acrescentado um complemento à tese aristotélica, complemento importante, sem dúvida, mas que não se constitui, como ele queria, numa tese ontológica radicalmente nova.

Vemos então o que Tugendhat "apreendeu": que a facticidade da vida humana deve ser separada da responsabilidade transmitida para com o sentido do ser e de outras responsabilidades (em particular, da responsabilidade fatual para com o deixar-ser os outros) e, em seguida, assimilada à estrutura da vida caracterizada

---

[175] Cf. TUGENDHAT, 1979, p. 179, 204.

[176] Ibid., p. 212.

[177] Ibid., p. 178.

pelo ter-que-agir, aristotélico-iluminista. Com isso, o fenômeno de lançamento ao mundo, que se manifesta como o *Faktum* da responsabilidade para com a diferença ontológica e os seus desdobramentos, ficaram descaracterizados e reduzidos à mera necessidade prática, a um aspecto da natureza afetivo-volitiva do ser humano. Mais uma vez, Tugendhat erra o alvo e confunde os *níveis* do problema. Em Heidegger, as necessidades de agir não são assunto da responsabilidade originária, mas modos urgenciais *derivados* do ter-que-ser constitutivo do existir humano.[178] O homem não é definido pelas premências empíricas, mas por meio de uma urgência que possibilita *a priori* todos os outros aspectos urgenciais da vida humana. Se Heidegger evita o termo agir (*handeln*) não é porque queira escamotear as suas fontes aristotélicas, mas porque o cuidado para com o sentido do ser nos responsabiliza tanto pela atividade da intervenção como pela passividade da resistência. No contexto da analítica existencial, não é preciso exigir que o agir humano se torne responsável, pois, na origem, ele é exigido, como tal, pela responsabilidade originária transferida. Como era de se prever, a tentativa de Tugendhat de assimilar Heidegger é tão mal sucedida quanto suas críticas. O que ele assimila é tão seletivo, fragmentado ou mesmo trivial como o que ele rejeita.

Observação final: como (não) ler Heidegger

Termino por aqui os meus apontamentos sobre a recepção da analítica existencial de Heidegger feita por Tugendhat no quadro da metodologia lingüística e da teoria do agir racional com respeito a fins. Apesar de concederem a Heidegger o lugar especial entre os maiores pensadores do século, as análises de Tugendhat, tomadas em conjunto, revelam um esforço persistente de modificar o sentido e restringir o alcance do pensamento heideggeriano.[179] Posta na

[178] Obviamente, o que falta a Tugendhat é a interpretação correta do caráter sintético *a priori* do ter-que-ser originário, falta que resulta diretamente da sua recusa de todos os sentidos do *a priori* sintético e a sua substituição pelo *a priori* analítico.

[179] A tentativa de "urbanização da província heideggeriana", que permeia a obra de Tugendhat, lembra fortemente empresas semelhantes, não muito melhor

tesoura entre a filosofia prática do Aristóteles e a filosofia analítica do segundo Wittgenstein, usadas como pontos de referência disciplinadores e moralizadores, a hermenêutica heideggeriana do existir humano, concebida como resposta viva, circular, à verdade do ser, foi transformada num corpo mutilado e agonizante. A verdade linear extraída do primeiro Heidegger por meio desse ordálio é a trivialidade morta de um certo senso comum estéril. Embora Tugendhat possua um invejável domínio da literatura básica sobre a filosofia da linguagem, ele não leva em conta a perspectiva histórica sobre o assunto, razão pela qual lhe escapam diferenças entre os métodos usados em períodos sucessivos (entre os dois Wittgenstein, por exemplo) e a complexidade da problemática trabalhada. Tugendhat negligencia toda uma classe de problemas do existir humano reconhecidos pelos autores clássicos da área, como irredutíveis a perguntas e respostas lingüisticamente decidíveis, mas que nem por isso podem ser simplesmente descartados do horizonte do pensamento filosófico.[180] O que na história da filosofia analítica é um instrumento para fins específicos, cujo uso é cercado de incertezas e mesmo de paradoxos, torna-se, nas mãos de Tugendhat, um pau pra toda obra.

O reexame da obra de Heidegger à luz da filosofia analítica pode ser frutífero, desde que a filosofia analítica seja considerada no seu todo, em toda a sua história conhecida, que remonta, além de Frege, ao transcendentalismo de Kant, e que hoje tende a desembocar em dois de seus opostos, o pragmatismo sociológico e o

---

sucedidas mas muito mais politizadas, de certos membros da assim chamada Escola de Frankfurt (Adorno e Habermas, em particular).

[180] Conforme mostrei anteriormente, Tugendhat fecha os ouvidos para o que o primeiro Wittgenstein e Carnap têm a dizer sobre os "enigmas da vida", incluindo o da ética. Ele também se priva do acesso a todos aqueles autores que não pensam a relação ética em termos da práxis racionalizada (Levinas, Foucault), sem falar na dificuldade que teria, caso se dispusesse a dialogar com a melhor literatura do século sobre a condição humana (Pessoa, Eliot, Kafka, Beckett e Bernhard, por exemplo) ou a atribuir qualquer sentido aos discursos religiosos sobre o "vazio" das coisas deste mundo (budismo primitivo). Por fim, Tugendhat se proíbe, assim como boa parte da tradição da filosofia analítica, qualquer diálogo produtivo com a psicanálise contemporânea.

materialismo científico. Além disso, para que o pensamento sempre ressurgente e movediço[181] de Heidegger possa ser entendido e, em seguida, adequadamente apreciado nesse quadro, faz-se necessário tomar a sua obra também como um todo e atentar para os seus modos de pesquisar e dizer específicos, ouvi-lo atentamente e aceitar segui-lo na resolução dos problemas a que ele se propôs.[182] Entendo que uma forma ou outra desse último preceito deve estar entre as regras de qualquer diálogo inter-humano verdadeiro, quer na vida quotidiana quer na filosofia, aquele que respeita o que outro como tal tem a dizer, sem pretender ser apenas corretivo ou assimilativo.

Referências

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

APEL, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt /M: Suhrkamp, 1990.

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

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

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

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

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

DAVIDSON, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

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

---

[181] A epígrafe da Obra Completa de Heidegger diz: "*Wege – nicht Werke*" (Caminhos – não obras).

[182] Creio que se pode dizer, por analogia à queixa de Habermas contra a mutilação positivista da razão, que Tugendhat opera um decepamento lingüístico do pensamento de Heidegger.

DUMMETT, Michael. *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

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

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

FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia*. Gesammelte Werke, v. 14. Frankfurt/M: Fischer, 1926.

GADAMER, Hans-Georg. "Heideggers 'theologische' Jugendschrift". *Dilthey-Jahrbuch*, v. 6, p. 228-234, 1989.

GEBERT, Sigbert. *Negative Politik*. Berlin: Duncker & Humblot, 1992.

GETHMANN, Carl Friedrich. Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*. In: GETHMANN-SIEFERT, Annemarie; PÖGELLER, Otto (Org.) 1988, p. 140-176, 1988.

GETHMANN, Carl Friedrich. Heideggers Wahrheitsbegriff in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von 'Sein und Zeit'. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Org.). 1989, p. 101-30.

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

GINSBERG, Benjamin. *The Captive Public. How Mass Opinion Promotes State Power*. New York: Basic Books, 1986.

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

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

GUIGNON, Charles. Authenticity, Moral Values, and Psychotherapy. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge, 1993.

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

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

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Philosophie*. GA 27. Frankfurt/M: Klostermann, 1928-1929.

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Citado segundo a 4. ed. 1974. Frankfurt/M: Klostermann, 1929a.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen des Grundes*. Citado segundo a 5. ed. 1955. Frankfurt a/M: Klostermann. (Trad. em Heidegger 1979, p. 95-125) 1929b.

HEIDEGGER, Martin. *Was ist Metaphysik?* Citado segundo a 8. ed. 1960. Frankfurt/M: Klostermann. (Tr. em Heidegger 1979, p. 25-63.) 1929c.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA 31. Frankfurt/M: Klostermann, 1930.

HEIDEGGER, Martin. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen: Niemeyer, 1935.

HEIDEGGER, Martin. *Der Feldweg*. GA 13. Frankfurt/M, Klostermann, 1946.

HEIDEGGER, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*. Bern, Francke. (Tr. de *Carta sobre o 'humanismo'* em Heidegger 1979, p. 147-75.) 1947.

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.

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

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt/M: Klostermann, 1957b.

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske. (Trad. em Heidegger 1979, p. 177-202). 1957c.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer. (Tr.: *Introdução à metafísica*, de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1966.) 1958a.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen und Begriff der* Phýsis. *Aristoteles, Physik B, 1*. GA 9, p. 239-301, 1958b.

HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959a.

HEIDEGGER, Martin. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959b.

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

HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1961a.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, 2. v. Pfullingen: Neske, 1961b.

HEIDEGGER, Martin. *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske, 1962.

HEIDEGGER, Martin. *Kants These über das Sein*. 2. ed. Frankfurt/M: Klostermann. (Tr. em Heidegger 1979, p. 231-54.) 1963.

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

HEIDEGGER, Martin. Zeit und Sein. In: Heidegger 1969a, p. 1-25. (Tr. em Heidegger 1979, p. 255-71.) 1969b.

HEIDEGGER, Martin. Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'. In: Heidegger 1969a, p. 27-58. (Tr. em Heidegger 1979, p. 273-93.) 1969c.

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. ed. Frankfurt/M: Klostermann, 1973 [1929].

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt/M: Klostermann, 1975 [1927].

HEIDEGGER, Martin. O discurso dos 80 anos. *Revista de cultura Vozes*, LXXI, n. 4, p. 52-3, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. GA 1. 2. ed. Frankfurt/M: Klostermann, 1978 [1912-1916].

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril. (Coleção *Os pensadores*, tr. de Ernildo Stein.) 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA 31. Frankfurt/M: Klostermann, 1982 [1930].

HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. Frankfurt/M: Klostermann, 1987a [1919].

HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M: Klostermann, 1987b.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA 63. Frankfurt /M: Klostermann, 1988 [1923].

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt/M: Klostermann, 1989a [1936/38].

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt/M: Klostermann, 1989b.

HEIDEGGER, Martin. Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. *Dilthey-Jahrbuch*, v. 6, p. 235-69, 1989c.

HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. 2. ed. Frankfurt/M: Klostermann, 1990 [1928].

HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes*. GA 19. Frankfurt/M: Klostermann, 1992 [1924-1925].

HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 58. Frankfurt/M: Klostermann, 1993 [1919-1920].

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60. Frankfurt/M: Klostermann, 1995a [1919-1921].

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Niemeyer. (Trad. br.: "O conceito de tempo". *Cadernos de tradução*, n. 2, Departamento de Filosofia, USP, 1997), 1995b [1924].

HEIDEGGER, Martin. *Feldweg-Gespräche*. GA 77. Frankfurt/M: Klostermann, 1995c [1944-1945].

KAMPITS, Peter. Wittgenstein und Heidegger. Metaphysikkritik, Technikkritik, Ethik. In: Margreiter e Leidlmair (orgs.) 1991, p. 99-114, 1991.

HODGE, Joanna. *Heidegger and Ethics*. London: Routledge, 1995.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2. ed. (B). (Coleção Os pensadores, *Kant (I)*, tr. de Valério Rohden.) 1787.

KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. Weischedel, v. VI, p. 103 e ss., 1788.

KATZ, Jerrold J. *The Underlying Reality of Language*. New York: Harper, 1971.

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

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press, 1995.

KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. Den Haag: Nijhoff, 1971.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991 [1982].

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

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

LOPARIC, Zeljko. "Sobre o conceito de pesquisa em filosofia". *Cadernos de história e filosofia da ciência*, n. 5, p. 135-137, 1983.

LOPARIC, Zeljko. "Decidability and Cognitive Significance in Carnap". In: Gracia et al. (Org.). p. 313-37, 1984.

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

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

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

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. São Paulo, Educ. 2. ed. São Paulo: Editora Escuta, 1995a.

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

LOPARIC, Zeljko. Carnap e Heidegger sobre ao fim da metafísica. In: De Boni (Org.). 1996, p. 782-803, 1996a.

LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta pela técnica. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, v. 6, n. 2, p. 107-138, 1996b.

LOPARIC, Zeljko. O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999a.

LOPARIC, Zeljko. É dizível o inconsciente?. *Natureza humana*, v. 1, n. 2, p. 323-85, 1999b.

LOPARIC, Zeljko. Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein, em *Natureza humana*, v. 2, n. 1, p. 129-144, 2000.

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

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.

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

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

MARION, Jean-Luc. La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu. In: Kearney Richard e O'Leary, Joseph S. (Org.). 1980, p. 46-74, 1980.

MÖRCHEN, Hermann. Heideggers Satz: 'Sein' heisst 'An-wesen'. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (org.) 1989, p. 176-200, 1988.

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

MOYSE, Danielle. "La morale boulversée: la question de l'éthique chez Martin Heidegger". *Heidegger Studies*, v. 8, p. 103-121, 1992.

OLAFSON, Frederick. A. *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of* Mitsein. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

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

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

PRAUSS, Gerold. Heidegger und die praktische Philosophie. In: GETHMANN-SIEFERT, Annemarie; PÖGGELER, Otto (Org.). 1988, p. 177-90, 1988.

RHEES, Rush. Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics. *Philosophical Review*, v. 74, p. 17-26, 1965.

RORTY, Richard. Wittgenstein, Heidegger, and Language. In: Rorty 1991, p. 50-65, 1989.

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

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

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

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

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

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

TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.

TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1976.

TUGENDHAT, Ernst. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1979.

TUGENDHAT, Ernst. Heideggers Seinsfrage. In: Tugendhat 1992, p. 108-35, 1991.

TUGENDHAT, Ernst. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1992.

TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993.

TUGENDHAT, Ernst. *Dialog in Leticia*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997.

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

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Heidegger est-il 'idolâtre'? In: KEARNEY, Richard; O'LEARY, Joseph S. (Org.). p. 75-102, 1980.

WINNICOTT, Donald W. *Maturational Processes and Facilitating Environment*. London: Karnac Books, 1965.

WINNICOTT, Donald W. *Playing and Reality*. London: Penguin Books, 1971.

WINNICOTT, Donald W. *Babies and Their Mothers*. London: Free Association Books (Trad. br.: *Os bebês e suas mães*. São Paulo, Martins Fontes, 1988) 1988a.

WINNICOTT, Donald W. *Human Nature*. London: Free Association Books, 1988b.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul, 1961 (Trad. br. São Paulo, Edusp, 1993) 1921.

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

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Vermischte Bemerkungen*. In: Wittgenstein 1984, v. 8, 1977.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Werkausgabe*. 8 v. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Occasions, 1912-1951*. Indianapolis: Hackett, 1993.