



Heidegger, Jonas  
e Levinas

*Afonso Henrique Viera da Costa*  
*Helder Buenos A. de Carvalho*  
*Jorge L. Viesenteiner*  
*Nilo Ribeiro*  
*Paulo Afonso de Araújo*  
*Sandro Sena*  
*(Orgs.)*



# Heidegger, Jonas e Levinas

Affonso Henrique Viera da Costa

Helder Buenos A. de Carvalho

Jorge L. Viesenteiner

Nilo Ribeiro

Paulo Afonso de Araújo

Sandro Sena

(Orgs.)



# **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

## **Diretoria 2019-2020**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Vilmar Debona (UFMS)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **Diretoria 2017-2018**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Noéli Ramme (UERJ)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Cintia Vieira da Silva (UFOP)  
Monica Layola Stival (UFSCAR)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **Diretoria 2015-2016**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)  
Antônio Carlos dos Santos (UFS)  
André da Silva Porto (UFG)  
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)  
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)  
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Edgar da Rocha Marques (UERJ)  
Lia Levy (UFRGS)

**Diretoria 2013-2014**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Ethel Rocha (UFRJ)  
Gabriel Pancera (UFMG)  
Hélder Carvalho (UFPI)  
Lia Levy (UFRGS)  
Érico Andrade (UFPE)  
Delamar V. Dutra (UFSC)

**Diretoria 2011-2012**

Vinicius de Figueiredo (UFPR)  
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)  
Telma de Souza Birchall (UFMG)  
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)  
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)  
Darlei Dall'Agnol (UFSC)  
Daniel Omar Perez (PUC/PR)  
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

**Produção**

Antonio Florentino Neto

**Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro**

Jorge Luiz Viesenteiner

**Diagramação e produção gráfica**

Editora Phi

**Capa**

Adriano de Andrade

## **Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação**

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)  
Adriano Correia Silva (UFG)  
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)  
Agemir Bavaresco (PUCRS)  
Aldo Dinucci (UFS)  
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)  
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)  
Alfredo Storck (UFRGS)  
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)  
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)  
André Cressoni (UFG)  
André Leclerc (UnB)  
Antonio Carlos dos Santos (UFS)  
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)  
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)  
Arthur Araújo (UFES)  
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)  
Bento Prado Neto (UFSCAR)  
Breno Ricardo (UFMT)  
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)  
Celso Braidá (UFSC)  
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)  
Christian Hamm (UFMS)  
Christian Lindberg (UFS)  
Cicero Cunha Bezerra (UFS)  
Clademir Luis Araldi (UFPEL)  
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)  
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)  
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)  
Clóvis Brondani (UFFS)  
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)  
Cristiano Perius (UEM)  
Cristina Foroni (UFPR)  
Cristina Viana Meireles (UFAL)  
Daniel Omar Perez (UNICAMP)  
Daniel Pansarelli (UFABC)  
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)  
Eder Soares Santos (UEL)  
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)  
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)  
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)  
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)  
Evaldo Becker (UFS)  
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)  
Fátima Évora (UNICAMP)  
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)  
Filipe Campello (UFPE)  
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)  
Floriano Jonas Cesar (USJT)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Francisco Valdério (UEMA)  
Georgia Amitrano (UFU)  
Gisele Amaral (UFRN)  
Guido Imaguire (UFRJ)  
Gustavo Silvano Batista (UFPI)  
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)  
Henrique Cairus (UFRJ)  
Hugo F. de Araújo (UFC)  
Jacira de Freitas (UNIFESP)  
Jadir Antunes (UNIOESTE)  
Jelson Oliveira (PUCPR)  
João Carlos Salles (UFBA)  
Jorge Alberto Molina (UERGS)  
José Lourenço (UFSM)  
Júlia Sichieri Moura (UFSC)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lívia Guimarães (UFMG)  
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)  
Luciano Donizetti (UFJF)  
Ludovic Soutif (PUCRJ)  
Luís César G. Oliva (USP)  
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)  
Luiz Rohden (UNISINOS)  
Manoel Vasconcellos (UFPEL)  
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)  
Márcio Custódio (UNICAMP)  
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)  
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)  
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)  
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)  
Maria Cristina Müller (UEL)  
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)  
Mariana Cláudia Broens (UNESP)  
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)  
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Max R. Vicentini (UEM)  
Michela Bordignon (UFABC)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Nathalie Bressiani (UFABC)  
Nilo César B. Silva (UFCA)  
Nilo Ribeiro (FAJE)  
Patrícia Coradim Sita (UEM)  
Patrícia Kauark (UFMG)  
Patrick Pessoa (UFF)  
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)  
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)  
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)  
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)  
Peter Pál Pélbart (PUCSP)  
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)  
Renato Moscateli (UFG)  
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)  
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)  
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)  
Roberto Wu (UFSC)  
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Samir Haddad (UNIRIO)  
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)  
Sertório de A. Silva Neto (UFU)  
Silvana de Souza Ramos (USP)  
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)  
Sônia Campaner (PUCSP)  
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)  
Viviane M. Pereira (UECE)  
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)  
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

H465

Heidegger, Jonas e Levinas / Organização Affonso Henrique Viera da  
Costa...et al. -- São paulo: ANPOF, 2019.

243 p.

ISBN: 978-85-88072-83-1

Heidegger, Martin, 1889-1976.2. Filosofia alemã. I. Costa, A.H.V.da...  
et al II. Título

CDD 193

Índice para catálogo sistemático:

1. Heidegger, Martin, 1889-1976
2. Filosofia alemã
3. H. Jonas e E. Levinas



## **Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

## Sumário

Apresentação do GT Levinas	14
“Por que falar de pedras se o assunto é o homem?": Heidegger, Sloterdijk e o Antropoceno <i>Adalgisa Leão Ferreira</i>	16
Arte e civilização planetária cibernética <i>Afonso Henrique Vieira da Costa</i>	25
A análise da angústia como repetição rigorosa da <i>époché</i> husserliana em Heidegger <i>Alisson Matutino de Souza</i>	33
A <i>docta spes</i> de Ernst Bloch e o anti-utopismo de Hans Jonas <i>Antonio Valverde</i>	43
Emmanuel Lévinas e a <b>responsabilidade</b> como fundamento ético <i>Carla Larissa Almeida Dias</i>	59
O rosto que transmite atitude ética: Uma leitura levinasiana da alteridade <i>Douglas Silvino de Camargo</i>	66
O ensinamento em “questão”: Lévinas e a maiêutica socrática <i>Edvaldo Antonio de Melo</i> <i>Cristiane Pieterzack</i>	73
Vida e existência: Uma abordagem do corpo em Heidegger <i>Flávia Neves Ferreira</i> <i>Thiago Ehrenfried Nogueira</i>	83
As críticas de Hans Jonas ao projeto baconiano e ao utopismo subsistente no marxismo <i>Flávio José Moreira Gonçalves</i>	91
Compreensão <i>daseinsanalítica</i> da angústia: Ressonâncias e dissonâncias entre Heidegger e Boss <i>Giovani Augusto dos Santos</i> <i>Libanio Cardoso Neto</i>	100
<b>Verhaltenheit</b> : manifestação do “outro início” em Heidegger <i>Ibraim Vitor de Oliveira</i>	110

A interpretação ( <i>Auslegung</i> ) em Martin Heidegger: Entre o <i>logos</i> hermenêutico e o apofântico	119
<i>Igor Nunes Costa</i>	
Da produção do devir à execução do ser: A essência da técnica na metafísica aristotélica à luz de Heidegger	129
<i>Irlim Corrêa Lima Junior</i>	
A origem ontológica da negatividade e a voz da consciência como ponto de partida para a radicalização da metafísica	136
<i>João Evangelista Fernandes</i>	
Levinas, filósofo político	143
<i>Klinger Scoralick</i>	
A caminho da poesia em Martin Heidegger	150
<i>Leonardo Barbosa Rossato</i>	
Hans Jonas, cosmologia e criação	160
<i>Lilian Simone Godoy Fonseca</i>	
A arte como caminho para o desvelamento do ser em Martin Heidegger	170
<i>Luan Alves dos Santos Ribeiro</i>	
O παρά-δοξος da facticidade cristã e a abertura para o outro início	177
<i>Luismar Cardoso de Queiroz</i>	
Influências cristãs na compreensão heideggeriana de vida fática	182
<i>Marcelo Ribeiro da Silva</i>	
Martin Heidegger e a hermenêutica da facticidade	189
<i>Maria Lucivane de Oliveira Moraes</i>	
<i>Roberto S. Kahlmeyer-Mertens</i>	
Filosofia e Literatura. Em torno do quiasma ético na escritura de Levinas	198
<i>Nilo Ribeiro Junior</i>	
O estatuto fenomenológico do corpo animal (não-humano) a partir da ontologia da vida em Hans Jonas	207
<i>Pedro Augusto Jaras Malta</i>	
O existir como resposta ética: Um diálogo entre Nietzsche, Scheler e Levinas	213
<i>Pedro Paulo Rodrigues Santos</i>	
Entre a lide e o tributo: Prolegômenos de uma leitura jonasiana da vida e obra de Edmund Husserl	222
<i>Renzo Nery</i>	

Corporeidade e sexualidade em Heidegger <i>Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa</i>	230
A questão da autenticidade e da inautenticidade em <i>Ser e tempo</i> de Martin Heidegger <i>Vitor Dantas de Moraes</i>	238

## Apresentação do GT Levinas

Há de se destacar um *fato inédito* no contexto dos últimos anos com relação à reflexão filosófica em torno do pensamento de Emmanuel Lévinas, em terras brasileiras. Diz respeito ao deslocamento das discussões restritas ao ambiente acadêmico no embalo da novidade que a Ética radical trouxera para o cenário da filosofia ocidental como contraponto à Ontologia tida como filosofia primeira, para vislumbrar uma ampliação significativa do raio de ação dessa ótica da diferença para a abordagem das questões transversais relacionadas à vida contemporânea. Dentre alguns dos motivos, destaca-se o despertar para questões filosóficas eminentemente latino-americanas afins ao pensamento do autor bem como a percepção de uma interface quase natural que está a se processar entre a filosofia da alteridade e as outras áreas do saber em nosso ambiente cultural.

Assiste-se, pois, no cenário nacional, a um crescente interesse, não apenas das ciências humanas, mas das ciências jurídicas, biomédicas e das chamadas éticas práticas ligadas à educação, à saúde e às de políticas públicas em apropriar-se das contribuições da filosofia da alteridade para seu campo de ação. Enfim, se a Filosofia do Rosto mantém sua vitalidade não apenas nos tradicionais centros dedicados ao estudo do legado do autor, mas tem adquirido projeção em novos centros acadêmicos brasileiros que aderem a essa perspectiva ética, constata-se ainda, que esse *outro modo de pensar do outro* tem reverberado no espaço público para além do mero campo da Filosofia. Talvez por conta dos grandes desafios pelos quais atravessa a sociedade brasileira no tocante a emergência do outro.

Em função dessa constatação, vale ressaltar o papel preponderante exercido por *duas instâncias* de reflexão que ao mesmo tempo sinalizam para o surgimento de uma nova fase na recepção do pensamento levinasiano no Brasil. A primeira, ligada ao GT-Levinas da ANPOF que, evidentemente, continua a agregar um número expressivo de pesquisadores, professores, de mestrandos e doutorandos da área de Filosofia procedentes de várias universidades brasileiras. Nota-se que no fórum estritamente filosófico, novas veredas têm sido trilhadas no sentido de reorientar a investigação e a produção em torno da obra da maturidade: *Autrement qu'ètre* (1973) bem como da apropriação da publicação, nos últimos anos, dos três volumes dos *Escritos Inéditos-Levinas* (2010-2013). Em relação à primeira, evidencia-se um avanço significativo na recepção filosófica brasileira em torno das questões da Política, do Direito, da Religião, da Cultura, etc. uma vez que, especificamente, em *Autrement qu'ètre* o filósofo se debruçara sobre a viva a relação entre a *linguagem* pré-original da ética [do Rosto] e os *discursos* que se articulam em torno da *tradução* daquela e as respectivas exigências de se pensar *outramente dito* a relação Ética “e” Política. Em relação aos *Escritos Inéditos* há, naturalmente, um movimento de aproximação das novas temáticas que estão a ganhar notoriedade relacionadas à linguagem, à poética, à literatura e à história, até então desconhecidas do grande público e até mesmo dos filósofos, antes da renomada publicação.

Outra instância responsável pelos novos rumos do pensamento de Levinas se deve à consolidação do CEBEL – Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos – no cenário nacional. Criado na década de 1990 pelos estimados colegas da PUC-RS, pioneiros nos estudos filosóficos de Levinas no Brasil só, recentemente, o centro se tornou de fato uma Associação de reconhecimento civil. Graças a isso tem-se assistido ao nítido envolvimento

de novos pensadores advindos das áreas do Direito, da Literatura, da Comunicação Social e da Saúde Pública, notabilizada pelas intervenções, comunicações e produção intelectual bem como um grande afluxo de profissionais liberais interessados em apropriar-se da ótica da alteridade para seu campo de saber. Ao lado da ênfase na interface dos saberes em torno da questão da alteridade em território nacional, essa conjunção de esforços do GT/CEBEL se traduziu recentemente na organização e consecução do *III Seminário Internacional: Amor e Justiça. Ética e Política em Levinas* (2017) e do *IV Seminário: O Sentido do humano. Ética, Política e Direito em tempo de mutações* (2019). Como resultado desses eventos foram publicadas duas obras interdisciplinares de envergadura sobre o pensamento levinasiano contando com a contribuição de autores nacionais e internacionais de diversas áreas do saber.

Enfim, ao comemorar os quase 40 anos da chegada da filosofia levinasiana ao Brasil não se pode olvidar que a história dessa recepção já não se contenta com os estudos exegéticos da obra do autor nem em praticar a mera repetição de seu pensamento. Antes, nota-se um grande esforço em recriá-lo desde nosso contexto sócio-político-religioso-filosófico-cultural em que a alteridade e os rostos estão a deixar vestígios e indagações, dos quais sequer o filósofo franco-lituano ousaria desconsiderar uma vez sensível ao incessante *por-<sup>vir</sup>* de outrem e a um outro pensamento *outramente dito* para além-mar.

Nilo Ribeiro Junior – p/coordenação GT-Levinas

## “Por que falar de pedras se o assunto é o homem?": Heidegger, Sloterdijk e o Antropoceno

Adalgisa Leão Ferreira<sup>1</sup>

### Advento

Estava prevista para 2018 a formalização do processo de reconhecimento de que a Terra vive uma nova época geológica: o Antropoceno. Denominada a era dos seres humanos, tem como determinante que as transformações ambientais provocadas pela ação humana são tão intensas que já produziram marcas indeléveis no registro geológico do planeta, modificando o ritmo de desgaste de rochas e acúmulo de sedimentos da superfície dos continentes até o fundo dos oceanos.

O Antropoceno designaria uma nova experiência da temporalidade, na qual a diferença de magnitude entre a escala da história humana e as escalas cronológicas da biologia e das ciências geofísicas diminui dramaticamente: o ambiente mudando mais depressa que a sociedade.

O presente texto busca interrogar o célebre parágrafo 42 de *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, que versa sobre as formas de acesso ao mundo – a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo – precisamente no ponto em que Martin Heidegger não dá continuidade à análise: a condição sem-mundo (*weltlos*) da pedra. À primeira vista, o modo de ser das rochas não parece estar ligado por nenhum vínculo com o homem. No entanto, quando o próprio humano se torna uma força geológica, quando se inscreve no registro geológico do planeta, proporciona ver novas e outras possibilidades narrativas sobre o conceito de mundo e, conseqüentemente, de homem.

A construção do argumento se origina na provocação de Peter Sloterdijk quando afirma que o homem não descende do macaco, mas da pedra. É a pedra o verdadeiro início do processo de humanização e hominização, na medida em que seu uso inaugurou a prototécnica humana através da produção de sentido ontológico com efeitos no espaço aberto. É justamente o primeiro gesto do lançar da pedra que abre a clareira do ser antes de qualquer linguagem, de qualquer palavra articulada.

No limiar dessa nova ordem geológica, está em operação uma indeterminação entre mundo e ambiente, sujeito e objeto, natureza e cultura. A irrupção do conceito de Antropoceno implode o esquema teórico tradicional baseado nas três teses propostas por Heidegger, demonstrando a necessidade de se repensar a constelação formada pela tríade pedra-homem-mundo.

<sup>1</sup> Pedagoga. Doutorado em Educação; Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Educação; Dpto de Administração Escolar e Planejamento Educacional – DAEPE; (Professora Substituta)



## A clareira do ser ao alcance da própria mão

Para iniciar o debate, retomo a conferência *Regras para o parque humano*, proferida por Sloterdijk em 1999 e que suscitou calorosas repercussões no meio acadêmico e social alemão, com desdobramentos que se arrastam quase vinte anos depois.

Ao tratar de temas que envolviam as novas técnicas de manipulação genética através do que ele denominou de reforma das qualidades da espécie e da planificação explícita das características humanas<sup>2</sup>, Sloterdijk anunciava o surgimento de uma Antropotécnica, o que por sua vez, seria seu grande projeto de trabalho após a trilogia *Esferas*.

Para além de uma compilar um quadro que ronda o imaginário popularmente associado às técnicas de manipulação genética (clonagem, transgenia e eugenia), a conferência é de tom grave ao declarar a falência do humanismo, isto é, que o humanismo como ferramenta (mídia) de domesticação está obsoleto.

Ao estabelecer a sociedade como sociedade literária, que se reúne em torno de um cânone para ler e dar testemunho do amor à leitura, Sloterdijk localiza nesse ponto a origem do processo de humanização do ser humano na Antiguidade: a *humanitas* de Cícero se contrapondo à selvageria e brutalidade existentes nos espetáculos oriundos dos anfiteatros romanos.

Anfiteatro e livro coexistiam enquanto mídias, a tarefa do humanismo foi se tornar o grande responsável pelo desembrutecimento do ser humano, possibilitando a sua saída da animalidade. Isso porque o hábito da leitura era capaz de pacificar, domesticar e desenvolver a paciência, em oposição aos convulsivos divertimentos advindos dos estádios. Há no humanismo um esforço para reprimir e retrainir a animalidade/selvageria inerentes e latentes ao ser humano.

Acompanhar a história *desse* humanismo permite a Sloterdijk anunciar a crise final que o assola nos dias de hoje. Sobretudo porque o humanismo nacionalista – modelo que se impôs desde o século XIX – não foi capaz de retirar a humanidade de sua barbárie. Pelo contrário, deflagrou duas grandes guerras que dizimaram a Europa e que as repercussões para além do velho continente ressoaram nos processos imperialistas mundo afora, através da tomada de poder sobre todos os seres.

Se, em *Regras para o parque humano* (2000b), Martin Heidegger é um interlocutor privilegiado porque permite à Sloterdijk questionar o estatuto/qualidade ontológica hierárquica da humanidade frente ao animal, posto que para o filósofo da floresta negra não há nenhuma comunidade possível entre o animal e a essência do ser humano, é em *Weltfremdheit*<sup>3</sup>, texto publicado em 1993, que o questionamento acerca da relação entre os humanos e as pedras entra em cena. Ao pôr a questão que intitula o presente trabalho: “por que falar de pedras se o assunto é o homem?” Sloterdijk problematiza o modo de ser das

2 Aqui gostaria de fazer uma pequena digressão: no momento em que finalizo o presente texto, o mundo parece estar chocado com a divulgação da primeira manipulação genética em bebês. O que eram apenas “rumores” – um processo de manipulação dos genes humanos em curso na China – se confirmou quando o cientista He Jiankui anunciou o nascimento de duas irmãs gêmeas com um gene desativado para torná-las imunes à infecção pelo vírus da AIDS. Seus pares, como o pesquisador espanhol Lluís Montoliu, atesta que foi aberta uma caixa de Pandora, um gesto de irresponsabilidade colossal, porque não se trata de uma edição que busca a cura, mas uma melhoria genética. O passo seguinte? Uma eugenia total. O resultado atual? O mais provável, afirmam os especialistas, é que sejam meninas mosaico: com diferentes códigos genéticos em suas células. Essas mudanças genéticas por sua vez, serão transmitidas aos seus filhos e assim por diante. Com a modificação genética de bebês a China criou uma nova estirpe de humanos. O que em 1999 chocou a Europa em termos de hipótese através da conferência de Peter Sloterdijk, se tornou realidade mais cedo do que se imaginava.

3 Utilizo a versão em espanhol dessa obra: *Extranamiento del Mundo* (Espanha: Pre-Textos, 2008).

rochas, esse que também parece não estar unido por nenhum vínculo com o homem, tal como preconizado por Heidegger desde a década de 1930.

É justamente na preleção que se realizou em quatro partes na Universidade de Freiburg, no período de inverno 1929/30 e que ficou conhecida como *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão* que, no parágrafo 42, Heidegger elabora sua célebre tese acerca das formas de acesso ao mundo “Nós a fixamos através de três teses: 1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*.” (HEIDEGGER, 2011, p. 230).

É precisamente esse o ponto de clivagem: tanto da teoria heideggeriana quanto da problematização que aqui se pretende. A tríade animal-homem-mundo foi reiteradamente trabalhada e discutida dentro da filosofia (MUÑOZ PEREZ, 2013; RODRIGUES, 2009; CALARCO, 2008, dentre outros), ora através da diferença entre animais e homens (que depende da adequada compreensão de sua interpretação do fundamento do existir humano), ora na afirmação de que o animal é cativo de seu entorno (em relação ao qual suas ações são mediadas por puro instinto e outras vezes).

A tríade pedra-homem-mundo, no entanto, parece receber menos atenção da filosofia. Talvez porque desde a publicação de *A origem das espécies* por Darwin em 1859, o debate em torno da *humanidade* gire em torno de uma *qualidade ontológica* da qual animais e homens podem ou não partilhar em relação ao mundo, mas que mantém sempre o humano como eixo central. A pedra, claro, não tem lugar nesse debate.

Sloterdijk (2000a) então aposta que existe uma incompreensão ontológica acerca das funções e origens dos objetos técnicos, posto que são eles que permitem a saída da prisão fechada pela relação biologicamente determinada com o ambiente. A pedra será protagonista, no sentido estrito do termo.

Se há uma cena originária da clareira, na perspectiva de uma evolução, ela será construída por uma sequência de ações em que o pré-homem se utiliza de uma pedra. Faz em seguida, do objeto em sua mão, um uso que força os fenômenos do ambiente a ceder: tanto pelo lançar ao longe quanto pelos golpes em proximidade (JACQUES, 2007).

Mas a pedra é mais do que um instrumento, como pode parecer à primeira vista. O que Sloterdijk está enfatizando é que a pedra é uma técnica de ação à distância, porque emancipa o vivente do contato corporal com as presenças físicas do ambiente.

O homem não descende então nem do macaco, como acreditavam os darwinistas, nem do macaco como dissemos em jogos de linguagem dos surrealistas: ele descende da pedra, na medida em que consideramos que é o uso da pedra que inaugurou a protécnica humana (SLOTERDIJK, 2000a, p. 50).

Esta tese pode ser descrita como uma forma liminar de teoria, mas sobretudo a primeira produção com um escopo ontológico no sentido da produção de um efeito no espaço aberto. Abertura, sobretudo, à consciência de possibilidade de uma mudança, uma transformação do ambiente. Uma vez que a pedra foi lançada com uma intenção, uma vez que a pedra foi talhada com vistas a uma tarefa, o mundo não é mais o mesmo (MUSSI, 2007).

Aqui se exprime pela primeira vez o princípio da técnica: o fato de emancipar o ser vivente de contato corporal com as presenças físicas do ambiente. Ela permite ao homem em formação trocar o contato físico direto pelo contato com a pedra. [...] a técnica da pedra provoca uma evitação positiva, que se transforma em saber-fazer (SLOTTERDIJK, 2000a, p. 50).

Esse gesto fundador – que produz a distância, a clareira e o espaço livre – é, em sua origem a aventura humana, que se confunde a partir de então com a aventura técnica. O primeiro lançar de pedra, nos diz Sloterdijk, criou a famosa “clareira do ser” de Heidegger, antes mesmo de qualquer linguagem, de qualquer palavra articulada. Mostra que por esse discurso *tecnológico* é a técnica que revela desde o começo, o homem como homem.

É preciso então considerar a atividade técnica não como um objeto que nós podemos manipular de acordo com as nossas necessidades, mas como alguma coisa que constitui a nós-mesmos e nos situa no mundo: eis o núcleo duro do conceito de antropotécnica em Sloterdijk.

Essa assertiva alcança outras proporções ao consideramos que o homem é constitutivamente um resultado técnico. Isso porque essa narrativa rompe com o discurso majoritário que entrevê a palavra articulada e/ou a demarcação de fronteira entre ele mesmo e o mundo como o gesto fundador do gênero humano. Aqui é o lançar da pedra que tem centralidade, e assim, temos de admitir que esse gesto também é o gesto fundador da política.

### **Peter Sloterdijk e a Antropotécnica**

O conceito de antropotécnica se encontra no coração das reflexões de Sloterdijk sobre a humanidade do homem e o questionamento que faz acerca do conceito de humanismo em Heidegger.

O debate se faz importante porque o nosso futuro depende da próxima definição de humanidade que teremos/queremos, mas sobretudo porque revela o *pathos* do tempo presente: política, moral, liberdade, cientificidade, biologicamente... o léxico desliza da conceituação para a designação, demonstrando a precariedade simbólica da situação de nossa experiência de pensamento contemporânea.

A marcha irresistível e irrefreável do progresso técnico e das ciências modernas nos conduziu a um complexo processo de desumanização em escala global, à uma destruição fatal da biosfera. Humanismo e progresso técnico são então opostos e incompatíveis com as promessas advindas do pensamento filosófico do século XX.

Para superar essa oposição, Sloterdijk sugere o advento do conceito de antropotécnica como gesto síntese capaz de assumir a dimensão propriamente técnica da existência humana. Ao demarcar essa posição, faz um exame do estatuto do objeto, ou melhor, do empreendimento técnico.

Põe em evidência, com o conceito de antropotécnica, o fato fundamental de que o homem é produzido pelo homem, resultado de uma produção na qual ele é a todo momento sujeito e objeto (JACQUES, 2007), já que tudo no homem é construído e conservado pela marca de um trabalho humano. Sloterdijk (2000) menciona que para poder produzir, um ato deve ver diante de si uma abertura, um tipo de campo de ação ou uma janela na qual pode perceber uma transformação do ambiente como obra da própria ação. Essa abertura que é produzida pela técnica resulta prática insistente de lançar e friccionar a pedra.

A pedra como um instrumento encontrado para realizar a tríade lançamento-tiro-corte abre uma janela na qual as produções podem aparecer: nessa abertura a pedra se torna – para além do primeiro instrumento de produção produzido – a possibilidade de auto-reconhecimento do pré-homem como atirador, operador de golpe e ceifador. Nesse sentido ele já é desde o começo o co-produtor da clareira (SLOTTERDIJK, 2000).

Podemos então afirmar que essa possibilidade de maneabilidade, quer dizer, a clareira ao alcance da própria mão vem questionar o lugar da pedra. Isso porque, retomando a afirmação de Heidegger de que a pedra é *weltlos*, nos deparamos com o fato de que parece ser ainda conveniente que a pedra apenas *seja* enquanto o homem, e apenas ele, *exista*.

## O Antropoceno

Ainda que num primeiro momento a existência humana não esteja ligada por nenhum vínculo com as pedras como a filosofia ocidental quer acreditar, sabemos que os Egípcios se esforçaram pela incorporação dos homens às pedras através das pirâmides; que o destino de Sísifo foi atrelado a uma pedra ao ser condenado a repetir eternamente a tarefa de empurrá-la até o topo de uma montanha; que a Igreja Católica foi edificada sob uma *pedra humana* – São Pedro.

Especula-se que a Terra possui cerca de 4.5 bilhões de anos. Esse amplo intervalo temporal denominado *tempo geológico* é um campo em disputa dentro da academia, mas o fato de que as evidências da idade da Terra estão relacionadas com as rochas que formam a crosta terrestre parece ser ponto pacífico. As rochas têm papel central porque é através de sua idade (posto que não são todas dos mesmos períodos nem têm a mesma constituição) que, como páginas de uma longa e complexa história, temos o registro dos eventos que moldaram a Terra e a vida no passado. A determinação do cálculo desse tempo geológico é feita através da presença do isótopo de carbono ( $C^{14}$ )<sup>4</sup>.

O Holoceno é a época do período Quaternário, da era Cenozoica que se iniciou há cerca de 11,5 mil anos e se estendia até o presente. Nesse período, todas as formas de vida que conhecemos já estão presentes, com especial destaque para os seres humanos e a grande interferência que esses já conseguem ter sobre o ambiente.

O antropoceno, por sua vez, é a designação proposta pelo Nobel de química (1995) Paul Crutzen em um artigo com Eugene Stoermer (2000; 2002) para o que entendem ser uma nova era geológica do planeta, iniciada com a Revolução Industrial e intensificada com a 2ª Guerra Mundial. Ou seja, o antropoceno seria a época geológica atual, dominada pelo homem e que tem lugar após o Holoceno. Nesse sentido, o aberto do tempo presente é uma encruzilhada entre dois tempos geológicos, mas apenas no que concerne à determinação oficial por parte da academia, uma vez que as circunstâncias e a intensidade das ações humanas não são reversíveis.

O quadro é bastante complexo, pois à emergência de uma consciência “biosférica”, assistimos a dois processos distintos e complementares: de um lado, o discurso negacionista que se ampara no conceito de “guerra cultural”, que basicamente diz respeito à disputa narrativa entre os progressistas e conservadores principalmente sobre questões como evolucionismo, criacionismo e aquecimento global. O negacionismo do aquecimento global se tornou um item obrigatório no *check list* dos discursos conservadores dos Estados Unidos

4 A datação através do isótopo de carbono ( $C^{14}$ ) também é um tema em acirrada disputa no contexto acadêmico.

na esteira do mandato do presidente Donald Trump e, para 2019 e anos subsequentes já tem a sua versão tropical com a eleição de Jair Bolsonaro<sup>5</sup>.

Do outro lado, é justamente da floresta que vem o recado e o pensamento pleno de lucidez onírica, através da narrativa yanomani de Davi Kopenawa, tal como afirma Kelly Luciani.

O que o Davi nos oferece em termos de pensamento são as relações entre o conhecimento que deriva desses sonhos, esses aprendizados oníricos, e nossas formas de aprender e apreender o mundo através de um catálogo de relatos de tragédias que se repetem, em maior ou menor grau, em lugares diferentes, desde a conquista até nossos dias (2017, p. 5)

A teoria yanomani exposta na obra *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015) da qual Luciani faz referência, correlaciona fatores socioeconômicos mais amplos à uma teoria da história e dos motivos do mundo dos brancos que resulta em um anúncio profético dos *xapiri*<sup>6</sup>: o retorno ao cataclismo mítico da queda do céu que nos esmagará a todos, yanomamis e brancos, se estes não pararem de consumir a floresta e se não devolverem o petróleo, o ouro e os metais que Omama<sup>7</sup> sabiamente escondeu nas profundezas. Ao “cozinhar” tais materiais do subsolo em suas indústrias, os brancos estão queimando o peito do céu, espalhando mais fumaças epidêmicas dos *xawara*, tudo a fim de produzir as suas amadas *commodities* (KELLY LUCIANI, 2013). A queda do céu, esse fim de mundo previsto pelos xamãs yanomami, é o que nós estamos conhecendo como o antropoceno.

Sabemos que o fim do mundo é um tema aparentemente inesgotável e interminável – pelo menos até que ele aconteça – como nos provocam Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014) nas primeiras linhas de *Há mundo por vir?*. Se a ficção científica foi profícua ao longo do tempo em traduzir o imaginário das culturas humanas a respeito do tema, essas imagens ganharam vida a partir dos anos 1990 quando nos deparamos com o curso do regime termodinâmico do planeta.

Os materiais e análises sobre as causas (antrópicas) e as consequências (catastróficas) da “crise” planetária vêm se acumulando com extrema rapidez, mobilizando tanto a percepção popular, devidamente mediada pela mídia, quanto a reflexão acadêmica (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 11).

O que está em evidência é um processo de ruína da nossa civilização global em virtude da hegemonia incontestável da figura e da ação humana sobre o ambiente. O problema é que apesar da centralidade da catástrofe estar associada à presença e à ação humana, a queda do céu arrastará consigo parcelas consideráveis da população humana, mas a natureza desse colapso iminente – o próprio colapso da natureza, se me permito o trocadilho – atingirá a todos (entes e seres) sem exceção.

5 Na semana em que finalizo esse texto, os jornais têm como destaque a desistência do Brasil em sediar a COP-25 – como é chamada a Conferência do Clima da ONU – em novembro de 2019. Um mês após o pleito, o presidente eleito comunicou que o país desistiria de sediar o evento, citando como justificativas as “necessidades financeiras associadas à realização do evento” e o “processo de transição para a recém-eleita administração”. Na verdade, a decisão está afinada a política externa para o clima adotada pelo presidente norte americano, que Bolsonaro deseja mimetizar. O presidente eleito já manifestou a intenção, por exemplo, de que o Brasil também deixe o Acordo de Paris, um pacto assinado por 195 países para conter a emissão de gases agravantes do aquecimento global.

6 Em léxico bastante limitado, pode ser traduzido como “os espíritos da floresta”.

7 O antepassado originário: a criatura intermediária entre a natureza divina e humana, também responsável pela criação das regras sociais e culturais yanomami.

Isso porque a própria ideia de espécie humana está sendo interpelada pelo aprofundamento do quadro de aceleração da dominação humana e da exploração da natureza que provocou, para além das massas de miseráveis populações que (sobre)vivem nos guetos e lixões do “sistema mundo”, também

o desmatamento das florestas para utilizar as madeiras de lei, fazer carvão e ampliar as atividades da agricultura e da pecuária. Os aquíferos estão sendo utilizados em uma taxa maior do que a capacidade de recarga. Danificou os solos, ampliou as áreas desérticas. O sistema de produção e consumo que gera lixo, resíduos sólidos e poluição. Os aterros sanitários são fonte de propagação de doenças e de danos ambientais. Os oceanos tendem a ter mais plásticos poluidores do que peixes. Desaparecimento e riscos de extinção de espécies. Para buscar petróleo no fundo do subsolo, uso de gases que alteram a química da atmosfera. Aquecimento global, acidificação dos solos e das águas. Aumento do nível dos mares, ameaça a bilhões de pessoas que vivem ou dependem das áreas costeiras (ALVES, 2017).

A questão propriamente filosófica a ser aqui recolocada diz respeito ao conceito de humanidade: o problema da pertinência ou não de tal conceito para enquadrar a reflexão e a ação das coletividades políticas atualmente existentes frente à crise ambiental<sup>8</sup>.

Será mesmo possível e preferível continuar a falar e apostar em “ações humanas” no sentido empregado pelo humanismo vigente no século XIX e início do século XX, esse de caráter edificante? Se para com a própria humanidade ele já havia demonstrado a sua falência (exemplo a 2ª Guerra Mundial e do Holocausto), agora seu ocaso é reiterado pela matriz geopolítica de cunho climático e ambiental. Sem dúvida, uma sequência de efeitos perversos de retroalimentação que empurram a espécie para uma “violência lenta” – que ao que parece será cada vez menos lenta em seu curso, como também nos provocam Danowski e Viveiros de Castro – para uma experiência existencial politicamente sórdida, ao sabor do capitalismo mundial integrado.

### **Antropoceno e Memória**

O antropoceno pode então ser descrito como uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim de uma “epocalidade” enquanto tal no que concerne à espécie. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o antropoceno deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da terra (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014). Um presente sem por vir, como assinalou Gunter Anders, no qual a ausência de futuro já começou.

Sabendo que a Terra se desenvolveu em suas transições no tempo geológico através de quebra de simetria e interligada a subsistemas (rochas, água, ar, vida, etc.), podemos

8 Quando da comunicação do presente texto na sessão *Heidegger e a Questão da Técnica*, o professor Edgar Lyra Netto (PUC-RJ) fez questões muito pertinentes sobre o tema, em consonância com as críticas majoritárias a respeito da “virada ontológica” e sua recepção no campo filosófico. Gostaria aqui de incluir uma breve apreciação. Existe uma disputa interna ao campo no qual *correlacionismo* é o conceito molar. No entanto, é a partir dele que vislumbramos que o objetivo das “viradas” acaba sendo o mesmo, mas por estratégias diferentes: num primeiro caso, retirar a humanidade do centro do palco cosmológico por meio da demonstração de sua insignificância em relação a um absoluto inumano. Num segundo, colocar a humanidade em suspensão através da correlação hipostasiada: se absolutamente tudo é correlativo; se os animais, as plantas, os minerais e os fenômenos celestes também pensam e sentem; que centralidade teria o humano num universo assim considerado? Dois absolutos, dois esvaziamentos do antropocentrismo. Um por irrelevância da correlação, outro por inflacionamento da mesma.

acrescentar que cada um desses subsistemas contam com formas múltiplas e muito particulares de memória e que tem, sobretudo, memória a longo prazo<sup>9</sup>.

Como o conjunto de desenvolvimentos que chamamos de antropoceno se relaciona com isso? Essa foi a pergunta feita por Bronislaw Szerszynski na sua conferência no Colóquio Internacional *Os Mil Nomes de Gaia - do Antropoceno à Idade da Terra*, realizado no Rio de Janeiro em setembro de 2014.

O antropoceno é potencialmente um embaralhamento dos sistemas de memória da Terra, não apenas para os observadores, mas para a própria Terra, para que ela *esqueça o que sabe!* Esquecimento e memória também são temas caros a Heidegger (como ainda sabemos): em sua metafísica do *dasein* o filósofo alemão afirma que o homem vive a época do esquecimento da diferença entre ser e ente, diferença a partir da qual pode-se compreender o ser que ele mesmo é. A memória se configura então como uma chave, uma abertura ontológica que proporciona a recordação do ente<sup>10</sup>. Se a memória é o modo do *dasein* se relacionar com o ente, por extensão, podemos afirmar que esquecer é relacionar-se, porque associado às diferentes formas de recordar, existem diferentes formas de esquecer.

Será que o antropoceno apenas se insere na memória da Terra? Ou mudará a forma como a própria Terra se lembra? É importante ressaltar que o antropoceno tem a ver sobretudo com formas de esquecimento. Quando tratamos de sistemas ecológicos, limpar uma memória para que o sistema possa construir novas memórias é algo de suma importância. Espécies invasoras também podem trazer novas memórias para sistemas ecológicos. A destruição de modos particulares de auto-organização também vem para questionar a centralidade do estatuto ontológico hierárquico: se não houver mais humanos para ler um arquivo ou se a própria vida morrer (SZERSZYNSKI, 2014).

O aspecto mais intrigante acerca da experiência entre antropoceno, memória e formas de esquecimento está na perda da memória cultural – quando sistemas semióticos através dos quais os seres humanos e não-humanos lembram como interagir com cada uma das outras espécies são degradados.

Szerszynski (2014) se questiona se a Terra está esquecendo seu modo de lembrar para desenvolver novas formas de memórias. A minha hipótese é a de que talvez o antropoceno, mais do que um processo de esquecimento da memória semiótica da Terra seja, na verdade, um resgate de algo que o pensamento ocidental perdeu, a saber: que o estatuto de humano não é algo restrito a nós. Daí a falência do esquema explicativo heideggeriano de que “a pedra é sem mundo”, posto que já está em curso uma indeterminação entre mundo-ambiente, sujeito-objeto, natureza-cultura, humano-não humano.

### Referências bibliográficas:

- ALVES, José Eustáquio Diniz. *Antropoceno: a força destruidora de uma espécie*. Instituto Humanitas Unissinos, 2017. Disponível em <<http://www.ihu.unissinos.br/78-noticias/564316-antropoceno-a-forca-destruidora-de-uma-especie>>. Acesso em 13 de fevereiro de 2017.
- CALARCO, Mathew. *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida*. Columbia: University Press, 2008.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Cultura e Bárbarie/Instituto Sociambiental, Florianópolis, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- JACQUES, Daniel. Fin et retour de l'humanisme: de la domestication de Heidegger par Sloterdijk. *Horizons philosophiques*. v. 12 (2), p. 21-43, 2007.
- KELLY LUCIANI, José Antonio. *Entrevista – A Queda do Céu – o incomparável olhar Yanomami de Davi Kopenawa*. Instituto Humanitas Unissinos, 2017. Disponível em <<http://www.ihu.unissinos.br/159noticias/entrevistas/570809oincomparavelolharyanomamide-davi-kopenawa-entrevista-especial-com-jose-antonio-kelly-luciani>>. Acesso em 25 de janeiro de 2017.
- KELLY LUCIANI, José Antonio. La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.1, jan.-jun., p.172-187, 2013.
- MUÑOZ PEREZ, Enrique. Ser humano, animal y animalidad: novedad y alcance de los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, soledad 1929/30 de Martin Heidegger. *Veritas*, Valparaíso, n. 29, p. 77-96, sept. 2013.
- MUSSI, Sébastien. Préludes à Spheres: l'amorce du grand récit fantastique de Peter Sloterdijk. Une lecture de La domestication de l'Être. *Horizons philosophiques*. v. 17 (2), p. 45-59, 2007.
- RODRIGUES, Fernando. No limiar do mundo: a posição de Heidegger sobre a diferença entre animais e humanos. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, v. 14, 31-53, 2009.
- SLOTERDIJK, Peter. *La domestication de l'Être*. Paris: Mille et une nuits, 2000a.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque Humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000b.
- SZENDY, Peter. Écologie et économie générale. In: *Os Mil Nomes de Gaia - do Antropoceno à Idade*. Rio de Janeiro, setembro de 2014. Disponível em <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/peter-szendy.pdf>> Acesso em 25 de janeiro de 2017.
- SZERSZYNSKI, Bronislaw. The anthropocene and the memory of the Earth. In: *Os Mil Nomes de Gaia - do Antropoceno à Idade*. Rio de Janeiro, setembro de 2014. Disponível em <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/bronislaw-szerszynski.pdf>>. Acesso em 25 de janeiro de 2017.



## Arte e civilização planetária cibernética

Affonso Henrique Vieira da Costa<sup>1</sup>

Trata-se de procurar compreender o que está em jogo no texto *A proveniência da arte e a determinação do pensar*, também conhecido como *A conferência de Atenas*, proferida por Martin Heidegger em 4 de Abril de 1967, na Academia de Artes e Ciências de Atenas.

Antes, no entanto, cabe ressaltar, que o filósofo divide tal apresentação em três partes, a saber:

- 1) Aquela em que pensa a proveniência da arte na Hélade, através de uma meditação acerca da deusa Atena, conselheira polifacética;
- 2) Aquela em que, a partir da meditação anterior, pode vislumbrar o que se passa hoje com a arte;
- 3) Aquela em que pretende pensar, a partir das duas partes anteriores, no âmbito da proveniência da arte, na sua determinação mais própria.

Heidegger inicia o seu texto, aparentemente de maneira inocente, agradecendo pela hospitalidade da cidade, mais ainda, agradecendo àquela que outrora foi sua protetora, a deusa Atena.

Por que aparentemente inocente? Porque, para Heidegger, em um sentido muito próprio, pensar (*denken*) é agradecer (*danken*). Há, nesse introito, um movimento que se dispõe a ir ao encontro do pensamento desde o seu originar-se, trazendo para diante de si todo o seu desdobrar-se a partir de sua eclosão na Grécia. Diz-nos o filósofo:

Agradecemos com a tentativa de pensar convosco. Pensar sobre quê? Sobre que outra coisa poderíamos refletir nós, membros da Academia das Artes, aqui em Atenas, ante a Academia das Ciências, e agora, na era da técnica científica, a não ser sobre aquele mundo que outrora fundou o início das Artes e das Ciências no Ocidente europeu? (HEIDEGGER, s.d., p. 1)

Com isso, o que se impõe, de início, é a gratidão por poder novamente recomeçar, isto é, lançar-se para a dimensão aberta do começo, *arché*, desde onde se fundou isso que conhecemos com o nome de Ocidente europeu.

Aí, nessa dimensão, pensamento se dá, acontece em todos os seus desdobramentos (*wesen*), permitindo um encontro com o que o pensador determinou como sendo a essência da técnica, o que vige em nossa época histórica.

---

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ

Pensando em tais desdobramentos, por exemplo, no modo pelo qual a ciência histórica sai do interior do mais originário, ele vê o passado não como o que já passou, conforme apenas veria esta mesma ciência, mas como o que ainda perdura, legando ao presente um destino que precisa ser, de alguma maneira, apropriado pelo homem, exigindo que ele possa estar à altura do sentido que atravessa as diversas épocas históricas, e que chega hoje à sua plenificação, ao seu auge como cibernética.

É certo que esse mundo, contabilizado à maneira da Ciência Histórica [historisch], pertence ao passado. No entanto, do ponto de vista do seu acontecer histórico [geschichtlich], ainda perdura e continua sempre a tornar-se presente, enquanto experiência do nosso destino [Geschick]: algo que nos aguarda e de que, pensando, vamos ao encontro, pondo à prova o nosso próprio pensar e dar forma. (HEIDEGGER, s.d., p. 1)

Heidegger, no entanto, não estaciona aí, ele vai mais longe, como que nos instigando a dar o passo atrás, isto é, a provocar-nos um recolhimento atento no sentido de auscultar o âmbito a partir do qual a história se desdobra desde as suas origens mais fundas, configurando o processo de ocidentalização da Terra. Ele, então, diz-nos mais uma vez: “... o início de um destino é o supremo. É ele que rege [waltet] de antemão tudo o que depois virá”. (HEIDEGGER, s.d., p.1)

Intentaremos, portanto, em caminhando com o pensador, procurando descortinar os seus passos, ir ao encontro do destino de nossa época a partir de uma aproximação daquilo que, de acordo com ele, rege o seu próprio porvir.

## I

O caminho do pensador passa inicialmente pela meditação em torno da deusa, da conselheira polifacética, daquela que é protetora dos technítai, dos que também produzem utensílios e que são hábeis nessa produção, pois trazem junto a si um saber fazer (téchne).

Mas o que significa ser a deusa “conselheira”? Ser conselheira, neste caso, é prestar socorro das alturas de sua divindade. Ela permite que o olhar do produtor se dirija não apenas para o produto final acabado, mas, sobretudo, para a região a partir da qual o produto mesmo se conforma, se configura. Ela permite que o seu olhar abandone o dado do produto e se direcione para o seu produzir-se, para o seu dar-se. E isso de tal maneira que a pro-dução, poíesis, dá-se como uma condução cá para diante (pro), em que o produzido aparece ao ser, à existência, em meio a toda possibilidade de não ser.

Os technítai **não são exatamente os artesãos**. Eles podem não só produzir utensílios, mas também construir edifícios e esculturas, por exemplo. Eles são aqueles que estão sob o domínio da téchne. Não são técnicos, mas detém um saber que é aquele que traz à luz o que pede para aparecer. Heidegger diz que a téchne “designa um tipo de saber, não querendo dizer fabricar nem confeccionar. ‘Saber’ significa: ter uma antevisão daquilo a que se chegará ao trazer a emergir algo criado e obra” (HEIDEGGER, s.d, p. 3). Ter uma antevisão é propriamente um deixar aparecer aquilo que quer vir à existência. Ter uma antevisão é perceber o que quer vir a ser. Neste sentido, téchne não é técnica porque não é meio para fins e nem cabe aí o que entendemos por instrumentalidade. Antes é ela que permite que algo vá se revelando no caminho em direção ao vir a ser de algo a ser produzido. Heidegger diz ainda que “também pode ser obra da ciência e da filosofia, da poesia

e do discurso público. A Arte é *téchne*, mas não é técnica. O artista é *technítes*, mas não é nem técnico nem artesão” (HEIDEGGER, s.d., p. 3).

O que o filósofo nos apresenta em seguida, trazendo para a cena a deusa Atena, é impressionante justamente porque joga com a tensão existente entre a luminosidade e a escuridão, visibilidade e invisibilidade. Tensão que permite que o ente se apresente, venha a ser a partir do trabalho do artista tomado como um *technítes*.

É porque a Arte, enquanto *téchne*, repousa sobre um saber, e porque esse saber, visando a figura e dando um padrão, antecipa a visão do que, ainda invisível, só na obra chegará à visibilidade e perceptibilidade, que essa pre-visão do até agora ainda não visto requer uma maneira excepcional de ver e de luminosidade. (HEIDEGGER, s.d., p.3)

Mas que maneira excepcional de ver e de luminosidade é essa? Como ir ao seu encontro? Resposta: Através da deusa, que é também *glaukópis*, isto é, aquela cujo olhar brilha iluminando. Não é à toa que o filósofo chama a atenção para o fato de “pertence-lhe, como sinal da sua essência, a coruja, *gláuks*, cujo olhar não só é ardentemente cintilante, como atravessa a noite, tornando visível o que, senão, seria invisível” (HEIDEGGER, s.d., p. 3). Essa necessidade de trazer o invisível à visibilidade é a tarefa da arte. Por isso que o seu ver prévio é essencial. Ele se dispõe a isso por conta de uma necessidade de dar à luz. “O ante-ver grávido de Arte precisa de dar à luz” (HEIDEGGER, s.d., p. 3), chama a atenção o pensador.

A deusa Atena aparece ainda como *skeptoméne*, como a que medita. Ela medita a partir da fronteira, do limite entre ser e não ser. Ela medita sobre o próprio aparecer de tudo o que é, não só daquelas coisas que vêm à luz a partir da ação do homem, como também daquelas coisas que, por si mesmas, sem o auxílio do homem, aparecem. Estas os gregos chamavam de *phýsis*, “o que desabrocha a partir de si mesmo, rumo à sua respectiva fronteira e nela se demora” (HEIDEGGER, s.d., p. 4). Demorar-se na fronteira: Trata-se aí da presencialidade da coisa, o seu próprio movimento de vir à luz, de emergência. Esse movimento de vir a ser do real é o que permitiu que se vislumbrasse a peculiar luminosidade da Hélade, conforme nos indica Heidegger:

Foi só aqui, na Hélade, onde a totalidade do mundo apelou ao homem como *phýsis* e como tal o reclamou, que o seu perceber e agir humanos puderam e tiveram que corresponder a esse apelo, na medida em que se sentiu ele mesmo obrigado, pela sua própria capacidade, a trazer à presença e a deixar aparecer como obra um mundo, que até então ainda não tinha aparecido. (HEIDEGGER, s.d., p. 4).

Esse deixar aparecer um mundo, desde a manifestação de *phýsis*, traz consigo, de acordo com o filósofo, o conselho da deusa. Ela guia o olhar dos homens na direção da totalidade do real, desde o brilho do raio de Zeus, que conduz a tudo o que é.

No âmbito dessa condução, na aparição de mundo, tomado como movimento de constituição e estruturação de tudo o que é e há, Heidegger nos faz pensar acerca da relação entre arte e técnica:

A Arte corresponde à *phýsis*, sem por isso ser reprodução ou cópia do já presente. *Phýsis* e *téchne* pertencem uma à outra, de misteriosa maneira. Mas o elemento em que *phýsis* e *téchne* se co-pertencem e o

âmbito em que a Arte tem que inserir-se, para poder chegar a ser o que é, permaneceram encobertos. (HEIDEGGER, s.d., p. 5).

## II

Heidegger afirma que os gregos “roçaram” no segredo do co-pertencimento de *phýsis* e *téchne*. Ali, onde se constituiu um mundo desde a manifestação **dos deuses, a arte se apresentava** desde os conselhos da deusa. E hoje? A nossa época histórica, antevista pela poesia de Hölderlin, experimenta, em seu canto, a fuga dos deuses. Na fuga do divino, a arte passa a ser determinada, assim como toda a realidade, pela chamada técnica moderna. O filósofo, para pensar acerca dessa determinação, procura dialogar com Friedrich Nietzsche, recorrendo a duas passagens por ele enunciadas:

- 1) “O que caracteriza o nosso século XIX não é o triunfo da ciência, mas o triunfo do método científico sobre a ciência” (HEIDEGGER, s.d., p. 6);
- 2) “O homem é o animal ainda por fixar” (HEIDEGGER, s.d., p. 9).

O entrelaçamento dessas duas passagens vai possibilitar um encaminhamento, por Heidegger, da compreensão de nossa época atual.

Diante disso, o pensador se pergunta: O que significa falar em triunfo do método? Que diz aqui método? De antemão afirma que não se trata aqui de pensar em uma metodologia e nem em uma epistemologia. Trata-se de tomar o método como um modo de ser que atravessa toda a contemporaneidade. O modo de ser que impulsiona a ciência é a possibilidade de tudo calcular e de tudo prever através mesmo dessa calculabilidade. Trazer junto a si a possibilidade de uma previsibilidade em todas as suas ações é o que molda a ciência hoje. Todo o real, com isso, passa a se dispor ao homem. Método não fala aqui de uma metodologia, conforme antes se disse, mas sim de uma maneira de tomar o real. Toma-se o real em sua objetividade. Já em *Ciência e pensamento do sentido*, Heidegger afirma: “Chamamos aqui de objetividade o modo de vigência do real que, na Idade Moderna, aparece como objeto.” (HEIDEGGER, 2002, p. 44.)

Aí, nesse texto, Heidegger procura meditar acerca do que é propriamente a ciência hoje a partir da afirmação de que “A ciência é a teoria do real”. Isso, desde um pensamento que intenta compreender a experiência de *enérgeia* em Aristóteles, a vigência do *vigente*, o seu pôr-se em obra, no sentido de vir ao desencoberto, até ao modo como os romanos traduzem esta mesma experiência como *actus*, transformando-a no resultado de uma operação que visa ao sucesso – o que sucede a uma *actio*. (HEIDEGGER, 2002, p. 43.) Ouçamos o filósofo:

O real é, agora, o sucedido, tanto no sentido do que aconteceu, como no sentido do que tem êxito. Todo sucesso é produzido por algo que o antecede, a causa. É, então, que o real aparece à luz da causalidade da causa *efficiens*. (HEIDEGGER, 2002, p. 44.)

É importante que se ressalte que a discussão acerca da essência da técnica vai se configurar desde o significado originário de causa em *A questão da técnica*. Nesse texto, dirigindo-se a uma compreensão da técnica como destino (envio) do desvelamento, além de colocar em xeque a concepção instrumental e antropológica da técnica, Heidegger procura meditar a partir das quatro causas evidenciadas por Aristóteles, de maneira a poder compreender, a partir de seu entrelaçamento recíproco, como o produto vem à luz. Na

técnica moderna propriamente dita, a causa eficiente é aquela que se transforma na única responsável pelo que é produzido e tomado como sucesso.

Com isso, o triunfo do método sobre a ciência traz consigo a exigência de controle total com vistas ao sucesso. A calculabilidade permite que cada vez mais se busque o asseguramento de todo o real. Essa segurança e esse controle são determinados, quer dizer, orientados, pela Cibernética. Escreve Heidegger:

O mundo científico converte-se em mundo cibernético. O projecto cibernético do mundo tem por base antecipativa que o traço fundamental de tudo o que de calculável sucede no mundo é o controle. O que permite controlar um sucesso mediante outro sucesso é a transmissão de uma notícia, é a informação. Na medida em que, por sua vez, o sucesso controlado remete para o que controla, informando-o, o controle tem o carácter de retroalimentação das informações. (HEIDEGGER, s.d. , pp. 7-8.)

A retroalimentação de informações manifesta o que Heidegger vai chamar de circuito regulador, que é formado por uma corrente bidirecional de regulação dos sucessos, o que possibilita a autorregulação e a automatização de todo sistema.

Tal processo, que permite que, cada vez mais, homens e máquinas sejam equiparados, exige também aquilo que Nietzsche chama a atenção na segunda passagem, a saber, que o homem é o animal ainda por fixar.

O que é preciso fixar no homem? Resposta: O seu modo de ser. O livre planejar e agir humanos são, como nos mostra Heidegger, um sinal de perturbação. Toda cadeia cibernética exige que se encaminhe para dar cabo disso, de modo que ela se feche em si mesma e se auto-assegure de tudo, de todo controle sobre o real. Por isso, é preciso que se constitua a essência do homem e, a partir daí, se assegure também de seu modo de ser, de sua existência.

Tal diretiva que assim se dispõe faz-nos novamente um remetimento ao texto A questão da técnica, em que Heidegger aponta para a possibilidade do Dasein não mais se ver diante de um desvelamento mais originário. Isto porque a essência da técnica carrega consigo este impedimento desde os seus desdobramentos mais profundos, juntamente com os seus entrelaçamentos de dispositivos que conduzem a técnica moderna somente para a disposição exploradora em que toma todo o real como disponibilidade (Bestand).

Aí, aonde o circuito da técnica vai se fechando, aonde a Cibernética começa a ter o controle e o cálculo sobre tudo, aparece a ciência que pretende tudo planificar, a saber, a Futurologia:

Mas, desde há já algum tempo, a ciência também se apoderou deste campo da existência humana, tomando conta da investigação estritamente metódica e da planificação do futuro possível do agente humano. Contabiliza as informações sobre aquilo que, enquanto planificável, advirá ao homem. Este tipo de porvir é o futurum do logos, o qual, a título de Futurologia, está subordinado ao triunfo do método sobre a ciência. É manifesto o parentesco desta jovem disciplina científica com a Cibernética. (HEIDEGGER, s.d. , p. 10.)

Mas o que é esse futuro da Futurologia? É um presente que se distende infinitamente através da regulação Cibernética e toda a sua calculabilidade. Tudo isso tem como pressuposto, segundo Heidegger, a sociedade industrial, que se dispõe como “aquela que se submete à normatividade da ciência e da técnica científica” (HEIDEGGER, s.d., p. 10.)

A sociedade industrial se desenvolve a partir da autoridade da ciência, que, fundada no triunfo do método, torna-se intocável, inquestionável, impedindo, com isso, qualquer outra manifestação mais originária da realidade.

### III

O impedimento de qualquer manifestação mais originária da realidade parte do pressuposto de que “o traço fundamental do projeto cibernético do mundo é o circuito regulador, cujo processo de funcionamento é o feedback de informações” (HEIDEGGER, s.d., p. 11.), em que a existência social do homem encontra-se encerrada no domínio da ciência cibernética.

Diante disso, o pensador se pergunta se a Arte, produzida no interior deste processo, já não é determinada pela Cibernética e pela Futurologia, ambas tomadas como “um presente prolongado” em que “o homem fica encerrado no círculo das possibilidades por ele, para ele calculadas” (HEIDEGGER, s.d., p. 12. A Arte, no seio da sociedade industrial, não estaria convertida num tipo de informação neste mundo e para este mundo? Heidegger se pergunta:

Não será que o que determina as suas produções é satisfazerem o carácter processual do circuito regulador industrial e a sua constante possibilidade de realização? E, se assim for, pode a obra continuar a ser obra? (HEIDEGGER, s.d., p. 12.)

Ao questionar a Arte no seio da sociedade industrial, o filósofo se questiona também acerca da fundação de todo um empreendimento cultural que a ela se relaciona, como se todos estes esforços já estivessem previamente calculados por ela.

Com isso, Heidegger procura pensar em torno do que é propriamente este estar encerrado (enclausurado) do homem no mundo cibernético e o que aí vigora.

Que se passa com o estar-encerrado do homem no seu mundo técnico-científico? Não será que o que vigora neste estar-encerrado é, justamente, a clausura [Verschlossenheit] do homem face àquilo que, pelo contrário, o enviaria [schicken] à determinação que lhe é própria, para convir com o seu destino em harmonia, em vez de dispor calculadora, tecnicamente, de si mesmo e do seu mundo, de si mesmo e da sua auto-fabricação técnica? (HEIDEGGER, s.d., pp. 12-13.)

Esta questão é essencial, pois vai conduzir o questionamento para o âmbito da verdade em que o real pode se manifestar em todas as suas tensões e contradições. Trata-se aí de pensar no interior dessa clausura o que é essa clausura e o que nela está em vigor. Isso de tal maneira que se possibilite uma disposição para o que aí se irrompe como o aberto. Na disposição para o que irrompe, à espera do dar-se de realidade, o pensador justifica seu pensar acerca da deusa Atena a partir da necessidade de dar o que ele chama de “passo atrás”. Isso, segundo ele, não é um retroceder de maneira romântica aos gregos e nem um

querer “refundar” a Grécia, mas um dispor-se à manifestação do mais originário através do pensar acerca da experiência dos próprios gregos.

Nessa experiência, sua meditação se encaminha para pensar na alétheia, na tensão entre encobrimento e des-encobrimento. Diz-nos mais uma vez o filósofo:

O mistério da tão famosa luminosidade helénica repousa no não-estar encoberto, no des-encoberto que nela vigora inteiramente. Este pertence ao estar encoberto e encobre-se a si mesmo de tal maneira que, mediante esse retirar-se, cede às coisas o seu demorar-se, cujo aparecer parte da sua delimitação. (HEIDEGGER, s.d., p. p.15.)

O que Heidegger encaminha a partir daí? Resposta: a necessidade de se pensar acerca da relação entre a clausura e o impensado do “não-estar-encoberto” que se retira no encobrimento, isto é, pensar no retraimento do sentido no âmbito da própria clausura, ou seja, o que na clausura se retrai e aí caminhar no sentido desse retraimento.

**Referências bibliográficas:**

HEIDEGGER, Martin. A proveniência da arte e a determinação do pensar. Tradução de Irene Borges Duarte. S.d. Disponível em: <[www.martin-heidegger.net/membros/IBD/Producao/Producao.html](http://www.martin-heidegger.net/membros/IBD/Producao/Producao.html)>. Acesso em: 20/08/2018.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: Ensaaios e conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. Ciência e meditação. In: Ensaaios e conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.



# A análise da angústia como repetição rigorosa da época husserliana em Heidegger

Álison Matutino de Souza<sup>1</sup>

## 1. A angústia enquanto encontrar-se fundamental para a apreensão explícita da totalidade originária do *Dasein*

O objetivo de nosso artigo é investigar e analisar o conceito de angústia heideggeriano no § 40 de *Ser e Tempo* e na conferência de 1929 intitulada *Was ist Metaphysik*. A partir dessa descrição da tonalidade afetiva da angústia como um encontrar-se fundamental do *Dasein* procuramos examinar como ela ao se constituir como um modo de revelação (Erschlossenheit) insígnia do *Dasein* a mesma se apresenta como ponto de inversão da teoria husserliana da consciência. Mais precisamente, ensejamos compreender como a análise da angústia se apresenta como a repetição da problemática husserliana da época e redução fenomenológico-transcendental.

Heidegger, no § 40 de *Ser e tempo* e na Conferência de 1929: *Was ist Metaphysik*, vai examinar em que medida a angústia como uma disposição afetiva privilegiada poderia dar acesso ao ser total. Como ele pontuou, na descrição do § 29, o *Dasein* é um ser aberto a ele mesmo e essa abertura originária pela *befindlichkeit* logo é dissipada pelo desviar-se sempre de si, que acaba por absorver na sua lida cotidiana. Do ponto de vista da impropriedade posta pelo decair (*Verfallen*) ela tem um caráter obstrutivo, isto é, como um fechamento para o *Dasein* de qualquer possibilidade de apropriar se autêntico de si. Porém, o ponto de partida para toda analítica existencial é a cotidianidade, que se apresenta de pronto e nos mais das vezes no decair. Ora, “o que é onticamente uma fuga pode revelar se ontologicamente uma via de acesso” (ZARADER, 2012, p. 321)<sup>2</sup>. O que Heidegger nos mostra é que na consideração do próprio decair que se oferece a possibilidade positiva de se compreender aquilo de que se foge, ou seja, o *Dasein* só poderia fugir de algo que, alguma vez, foi manifestado diante dele. Para que o *Dasein* relegue (*preisgeben*) e dissimule no decair antes é preciso alegar (*zugeben*) a abertura originária. Como Heidegger mesmo pontua: [...] é preciso cautela para não confundir a caracterização ôntico-existencial com a interpretação ontológico-existenciária, isto é, para não omitir os fenômenos positivos da primeira que são básicos para a segunda. (2012, p. 517).

A fuga do *Dasein* diante a condição prévia para determinadas possibilidades de abertura do mundo o faz decair na condição de a-gente (*Das Man*), preso no “mundo” da ocupação, só que não se pode confundir essa fuga de si com o medo. Embora, ambas serem tonalidades afetivas e revelarem o encontrar-se do *Dasein* o medo é por assim dizer

1 Universidade Federal de Uberlândia

2 Toda tradução da referida obra foram feitas por mim.

um estágio mais suave da angústia. Assim, convém ressaltar que o que provoca essa fuga não pode ser o medo, então diante dessa constatação, Heidegger é conduzido a supor que ela resultaria de uma outra tonalidade afetiva mais originária e fundamental, a saber: a angústia. Como nos adverte Zarader:

Mas a angústia, a repetimos, não é constatada, ela é deduzida do decair. E ela não pode ser senão porque ela não é o medo. A diferenciação entre o medo e a angústia não é então em nada uma prévia, ela constitui um momento incontornável da análise da angústia. (ZARADER, 2012, p. 323)

Do ponto de vista existencial em seu teor fenomenal angústia e medo são próximos, pois “é manifesto que há uma afinidade entre os dois fenômenos” (HEIDEGGER, 2012, p. 519). Ambas as tonalidades afetivas, vistas em sua formalidade, partilham da mesma estrutura tripartida própria das *Stimmungen*. O medo se faz presente diante-de-quê (Wovor), o que se teme é, de pronto e nos mais das vezes, um ente intramundano. O que provoca o medo em seus traços essenciais é o que representa perigo para o *Dasein*, ou mais precisamente, aquilo que se apresenta como uma ameaça. Assim, “a ameaça, a única que pode ser “temível” e que se descobre no medo, provém de um ente do-interior-do-mundo” (2012, p. 521). Devido a sua proximidade e orientação requer que se evite uma aproximação levando o *Dasein* a empreender uma distância pelo fenômeno da fuga.

O *Dasein* foge assim de si diante a abertura originária do encontrar-se fundamental (angústia) para o ente intramundano e a serena tranquilidade que esse ocupar lhe oferece, ou seja, o ente que não lhe ameaça. Ora, na medida em que ele não se encontra posto diante algo que não é ameaçador o desviar constitutivo do decair não é gerado por algo que lhe apresenta como ameaçador. Então ela só poderia ser causada no *Dasein*, por ele-mesmo, já que justamente “no decair, é de si mesmo que o *Dasein* se desvia” (HEIDEGGER, 2012, 519), neste sentido ele tenta fugir e não consegue, porque que ele procura escapar o acompanha insistentemente, ou melhor, faz corpo com ele. Pois, apesar do *Dasein* temer pelo ente intramundano, o endereço último de seu temor não é o objeto fora dele, mas sim ele mesmo: o homem somente teme por algo determinado, porque em última instância é ele mesmo afetado e o maior interessado, é como se o medo se voltasse para quem teme e não para o que se teme.

Na estrutura tripartida da analítica das tonalidades afetivas interpretadas por Heidegger, o primeiro momento descrito (diante-de-quê, Wovor) do temor o que se teme é um ente específico, pois esse se mostra como uma ameaça efetiva. Ao contrário, “o diante-de-quê da angústia não é nenhum ente do interior-do-mundo” (2012, p. 111). Ora, não sendo nenhum ente intramundano donde emana o diante-de-quê (Wovor) o *Dasein* se sente ameaçado este lhe permanece indeterminado. Isso significa que devemos notar que o quê na angústia é ameaçador, não se encontra em lugar algum. No sentido mais profundo, todos os entes, no limiar da angústia, são como que marcados por uma indiferença total. Como reforça Heidegger na Conferência de 1929: “A indeterminação cujo “diante-de-quê” ou “por que” que nós nos angustiamos, no entanto, não é uma mera falta de determinação, mas sim a essencial impossibilidade da determinação” (2004, 111)<sup>3</sup>. A totalidade-de-conjunção do utilizável e do subsistente se mostra sem importância (*ohne Belang*) e aparece em sua insignificância (*Unbedeutsamkeit*). “Esse afastar do ente

3 A tradução da conferência: *Que é Metafísica?* É fruto do trabalho que estamos desenvolvendo na minha dissertação.

em totalidade, que nos assedia na angústia, nos pressiona. Não permanece nenhum apoio. Permanece apenas e vem sobre nós – no escapar do ente – este “nenhum” (2004, p. 112). Vemos assim, que na angústia, o mundo se revela não mais como o mundo referencial dos entes, que tinha como estrutura significativa o mundo-ambiente (*Umwelt*), nesse sentido o que se “quebra” e “afunda” é a rede de encontro do mundo, que conjuntava o mundo-ambiente numa constituição significativa no-interior-do-mundo. Heidegger enfatiza que, “nada do que é utilizável e subsistente no interior-do-mundo tem a função daquilo diante de que angústia se angustia” (2012, p. 521).

Outra consequência desse rompimento de remissões e perda de sentido, apontada por Heidegger, pelo não localizável da ameaça é que ela não se inscreve na espacialidade ambiente. O que ameaça não tem um modo de aproximação determinado; a ameaça está sempre presente e ao mesmo tempo não está em lugar algum. Com próprio Heidegger descreve:

Por isso, a angústia não “vê” também um determinado “aqui” e “ali” a partir do qual o ameaçador se aproximaria. Que o ameaçador não esteja em *parte alguma* caracteriza do diante-de-quê da angústia. A angústia “não sabe” o que é aquilo diante-de-que se angustia. Este “em parte alguma” não significa nada, mas no em parte alguma esta contida a região em geral, a abertura de mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Por isso, o ameaçador também não pode vir para mais perto dentro do perto a partir de uma determinada direção; ele já está “aí” – e, no entanto, em parte alguma está tão perto que ele oprime e corta a respiração – e, não obstante, não está em parte alguma (HEIDEGGER, 2012, p. 523).

A perda da espacialidade ambiente traz consigo um sentimento de atopia (falta de lugar), isto é, a perda daquele comércio “aqui” e “ali” com entes no interior-do-mundo que se apresentava significativo em sua estrutura. O que torna não mais pertinente é esse mundo em específico entendido num sentido estritamente instrumental ou intramundano. Mas, esse “desmoronamento” não revela uma “ausência de mundo”, pois o que irrompe a partir dessa tonalidade afetiva fundamental é a região da abertura do mundo. É o próprio “aí” onde já se encontra o que ameaça e angustia, pois o afundamento da significatividade ôntica deixa aparecer, nitidamente, a estrutura do ser-no-mundo. Consequentemente, a angústia manifesta o mundo como mundo e o *Dasein* como ser-no-mundo ou ser-em.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger mostra que angústia revela ao *Dasein* seu ser como ser-no-mundo o que já começa a aludir de certa maneira que de parte em parte essa tonalidade afetiva é regida pelo nada. Mas um nada ainda relativo, pois é um nada como não-ente ao alcance da mão, de modo que é um nada ainda ôntico, que recua ao fenômeno do mundo, uma vez que a angústia desqualifica todo ente manejável e disponível. No *Que é metafísica?* Heidegger radicaliza mais essa relação, na medida em que há um esforço de pensar o ser sem passar pelo ente, ou melhor, a angústia será revelada diretamente do nada sem passar pela mediação do mundo e do *Dasein* que dependem da analítica existenciária. Cotidianamente o nada é entrevisto quando angústia se afasta e respondemos: “era propriamente nada”, existencialmente o nada já estava aí. Esse “não é nada”, porém, provém de um nada mais originário e fundamental que está na origem de nossa angústia. “O nada se revela na angústia” (2004, p. 113). Mas, na angústia não há uma apreensão ou

captação do nada, como algo determinado, ou um objeto, ou como um ente que finalmente pudesse ser representado. Neste caso, confundir-se-ia o nada com a negação. Não sendo um conceito ou um ente o nada não pode ser concebido e nem conhecido, de modo que ele é desvelado unicamente da tonalidade afetiva (no caso aqui da Angústia).

“O nada é mais originário que o não e a negação”. Só podemos negar o ente, porque estamos suspensos no nada fundamental e envolvidos por ele. Assim, é o ente não sendo nada que ele se afirma com ente e não o inverso, negando o ente que o nada se revela. Ou seja, é somente porque existe o nada que se coloca a negação, no sentido de que a negação é o ato do *Dasein* de determinação, ou mesmo de resolução do nada. Heidegger, ao fazer essa inversão ontológica e re-pensar o conceito de nada posto pela tradição metafísica acredita que deve haver uma forma de se aproximar da plena negação da totalidade do ente, onde o entendimento não seja o meio, mas sim uma experiência fundamental. Este acontecimento, embora raro é possível e real, revela o nada de acordo com o seu próprio sentido revelador e se apresenta na existência de uma encontrar-se-fundamental : a angústia.

Para Heidegger, como podemos interpretar até aqui, o nada é mais forte que a negação e não pode ser resolvida por ela ou por uma possibilidade de determinação subjetiva. O problema de Heidegger é mais amplo que o da subjetividade, na medida em que o nada se coloca por si mesmo na angústia, não precisa ser criado, mas se revela na angústia e ao mesmo tempo a provoca, ele é a causa e o efeito ao mesmo tempo. Para descrever essa experiência fundante, Heidegger anuncia que “o nada mesmo nadifica” (2004, p. 114). Ele quer dizer que o modo de o nada se manifestar somente ocorre por meio do nada mesmo, ou seja, o modo do nada se manifestar é pelo duplo jogo de atração/repulsão, porque o nada não atrai o ente para si, mas rejeita o ente em sua totalidade em fuga. Como explica Marion: “O nada joga então um duplo jogo com ente: ele expulsa em particular para suspender aí em seu conjunto e neste conjunto ausente, designar o que angustia enquanto ele se submerge, como então ele esta prestes de não ser” (1989, p. 265). Nesse sentido, o nada manifestado na angústia não elimina o ente, na medida em que essa tonalidade o faz flutuar. Sendo assim, ele não se volta para a ocupação com entes e conseqüentemente ele não se desvia do nada.

Heidegger ao descrever que a angústia manifesta o nada pelo estar como que flutuando, devido a estranheza que o nada que nada nadifica lhe causa, podemos dizer que há aqui um avanço fenomenológico fundamental. De modo que, a angústia permite aceder ao nada como fenômeno fundamental. Como ele mesmo pontua, “*Da-sein* significa: flutuar no nada” (2004, p. 115). O nada é assim a condição de possibilidade da revelação do ser, pois ambos tem em comum o fato de não se esgotar em nenhum ente determinado e não poder ser nunca definido; tanto o ser como o nada determinam o todo de nossa existência. Assim, nada e ser participam da mesma essência, pois enquanto a essência do nada remete o *Dasein* para o ente, quando o *Dasein* alcança e se debruça sobre o ente, o nada então nadifica-se como ausência de nada porque se busca o ente.

Voltando ao *Ser e tempo*, como vimos na análise de Heidegger, o diante-de-quê da angústia se faz presente é perda da significância de todo entre intramundano pela “quebra” da conjuntura de sentido ôntica que eles tinham com o manejo do *Dasein*. Na angústia por... “é o ser-no-mundo ele mesmo”. No sentido de que não somente na angústia o ente intramundano e o que se encontra à mão se perdem, mas a relação do *Dasein*-com com outros. O “mundo” não pode mais nada oferecer, pois acontece a perda de sentido e atrativo

por não oferecerem mais aquela tranquilidade de um refúgio seguro. Relacionado a isso, o alento reconfortante de conviver em sua cotidianidade com a pública esfera do *Dasein* sob a ditadura do “a-gente”, se veem minadas em todas as suas possibilidades. De fato, o “decair” representa evidentemente uma fuga do ser-ele-mesmo, e na angústia, o *Dasein* é detido em seu decaimento pelo interromper do decair.

O terceiro momento estrutural da constituição, dessa tonalidade ora descrita, o angustiar-se ele-mesmo, resulta da identidade do diante-de-quê e do porquê se angustiar, que é o próprio ser-no-mundo. Disto emana sua função insígnia e privilegiada, porque no vivido da angústia, Heidegger, vislumbra a verdadeira possibilidade de virada do *Dasein*, a possibilidade de saída da impropriedade, na qual ele de pronto e no mais das vezes vive, e assumir seu poder ser mais próprio. Nas palavras do próprio Heidegger:

A identidade existenciária do abrir e do aberto, tal que nesse aberto o mundo fica aberto como mundo e ser-em como poder-ser isolado, puro, dejectado, aberto, põe em claro que, com o fenômeno da angústia, um assinalado encontrar-se tornou-se tema de interpretação (HEIDEGGER, 2012, p. 527)

A identidade existenciária do abrir no aberto quer dizer que o *Dasein* no encontrar-se da angústia (diante-de-quê e por que) é colocado pela primeira vez diante de si mesmo, ou seja, ele sente ameaçado pelo próprio ser que o convoca a ter que assumir sua responsabilidade (seu si-mesmo) perante o desvelar do ser-no-mundo. Que por sua vez mostra a abertura originária do *Dasein*, enquanto ser caracterizado por esse abrir e como decorrência dessa capacidade mesma de abrir [...] ela abre ao mesmo tempo, o mundo (habitualmente dissimulado pelos entes que se descobrem nele) e o ser-em ‘como poder-ser (...) jogado’, quer dizer, o ser-em na totalidade de suas dimensões” (ZARADER, 2012, p. 331). Nesta situação o *Dasein* é chamado pela voz do ser a experimentar a maravilha do fato do ser que é, em outras palavras, a antecipar-se diante da existência fáctica lançada no decair e aceder à unidade (dada por esse três momentos estruturais).

Na angústia o “aí” do encontrar-se manifesta sobre uma especificidade muito peculiar, que é sobre a forma da *Unheimlichkeit*, ou seja, sobre uma inquietante estranheza que o oprime e o desorienta. A tranquilidade serena da decadência exposta no § 27 é mergulhada numa insegurança originária diante da angústia. Nesse § 40 na medida em que a angústia é uma abertura privilegiada do ser-no-mundo ela marca a ruptura com o a-gente em sua seguridade apaziguante e tranquilizadora, nesse sentido ela é portadora de um ensinamento ontológico capital. Porque, ela [...] resgata o *Dasein* do seu decair no “mundo” em que é absorvido. A familiaridade cotidiana se desfaz. O *Dasein* é isolado, embora como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 529). O traço fundamental, experimentado na angústia, do ser-no-mundo revela um não-ser-em-casa (Um-zuhause). Ora, o *Dasein* foge justamente porque ele encontra na dimensão do a-gente (Das Man) a familiaridade que lhe permitia dissimular sua condição de estranheza fundamental.

Neste isolamento do *Dasein* pelo angustiar revela se, como vimos, uma abertura não da familiaridade do mundo-ambiente dado pelo ver-ao-redor, mas a angústia é antes assinalada por um sentir exilado em sua própria casa. O *Dasein* se sente um estrangeiro isolado, no sentido que ele foi arrancado à ‘pátria da existência pública’ onde estava à vontade como em sua morada, ou seja, um sentir-se como um “estranho” (*Unheimlich*) no ninho que lhe era supostamente familiar. Assim, o não-se-sentir em casa mostra-se como

uma modalidade fundamental do ser-no-mundo, eis o motivo da fuga do *Dasein* para a agitação da ditadura da publicidade..

A angústia é uma tonalidade afetiva muito rara. De pronto e no mais das vezes, o *Dasein* é afetado pelo temor, na medida em que, afetado pelo medo, ele se perde no meio de possibilidades mundanas que ele não consegue enfrentar em sua estranheza fundamental. Assim, no fundo, o medo surge na verdade como fruto de uma fuga do se angustiar, daí que o medo o priva de se angustiar. Quando o *Dasein* se abandona aos empenhos do mundo e sua cotidianidade decadente é o temor que se manifesta, não é a angústia. Como próprio Heidegger nos mostra: “o medo é angústia que decai no ‘mundo’, angústia imprópria e, como tal, oculta para si mesma” (2012, p. 531). Percebemos que a angústia ao revelar essa estranheza originária concomitante a ela a tal ponto que o desvio do decair (*Verfallen*) se funda na angústia que, por sua vez, torna possível a temeridade.

Heidegger na sua conclusão do § 40 nos desvela a angústia não somente em sua carga ontológica, mas ela assume “uma função metódica fundamental na analítica existenciária”. A angústia permite uma espécie de redução fenomenológica existencial, o que é reduzido, isto é, posto fora de circuito ou entre parênteses, são as relações ônticas com entes intramundanos e sua utilizabilidade que faz “mundo”. Nesse momento do angustiar há a “quebra” de toda significatividade mundana, porque a angústia como abertura assinalada isola e nesse isolamento ele é chamado pela voz do ser a experimentar a maravilha das maravilhas do fato de se entender como ente que é, em outras palavras, a antecipar-se diante da factualidade da existência jogada no decair e ser Si mesmo e se apresentar à nudez do seu ser. Nesse interim, se instaura a verdadeira possibilidade de virada da existência humana, pois [...] lhe torna manifesta a propriedade e a impropriedade como possibilidade de seu ser” (2012, p. 533). A possibilidade de o homem sair da impropriedade, que de pronto e no mais das vezes ele vive, e assumir seu pode ser mais próprio tem como lado “positivo” o fato de que ele coloca o *Dasein* diante de si mesmo, fazendo com que ele possa ultrapassar a si mesmo, alcançando uma situação concreta de transcendência.

Nas palavras de Heidegger, no *Que é Metafísica*: [...] Se ele (*Dasein*) não estivesse de antemão flutuando no nada, então ele nem poderia relacionar-se com ente, quer dizer nem consigo mesmo também. Sem a originária revelação do nada não existe nem ser-si-mesmo e nem liberdade” (1976, p. 115). A angústia é a possibilidade ímpar, enquanto uma tonalidade afetiva de abertura ontológica, de desvelar ao homem o nada e simultaneamente entrar em relação com o seu verdadeiro ser. Somente nesse encontrar-se fundamental (*Grundbefindlichkeit*) nos libertamos e nos relacionamos com nós mesmos e, para tanto, devemos nos livrar do turbilhão da publicidade e cair profundamente no nada revelado. “Tão finitos somos nós que precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e vontade próprias.” (2004, 118) Nós necessitamos da angústia, isso já se tornou indubitável.

## 2. Angústia e redução fenomenológica.

Embora Husserl e Heidegger tenham em comum o retorno às coisas mesmas, ou seja, tenham como tarefa descrever os fenômenos tal como eles se fazem fenômenos, Heidegger fez algumas alterações na fenomenologia de Husserl. Procuramos mostrar nesse sentido como a temática da tonalidade afetiva da angústia permite Heidegger radicalizar seu método fenomenológico e exercer uma crítica a redução fenomenológica husserliana. Segundo o próprio Husserl, “fenomenologia é um método de crítica do

conhecimento universal das essências”, método que seria a própria ciência da essência do conhecimento, ou uma doutrina universal das essências. (HUSSERL,1990, p. 22) Ele formula essa fenomenologia como “ciências das essências” pensando-a em relação à redução fenomenológica, como retorno a consciência, possibilitado pela época (suspensão da tese naturalista). É no método de redução fenomenológica que Husserl estabelece que o objeto na sua constituição é correlato dessa consciência.

Heidegger não buscará satisfazer sua metodologia via redução fenomenológica em que retornando à consciência, os objetos apareceriam na sua constituição como correlatos dessa consciência. No recorte do nosso artigo, como descrevemos a angústia como abertura ontológica e as temáticas que lhe são coparticipes são elementos fundamentais para pensar o alcance e a radicalização da crítica fenomenológica a seu mestre Husserl. Sobretudo, no final do § 40 que ele refletiu a aptidão que a angustia tem para assumir uma função metódica essencial e na conferência de 1929 (*Was ist Metaphysik*) quando ele postula a noção de acontecimento fundamental que revela o *Dasein* como ser-aí.

A hipótese é que a análise da angústia constitui a repetição da problemática husserliana da época e da redução fenomenológico-transcendental. A começar pela função insigne que Heidegger a confere como [...] aquela unidade ou da uni-totalidade (*Ganzheit*) originária da estrutura total do *Dasein* (§39)” (Courtine, 1990, p. 235). Importa nesse sentido sublinhar o quanto é decisiva sua função singular no interior da analítica do *Dasein* e a respeito da questão diretriz que ela exerce na busca pelo sentido do ser. Como pontua Courtine: É desta função metódica de análise da angústia que é preciso justamente partir se quer esclarecer em sua dimensão propriamente fenomenológica com repetição rigorosa da época husserliana” (1990, p. 235).

Como vimos ao longo da analítica do § 40, para Heidegger o *Dasein* somente apreende sua estrutura existenciária ser-no-mundo em sua totalidade através da tonalidade afetiva da angústia, pois ela assegura o preenchimento do olhar da visada em questão da totalidade originária articulando o três momentos estruturais: o mundo, o Si e o aí do ser ele mesmo. Ela isola o *Dasein* ao retirá-lo da absorção do mundo da ocupação para restituir-lhe seu ser-no-mundo mais próprio, pois não se trata de interromper a relação do *Dasein* com o mundo, mas de fazê-lo experimentar-se como dedicado a ele. Nesse sentido, a primazia do método de mostração fenomenal se funda no próprio *Dasein*, na medida em que angústia como *Grundbefindlichkeit* revela o *Dasein* a ele-mesmo na mesma visada que revela o mundo como mundo. Para Courtine, nesse revelar da angústia como abertura fundamental fica claro a oposição expressa a redução egológica de Husserl compreendida como retorno ao um eu falto de mundo (*Weltloses Ich*), e sua “abstração” da redução que tem como “resíduo” um eu puro.

Segundo Courtine, o fenômeno da angústia ao anular de uma certa maneira um perfil do mundo (composto pelo entes disponíveis e o intramundanos) e possibilitar emergir o mundo como tal, ela conduz o *Dasein* face a face com Si. Dentro dessa perspectiva, o fenômeno da angústia ao revelar a estranheza que de repente o assola na existência, e isolar o *Dasein* retirando-o de sua imersão cotidiana no mundo da ocupação, ela se mostra como uma colocação entre parênteses do “mundo”. Mais enfática ainda é a noção de flutuar no nada, tratada no *Que é Metafísica*, em que o acontecimento da angústia desvela o nada, que no seu sentido ontológico implica o estágio anterior e necessário para que se possa colocar a questão do ser. Relacionado a isso, Jean-François Courtine ressalta também [...]

que o *Dasein* torna acessível sob uma forma de qualquer sorte simplificada” (1990, p. 240). Pois, o que reluz de maneira elementar é unidade estrutural da totalidade das estruturas ontológicas do *Dasein*. Assim, esse privilégio é concedido a *Stimmung* da angústia, porque ela coloca o *Dasein* diante si mesmo ou mais precisamente ela o revela em sua dejectão (*Geworfenheit*), anterior a todas possibilidades reveladoras do conhecimento e todo querer, uma vez que, ela conduz o *Dasein* diante o quê do seu “aí” (Da).

Com o revelar da angústia na sua função privilegiada podemos perceber, em que medida, o encontrar-se dessa *Stimmung* constitui o fundamento de todos os vividos e mais precisamente de toda intencionalidade. Como próprio Heidegger revela no § 29: “O estado-de-ânimo já abriu cada vez o ser-no-mundo como um todo e torna possível pela primeira vez um direccionar-se para...” (2012, p. 391). Assim, o encontrar-se é uma abertura do ser do *Dasein* em seu “aí”, ela não é uma análise dos puros vividos que conduz ao eu reduzido ou muito menos uma esfera da pura intuição. Pois, o encontrar-se situa-se anterior a todo retorno possível do *Dasein* sobre suas vivências, na medida em que ela desvela o ser-no-mundo total e abre conjuntamente o *Dasein*, o mundo e outrem e é nesse sentido do fundamento de conjunto do aberto, que o *Dasein* pode se voltar para ele, para o mundo e para outrem. Acrescenta nos Courtine:

Notamos a propósito que esta absoluta prioridade da tonalidade afetiva é também o que explica que Heidegger determina imediatamente a angústia como “o que se apodera de nós”, sem mais se preocupar da problemática husserliana da “motivação” de uma redução entendida como exercício de nossa “inteira liberdade” (COURTINE, 1990, p. 242).

A angústia no mostra bem a função de redução fenomenológica que ela assume na démarche de *Ser e Tempo*, como Heidegger pontuou acima, não sendo nem querida e nem pensada ou muito menos um ato decisão a angústia se impõe mesma ao *Dasein*, doravante, podemos pensar que redução é uma colocação em obra sem ser um procedimento de método como fora postulado por Husserl. Nesse sentido, a passagem de uma esfera a outra e de um horizonte a outro é decisivo para o deslocamento da redução fenomenológica que Heidegger pontua. Como vimos o isolar da angústia retira o *Dasein* de sua decadência e torna manifesto a autenticidade e inautenticidade como possibilidades de seu ser. Marcadamente a angústia redutora não suspende a tese da atitude natural do mundo, mas de seu decair (*Verfallen*) e de sua absorção na significatividade ôntica de sua ocupação com entes para o reconduzir diante ele-mesmo e seu poder-ser mais próprio. Essa démarche empregada por Heidegger em *Ser e tempo* e no *Que é Metafísica?* expressamente tematizada está dentro da determinações críticas do método fenomenológico. Com acentua Jean-François Courtine: “A empresa de *Ser e Tempo* se funda com efeito sobre a radicalização da redução fenomenológica-transcendental de Husserl” (1990, p. 244).

Portanto, acreditamos que Heidegger permanece na esteira da fenomenologia husserliana na medida em que ele promove a repetição em *Ser e tempo* e no *Was ist Metaphysik*. Claro que com uma serie de transformações: A redução como ela desvela no fenômeno da angústia, reconduz o *Dasein* face a ele-mesmo revelando sua facticidade, que lhe é seu poder-ser mais próprio, uma vez que lhe libera do mundo da ocupação para o conduzir a sua dimensão originária como ser-no-mundo. No sentido mais profundo, reconduzindo o *Dasein* face a ele-mesmo ela desvela ao mesmo tempo o fenômeno de mundo, pois o mundo e o *Dasein* juntos constituem a estrutura ontológica ser-no-mundo. Nesse sentido,



afirmamos juntos com Courtine, que a angústia assume para Heidegger a função da redução fenomenológica. Assim, não sendo tão diferente a redução husserliana, mas a angústia, como podemos acompanhar ao longo desse artigo, se abre em uma dimensão totalmente nova, isto é, não mais aquela da abstração, reflexão, e ao princípio dos princípios da intuição. “Mas aquela da *Stimmung*, da tonalidade afetiva como ser primordialmente acordado e aberto ao mundo, da *Befindlichkeit*, do sentimento de situação como revelação primeira do “aí” e da dejectão (*Geworfenheit*)” (COURTINE, 1990, p. 245).

**Referências bibliográficas:**

- COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 6, place de la Sorbonne, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, RJ: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Was ist metaphysik*. In Wegmarken, GA, 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004. (Klostermann Seminar, 12).
- HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- MARION. J.L. *Réduction et donation: recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*. 2º ed. Paris: Épiméthée PUF, 2010.
- SARAMAGO, Ligia. *A "topologia do ser": lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- ZARADER, Marlène. *Lire Être et Temps de Heidegger: Um commentaire de la première section*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin 6, place de la Sorbonne, 2012.

## ***A docta spes* de Ernst Bloch e o anti-utopismo de Hans Jonas<sup>1</sup>**

Antonio Valverde<sup>2</sup>

*“A dimensão ampliada do futuro, imposta pela responsabilidade atual, conduz ao tema final: a utopia. A dinâmica do progresso tecnológico em escala mundial oculta um utopismo implícito, senão quanto ao programa pelo menos quanto à inclinação. E uma ética já existente, que abriga uma visão de futuro global, o marxismo, em aliança com a técnica, elevou a utopia à condição de finalidade explícita. Isso obriga a uma crítica pormenorizada do ideal utópico.”*

*(Hans JONAS, O Princípio Responsabilidade, p. 22)*

*“...a função utópica compreende o aspecto explosivo, porque ela própria o é de forma muito condensada: sua ratio é a razão não debilitada de um otimismo militante. Da mesma forma, o conteúdo ativo da esperança, na qualidade de conscientemente esclarecido, cientemente explicado, é a função utópica positiva, enquanto o conteúdo histórico da esperança, evocado primeiramente em representações, investigado enciclopedicamente em juízos concretos, é a cultura humana na relação com o seu horizonte utópico concreto.”*

*(Ernst BLOCH, O Princípio Esperança, I, 15, p. 146)*

*Fracassos da utopia e niilismo.* A conhecida conjectura de Fermat, vinculada à história da Matemática e à teoria dos números, permaneceu durante trezentos anos sem resolução, porém, sem deixar de estimular os estudos dos matemáticos, até tornar-se, efetivamente, o último teorema de Fermat (SOUZA, 2018, pp. 114 ss.). Assim também, se o século XX mostrou os fracassos da utopia, pode ocorrer que com a fecundidade de tais fracassos, seja possível conjugá-los à necessidade histórica do presente de se criar uma forte existência subjetiva da hipótese utópica, para adentrar no campo das considerações históricas, individuais e sociais. A um tempo de fragmentação do pensamento, um recurso razoável para desarmar espíritos recalitrantes, - fundados na sedimentação de verdades silentes, desde a Modernidade -, possa vir do ato de lançar alguns *flashes* com a intenção precípua

1 Texto lido durante o XVIII Encontro da ANPOF 2018, aos membros do GT Hans Jonas, no Campus de Goiabeiras, da UFES, aos 24 de outubro de 2018.

2 Antonio José Romera Valverde é Professor Titular do Departamento de Filosofia da PUC-SP. valverde@pucsp.br

de desmobilizar as desconfianças acerca da possibilidade utópica. Ernst Bloch apostou na hipótese dos sonhos acordados, diurnos, sob a capa da *docta spes*, ao encaminhar tal desarme em favor da utopia concreta, em contraposição aos sonhos noturnos, objeto de psicanálise freudiana. Para Bloch, o “desejo de ver as coisas melhorarem não adormece. Nunca nos livramos do desejo, ou então nos livramos apenas ilusoriamente.” Vez que nunca “é hora de desistir dos desejos”, e sonha-se com os desejos, “dia e noite (BLOCH, I, 14, p. 79),” porquanto, não somente à noite.<sup>3</sup>

Como esforço de compreensão, sugere-se que a descrença na utopia advém do niilismo. Que pode ser também o provável ponto de intersecção entre Hans Jonas e Ernst Bloch, pois, se há alguma coisa em comum entre eles é a posição antiniilista de ambos, como substrato ora latente ora explícito, do modo como cada um trabalha o relevante problema ético-político da contemporaneidade, em suas obras capitais. Pois, o niilismo, como deserção ética, parece ser a direção de suas críticas frente aos impasses éticos e morais, gerados por tal matriz de pensamento, integrado a certo “irracionalismo” filosófico, derivado da linhagem “assalto a razão”, segundo Lukács, como mostrado em *A destruição da razão: de Schelling a Hitler*.<sup>4</sup> Além do viés comum de suas máximas obras advir do mesmo título, *Princípio*, a um tempo que aponta para a inanição ético-política *derivada* da morte de Deus e do sumiço de todos os valores fortes, que se cumpriram ou se apagaram da cena histórica, ao rescaldo da concepção de “homem como ser para morte”. De modo sintético, o niilismo<sup>5</sup> na forma resultante de “o fastio do homem”, ou em uma das definições do próprio Nietzsche: “a visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, que não isto?... Estamos *cansados* do homem...”,<sup>6</sup> como se lê em *A Genealogia da Moral*, “Primeira dissertação”, 12. Em verdade, o *fastio do homem* sucede ao fastio de Deus, - o cansar-se e, no limite, enjoar-se da contemplação do bem divino -, pronunciado como indício do fim de um tempo, - o tempo medieval -, pelo monge Bernardo de Claraval (1090-1153), de dentro da clausura cisterciense.

O niilismo, – se prescindido de seu ensaio, por anacrônico, na forma *gnose*, da Antiguidade tardia –, adentrou aos poucos e aos trancos a cena ética desde o sumiço do *ethos antigo*, identificado à norma ética universal, a meados do século XVIII, denunciado primeiro por Kant e, após, mostrado por Giacomo Leopardi, em *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, de 1824.<sup>7</sup> Tal desaparecimento findou por gerar uma

3 A propósito, conferir BLOCH, E., “Diferenciação fundamental entre sonhos diurnos e sonhos noturnos”, In BLOCH, E., *O Princípio Esperança*, I, 14, 2005, pp. 79-114.

4 Ou simplesmente, intitulado de *O assalto à razão*, considerado por alguns estudiosos um livro desastrado.

5 Para Bloch, a hipótese de tratar a artificialidade como meio de superar a angústia da morte, e a superficialidade não são por si só uma libertação, e o recalçamento sozinho não dá a sensação de triunfo”. (BLOCH, III, 52, p.239) A sociedade capitalista inventou ainda outras atitudes. Uma delas é a guerra: “Amanhã, caminha-se para a morte”, cantava-se no período nazifascista. A morte deixa de ser angustiante, para tornar-se exaltante. O capitalismo não tolera a falência, e a América neopagã pretende iludir a morte com a fé no êxito. Outra estratégia é a do niilismo, onde o capitalismo desemboca, a atitude dos “filósofos da decadência” (Spengler, Jaspers, Heidegger): “transformaram o mero nada do futuro capitalista num nada absoluto-inevitável, de modo a bloquear totalmente o olhar sobre um mundo transformável, para o futuro socialista BLOCH, III, 52, pp.243-244).”

6 NIETZSCHE, F., “Primeira Dissertação”, § 12, In \_\_\_\_\_, *Genealogia da Moral. Uma polémica*, tradução Paulo César de Souza, São Paulo, 1998, p. 35. “O que constitui hoje nossa aversão ‘ao homem’? – pois nós *sofremos* do homem, não há dúvida. – Não o temor, mas sim que tenhamos mais o que temer no homem, que o verme ‘homem’ ocupe o primeiro plano e se multiplique. [...] De um homem que justifique o homem, de um acaso feliz do homem, complementar e redentor, em virtude do qual possamos manter a *fé no homem*!... (NIETZSCHE, I, 1998, § 11 e § 12).”

7 Ver LEOPARDI, G., *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani* [1824], a cura de Mario Andrea Rigoni, Marco Dondero e Roberto Melchiori, Milano, BUR, 2006. Conferir também TEIXEIRA, F. R., “Fim do antigo *ethos* e Modernidade: a reflexão leopordiana”, In \_\_\_\_\_, *Fim do ethos antigo e ocaso das ilusões*: Giacomo Leopardi e a modernidade, tese doutoral, Filosofia / USP, 2012, pp. 138-216.

profusão de discursos éticos díspares na modernidade, porém, aparentemente, ainda sem uma nova síntese, até o presente. Se ainda for possível a invenção de alguma síntese, no atual estágio histórico-filosófico.<sup>8</sup> Sob este ponto, talvez a ética da responsabilidade de Jonas possa oferecer as condições de um novo horizonte ético para a civilização tecnológica. Como quer Nietzsche, não se deve lamentar o sumiço do *ethos antigo*, ilustrado pela morte de Deus e de todas as idealizações, mas ultrapassá-lo. Afinal, Bloch e Jonas parecem compreender o suficiente do arrasador espírito do niilismo e interpõem alguns diques para sua contenção e, quiçá, sua superação de modo afirmativo, desde os princípios *esperança e responsabilidade*.

Como juízo preliminar a ser confirmado por pesquisa posterior, talvez o anti-niilismo de Jonas deite raízes – ao menos em parte dele – na herança socialista de cunho sionista, do sionismo integrado por Ben Gurion, que configurou o modelo político e ético da criação do Estado de Israel, em 1948, sustentado à época por um coletivo de intelectuais judeus. Para o caso, o livro *Ben Gurion, o profeta armado*, de M. Michel Bar-Zohar, apresentado e traduzido por Mauricio Tragtenberg, Editora Senzala, em 1967, talvez possa auxiliar de algum modo a compreensão do viés antiniilista de Jonas. Eis a divisa do livro de Bar-Zohar: “Nós criamos o terceiro reino de Israel.”

*Jonas contra o niilismo*. No capítulo “A natureza modificada do agir humano”, Jonas, registra: “Toda ética até hoje [...] compartilhou tacitamente os seguintes pressupostos inter-relacionados: (1) a condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontra-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais; (2) com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem; (3) o alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definida de forma rigorosa. A argumentação que se segue pretende demonstrar que esses pressupostos perderam a validade e refletir sobre o que isso significa para a nossa situação moral. Mais especificamente, creio que certas transformações em nossas capacidades acarretaram uma mudança na natureza do agir humano.” Ao que complementa, como “a ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética. [...] pois a natureza qualitativamente nova de muitas das nossas ações descortinou uma dimensão inteiramente nova de significado ético, não prevista nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional (JONAS, 2006, p. 29).”

Ao item “O vácuo ético”, do Capítulo I, Jonas lança o termo “niilismo” em sentido particularíssimo, ao considerar que “o mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças cujo uso deve ser agora regulamentado por normas – o movimento do saber moderno na forma das ciências naturais –, em virtude de uma complementaridade forçosa, erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria ideia de norma como tal. Por sorte, decerto que não o sentimento pela norma e mesmo por determinadas normas; mas esse sentimento começa a duvidar de si mesmo quando aquele suposto saber o contradiz ou quando, no mínimo, lhe recusa qualquer apoio. De mais a mais, esse sentimento enfrenta uma situação bastante difícil diante das gritantes reivindicações da cobiça e do medo. Atualmente ele ainda tem, [...], de se envergonhar de si mesmo por ser algo infundado e não possível de ser demonstrado diante de um saber superior.” Na sequência, Jonas sintetiza o raciocínio: “Primeiro, esse saber ‘neutralizou’ a

8 A propósito, conferir VALVERDE, Antonio, “Hans Jonas e princípio responsabilidade”, In *Dissertatio*, volume suplementar 7, maio 2018, pp. 137-150.

natureza sob o aspecto do valor; em seguida foi a vez do homem.” Ao que infere: “Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade.” Para concluir afirma: “Trata-se saber se, sem restabelecer a categoria do sagrado, destruída de cabo a rabo pelo *Aufklärung* [Iluminismo] científico, é possível ter uma ética que possa controlar os poderes extremos que hoje possuímos e que nos vemos obrigados a seguir conquistando e exercendo. Diante de ameaças iminentes, cujos efeitos ainda podem nos atingir, frequentemente o medo constitui o melhor substituto para a verdadeira virtude e a sabedoria (JONAS, 2006, p. 65).”

Após encerrar o Capítulo IV, com a abordagem acerca da “sedução da utopia no marxismo”, em seguida, aparece a reflexão intitulada “O ‘super-homem’ de Nietzsche como o futuro homem verdadeiro”. No qual, Jonas questiona a ausência de sinais de como se dará o “aparecimento do homem superior”. Ora, Jonas parece não pensar o niilismo como travessia, como possibilidade de superação do próprio niilismo, pois, no cálculo nietzschiano o homem *novo* poderá surgir, marcado pela negatividade: nem cristão nem niilista.

*Bloch contra o niilismo.* A propósito do anti-niilismo de Bloch, a meta primeira em *O Princípio Esperança* fora a de apresentar um pensamento filosófico de tal modo novo, que deveria ser, precisamente, uma antítese ao niilismo, por constituir-se na forma *filosofia da esperança*, fundada na transcendência sem Deus. A segunda intenção, fora a de firmar a esperança como pura expressão de resistência, que mantém o homem soerguido, mesmo “contra esse mais duro contragolpe na utopia”, que é a morte. Pois, “a morte é um fato que não pode ser esquecido e que (contraditoriamente) desperta a esperança. Ela é principalmente uma forma daquele nada tragado pela passagem utópica para dentro do ser. Não há devir nem vitória em que a aniquilação do ruim não seja ativamente tragada (BLOCH, I, “Prefácio”, p. 26).”

Se o niilismo, segundo Bloch, se apresenta como o problema ético, por excelência, do tempo presente, em verdade, na crítica contra a desumanização, ele enxerga seu par complementar, que é a ilusão causada pelo “estranho monstro”, o *capital*, cujo frenesi embriaga e distancia o homem dos mais primários referenciais da vida. Bloch alerta para o movimento sub-reptício do capital, que culmina na total anulação, turvação e desvio do humano e de suas possibilidades, sob o triunfo de uma aparência, que, como toda aparência, é enganosa. Com ar redundante, pois, o arco ideológico dominante reconstrói o processo confiável por paralisar, ato contínuo, destruir a imaginação (*Phantasie*) humana, a invadir as pretensões do tecnicismo moderno e seu estandarte simbólico, desatualizado, que é a máquina industrial, produto da capacidade inventiva das necessidades do capital, que tem por finalidade última não facilitar a produção e o desenvolvimento humano, mas, sim, a produção massificadora da acumulação infinita de capital, que, como mostrara Marx, é trabalho humano coagulado.

O Filósofo da Esperança denomina esse espectro malévolos por antiprincípio, estorvo harmônico, demarcado pela eguidade perniciososa da inevitável ganância bestial. Em síntese, fator gerador da morte – *o não eu*. Neste passo, as análises (da morte) surgem sob a capa ideológica burguesa, a mostrarem que a morte é o mais duro golpe contra a utopia. (BLOCH, I, p. 26). A morte é o não-eu, estranho absoluto, o irracional da razão de cada civilização, o estranho e incompreendido. Afinal, de que vale o esforço da nossa existência se morremos? Assim, “cova, escuridão, podridão, vermes tinham e têm,

sempre que não são reprimidos, uma espécie de força retroativamente desvalorizadora (do homem) (BLOCH, III, 52, p. 189).” Para Bloch, a angústia da morte tem a sua raiz na consciência do eu, como o auto encontro de si, pois, “o que o mantém de cabeça erguida não é nenhuma ideia no sentido de fé abstrata, mas a afinidade concreta da consciência de classe, [...] (porém) sem *delirium* [...]. E essa convicção da consciência de classe, retendo em si mesma o perdurar individual, é de fato um *novum* contra a morte (BLOCH, III, 52, pp. 255-256).”

Bloch, em referência aos desígnios da fatalidade da morte do viés burguês, matizados pelo espírito niilista *do nada*, atualizados e inspirados em Heidegger, por considerar o homem como ser para a morte, e Jaspers, dado o eterno existencial, analisará, de modo crítico contundente, no detalhe, os nexos entre utopia e morte, sob a perspectiva de as “imagens da esperança contra o poder da mais forte não-utopia: a morte” (BLOCH, III, 52, pp. 186-219 e 239-265). De Jaspers, em citação longa e esclarecedora de seu pensamento, Bloch anotou: “Não é próprio somente do curso do mundo no tempo, que nada possa subsistir, mas trata-se como que de uma vontade (!) que nada próprio mantenha uma consistência durável. Fracasso é o nome da experiência não antecipável a ser obrigatoriamente realizada de que o plenificado é também o desvanecente. Tornar-se real para fracassar autenticamente constitui, para a existência temporal, a derradeira possibilidade (!): ela submerge na noite que lhe serviu de fundamento. Se o dia é auto-suficiente, o não-fracassar transforma-se em inconsistência crescente, até que no final o fracasso vindo de fora lhe sobrevém como algo estranho [*Philosophie*, 1932, III, p. 110] (BLOCH, III, 52, p. 243).” Ao que comenta, “aqui o nada, ao qual a doença epocal para a morte se confia, apresenta como um aspecto quase duplamente intrincado: ele é transformado da condição de *status* para a de ato eterno, a saber, o ato de fracassar, e até mesmo seria a garantia de...algo melhor, ou seja, da consistência (BLOCH, III, 52, p. 243).”

Bloch rastreia a filosofia de Heidegger, localizada filosófica e politicamente, ao registrar que “a outra imagem do desejo do nada foi formulada por Heidegger, um anjo muito intuicionante, já não mais um consolador, mas um reconciliador e propagandista do mundo fascista-capitalista tardio, do mundo da morte. A angústia é ‘angústia frente à morte’, e ela não acontece em instantes isolados ou até no instante derradeiro, mas ela é ‘a constituição básica do ser humano’, ‘o único existente na analítica existencialista do ser-aí’ [*Sein und Zeit*, 1927, p. 13]. A angústia e o puro nada, para dentro do qual ela se suspende, não chegam a dar à vida a sua consistência, mas lhe confere sua questionabilidade e a profundidade desta (BLOCH, III, 52, p. 243).”<sup>9</sup>

9 Prossegue Bloch perscrutando o “nada” para Jaspers e Heidegger: “Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente’ [*Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 62], objeto da ciência é o ente, o da filosofia é o nada. ‘Mas o ser-aí deve, na ultrapassagem do ente que projeta o mundo, ultrapassar-se a si mesmo, para apenas então poder compreender-se como abismo a partir da sua elevação’ [*Von Wesen des Grundes*, 1929, p. 110]; assim, para um puro nada, o nada mostra uma face bastante complicada. Entretanto, também esse aspecto complicado é não-original e emprestado, desde o ‘fracasso compreendido’ de Jaspers até o ‘resistir a descoberto’ de Heidegger; a única coisa que dá a impressão de ser recente é o encargo imperialista especialmente interessante para esse tipo de assentimento ao abismo ou ‘aprofundamento na morte’. De resto, também o nada de Jaspers e o de Heidegger foram coloridos, enfeitados com plumas alheias, exatamente em vista de sua fascinação pela morte. E nesta aparece, mais precisamente, muitos aspectos do cristianismo luterano, mais uma vez pervertido: o fracassar corresponde à rejeição da justiça pelas obras, a angústia corresponde à velha pressão exercida pelos pecados, a firmeza antecedente da decisão correspondente à submissão à vontade de Deus. E com a cópia de Lutero mistura-se um movimento contrário: a cópia do romantismo, do seu conceito ideal da noite. Todavia, um conceito não mais tingido com a morte por amor, ‘submergindo, afogando, inconsciente, prazer supremo’, mas com o assassinato. Trata-se do epigonismo do niilismo pró-fascista, de seu desespero jactancioso, de seu quietismo para os sequazes de seu *après nous le déluge* [‘depois de nós o dilúvio’] para os líderes (BLOCH, III, 52, pp. 243-244).”

Em verdade, o processo para além do niilismo deveria ser o da morte de Deus, representado pelo fim das idealizações, estendido à morte do capital, o deus imanente do tempo presente. Pois, de modo, aparentemente, contraditório “a adesão gradativa de Bloch ao socialismo nasce da ‘morte de Deus’, ideia nietzschiana de livre circulação à época de sua formação. A crise da metafísica, corolário do abandono do mundo por Deus, como ‘desencantamento do mundo’ [*a la Weber*] (VALVERDE, VIANA, 2016, p. 65).”

Como de costume, a poesia revida o que a filosofia maldiz, assim, os versos de Giuseppe Ungaretti fornecem o antídoto à pantomima burguesa-niilista: “*La morte / si sconta / vivendo*”, (A morte / se expia / vivendo).<sup>10</sup> Por provável, espelhados da palavra filosófico-trágica de Epicuro: “acostuma-se à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. [...] o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada [...], porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente, ao contrário, quando a morte está presente, nós [...] não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos (EPICURO, 1997, pp. 27 e 29).” – Afinal, por essa e outras premissas, como queria Epicuro, “o sábio é o homem mais feliz.” – Bloch aditaria a da *docta spes*.

*O anti-utopismo de Jonas.* Se bem calculada, a parte que Hans Jonas dedica para criticar a utopia moderna, de modo pontual à derivada da filosofia marxiana, inspirada, parcialmente, no projeto baconiano a atrelar o desenvolvimento da ciência e à sua aplicabilidade técnica, equivale a um terço da *opus magna* jonasiana, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* (1979). Jonas destina os capítulos V, “A responsabilidade hoje: o futuro ameaçado e a ideia de progresso”, e o VI “A crítica da utopia e a ética da responsabilidade”, além de itens “A utopia moderna” e “A dinâmica ‘utópica’ do progresso técnico e o excesso de responsabilidade”, do Capítulo I, com o fim precípua de mostrar os efeitos negativos do ideário utópico frente a necessidade de construção da ética de responsabilidade. Ora, não parece ser tarefa filosófica – simples – demolir a arquetípica idealizada do futuro, que acompanha a humanidade desde as primitivas inventivas de ordenar as nações civis e o tempo futuro como possibilidade de retorno aos mitos de paraísos perdidos e de idades de ouro, encontrados em todas as mitologias arcaicas de povos gentílicos e, após na História, de povos civilizados, revigorados ao abalo da publicação de a utopia política de Thomas Morus, de 1516, e o advento sequenciado de projeções de sociedades justas e de formas de vida harmoniosas, a partir de modelos de estados ideais, que sustentam o imaginário acerca das chamadas utopias positivas. Porém, algumas delas calcadas no progresso da ciência e da técnica, tipificada pela utopia técnico-científica *Nova Atlântida*, presa ao arco cultural barroco, inacabada e inacabável, de Francis Bacon, de 1626, que embasou as projeções utópicas fundadas no mesmo diapasão.<sup>11</sup> Assim, Bacon, em forma de “aviso do inacabamento da utopia”, registrara uma lista de “limites ampliados do novo reino humano (OLIVEIRA, 2002, p. 215).” Eis a pauta de temas:

10 “A morte / se expia / vivendo”, UNGARETTI, Giuseppe, “Sono una Creatura”, In \_\_\_\_\_, *Poemas*, tradução Geraldo Holanda Cavalcanti, São Paulo, Edusp, 2017, p. 56-57. (Edição bilingue).

11 Ver nota de rodapé 10, indicada à p. 215, constante de “Notas”, Capítulo XIII, “A legitimação do novo *ethos* científico”, In OLIVEIRA, B.J., *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, Belo Horizonte, UFMG, 2002, p. 261.



*“Prolongar a vida. Restituir a juventude.  
Retardar a juventude.  
Curar as doenças consideradas incuráveis.  
Diminuir a dor.  
Purgantes menos repugnantes.  
Aumentar a força e a atividade.  
Aumentar a capacidade de suportar a tortura ou a dor. (Sic).  
Transformar a constituição (metabolismo).  
Transformar a estatura.  
Transformar os traços.  
Aumentar e elevar o cerebral.  
Metamorfose de um corpo em outro.  
Fabricar novas espécies.  
Transplantar uma espécie em outra.  
Instrumentos de destruição, como os de guerra e venenos.  
Tomar os espíritos alegres e colocá-los em boa disposição.  
Poder da imaginação sobre o corpo, ou sobre o corpo de outrem.  
Acelerar o tempo, no que diz respeito às maturações.  
Acelerar o tempo, no que diz respeito às clarificações.  
Acelerar a putrefação.  
Acelerar o cozimento.  
Acelerar a germinação.  
Fabricar, para a terra, adubos ricos.  
Forças da atmosfera e nascimento das tempestades.  
Transformar substâncias ácidas e aquosas em substâncias gordurosas e untuosas.  
Produzir alimentos novos a partir de substâncias que atualmente não são utilizadas.  
Fabricar novos tipos de fios para o vestuário; e novos materiais, além do papel, do vidro, etc. predições naturais.  
Ilusões dos sentidos.  
Maiores prazeres para os sentidos.  
Minerais artificiais e cimentos (BACON, In OLIVEIRA, 2002, p. 216).”*

Se considerados os itens da pauta, certamente, as reflexões contidas no item “A ameaça tenebrosa contida no ideal baconiano” (JONAS, 2006, pp. 235 ss.) se multiplicariam *ad infinitum*. Por exemplo, quanto a resistência à tortura e “Poder da imaginação sobre o corpo, ou sobre o corpo de outrem.”

Passo seguinte, desde a utopia *Nova Atlântida* até a irrupção de distopias contemporâneas, - pela forma utopias negativas, a conceberem sociedades, diga-se, *piores*, sob todos os aspectos, que as atuais -, houve uma multiplicação do novo gênero. Relevante

notar que Jonas apela ao imaginário utópico negativo para montar o cenário da *heurística do medo*, como possível modo de conscientização dos contemporâneos acerca dos males do progresso ilimitado da tecnociência, termo não utilizado por ele. Contudo, sob tal cenário de disputas, o núcleo da crítica jonasiana a ser analisada é a da posição utópica inovadora de Ernst Bloch, em *O Princípio Esperança*, desde os conceitos de “ainda não-ser” ou “ainda-não consciente” e de utopia concreta, sob a perspectiva da *docta spes*, a “esperança compreendida”, como condição humana. “Porque esse princípio desde sempre fez parte do processo do mundo, ainda que filosoficamente rejeitado por tanto tempo (BLOCH, I, “Prefácio”, p.17).

Ocorre que para Hans Jonas a ideia moderna de utopia, com características diferentes daquela derivada do messianismo de origem religiosa, transposta para a contemporaneidade torna-se fator de obstrução da edificação da ética de responsabilidade, como se verá adiante. Ao passo que para Bloch, pelo dado ontoantropológico da indefinição do ser humano, há uma necessidade fundamental de imaginar a vida futura, a partir da vida presente, como negação da ordem em curso, desde o “sonhar acordado”, como metáfora recorrente da explicitação dos sonhos diurnos, díspares da concepção dos sonhos noturnos da psicanálise freudiana. Ou, cedendo à metáfora poética: “*No início, os sonhos eram caóticos; pouco depois, foram de natureza dialética. [...] (O homem taciturno) Compreendeu que o empenho de modelar a matéria incoerente e vertiginosa de que os sonhos são feitos é o mais árduo que um varão pode empreender, embora penetre todos os enigmas da ordem superior e da inferior: muito mais árduo que tecer uma corda de areia ou que amoldar o vento sem rosto. [...] No sonho do homem que sonhava, o sonhado despertou.*” (BORGES, “Ruínas Circulares”, 2007, pp. 47, 49 e 50).<sup>12</sup> Ao que um Poeta Mineiro, nada exposto à galhofa pública, secunda: “*Debruçado no amanhã suporto o hoje. / Esperança: ato dialético por excelência*”. (MENDES, “Setor Texto Delfico”, p. 155). – Ora, pode-se deduzir que o sonho é a esperança acordada de todo ser humano? – Bloch aposta sua rubrica.

Por que Jonas dedica uma quantidade expressiva de páginas de *O Princípio Responsabilidade*, para entabular a crítica da utopia moderna e contemporânea? Máxime, à concepção de “utopia concreta” e à ontologia do “ainda-não consciente” de Bloch, derivada, substancialmente, da filosofia política marxiana, entendido como o último raio de luz filosófico entre o *nevoeiro* polifônico de filosofias fracas em movimento, pois não dão contam nem de interpretar de modo cabal o mundo, menos ainda de transformá-lo, como requer a “11ª tese *ad Feuerbach*”: “os filósofos até hoje *interpretaram* o mundo, diferentemente, resta *transformá-lo*.”<sup>13</sup> Porém, excetuado que “do ponto de vista de um estudo das fontes do pensamento de Marx, a tese do ‘fim da filosofia’ que ele compartilhava com o grupo dos jovens hegelianos e fora formulada inicialmente por Augusto von Cienkovski, deve ser referida ao seu contexto histórico. A filosofia de que aqui se fala é a filosofia universitária

12 Borges continua: “*Quase imediatamente, sonhou com um coração que palpitava. Sonhou-o ativo, quente, secreto, do tamanho de um punho fechado, de cor grená na penumbra de um corpo humano ainda sem rosto nem sexo; sonhou-o com minucioso amor, durante catorze lúcidas noites. [...] Sonhou um homem inteiro, um moço, mas este não incorporava nem falava nem podia abrir os olhos. Noite após noite, o homem o sonhava adormecido.*” Assim como nas “*cosmogonias gnósticas, os demiurgos moldam um Adão vermelho que não consegue ficar de pé; tão inábil e rude e elementar feito esse Adão de pó era o Adão do sonho que as noites do mago tinham fabricado. Uma tarde, o homem quase destruiu por completo a sua obra, mas se arrependeu. [...]* Por fim, no “*sonho do homem que sonhava, o sonhado despertou*” (BORGES, 2007, pp. 49-50).”

13 As “*Teses ad Feuerbach*”, escritas na primavera de 1945, nunca foram desenvolvidas de modo a transformar-se em livro, como pretendido por Marx. Eis duas traduções da 11ª tese: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo, diferentemente, cabe *transformá-lo*” (MARX, 1978, p. 53).” e “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras, o que importa é *transformá-lo*” (MARX, 2007, p. 535).”

alemã que encontrou sua cristalização mais perfeita na obra e no pensamento de Hegel. Essa ‘filosofia clássica alemã’, como a denominou Engels mais tarde, teria conhecido seu desfecho (*Ausgang*) – ‘com Hegel termina a filosofia’, diz Engels e passaria a sobreviver nesse novo tipo de pensamento que era a sua ‘supressão’ e que os jovens hegelianos primeiro e, depois Marx, se propunham desenvolver. Temos assim, que a tese da ‘supressão’ da filosofia, proposta algumas vezes de maneira radical, como significando para Marx o fim de todo tipo de pensar, que fizesse uso de categorias que denominamos filosóficas, anunciava apenas o fim de uma forma de saber filosófico que encontrara sua forma acabada e, portanto, também a sua exaustão em Hegel e nos epígonos, que dominavam a filosofia universitária alemã.” Contudo para “Marx, a filosofia continua presente na sua realização. O pensamento marxiano pretende ser, justamente, a filosofia feita *práxis* e transfundida na realidade. Mas como falar, senão filosoficamente, dessa filosofia tornada realidade? (VAZ, 1983, pp. 148-149).”

Porém, o que esteve em questão foi a posição contra a filosofia especulativa, hegeliana. Ressalvada a questão ontológica basilar de Hegel, firmada na interrogação pelo que é, em realidade, e não dado pelas alturas metafísicas, desde a crítica original de Feuerbach, em *Grundsätze der Philosophie de Zukunft* (Princípios da filosofia do futuro),<sup>14</sup> escritos entre 1842-1843, que fornecera a Marx as bases da crítica ao hegelianismo e à invenção do materialismo histórico. Feuerbach escreveu: “O caminho até agora seguido pela filosofia especulativa, do abstracto para o concreto, do ideal para o real, é um caminho invertido. Neste caminho, nunca se chega à realidade verdadeira e objectiva, mas sempre apenas à realização das suas próprias abstrações e, por isso mesmo, nunca à verdadeira liberdade do espírito; pois, *só a intuição das coisas e dos seres na sua realidade objectiva é que liberta e isenta o homem de todos os preconceitos*. A passagem do ideal ao real tem o seu lugar apenas na filosofia prática.” Ao que prossegue: “A filosofia é o conhecimento do *que é*. Pensar e conhece as coisas e os seres *como são* – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia (FEUERBACH, 2002, pp. 25-26).

Que Jonas tenha sido opositor radical e visceral do pangermanismo hitleriano, nem adepto da sociedade aberta, *a la* Popper, o que pode ter gerado, em circuito reduzidíssimo, a pecha de antidemocrático, de um lado, e às bordas de ser interpretado como pertencendo ao conjunto dos filósofos “tecnofóbicos”, por outro, como nomeado por Gerard Lebrun, no ensaio “Sobre a tecnofobia”,<sup>15</sup> dada a excessiva herança heideggeriana de crítica da técnica, desde o ensaio “A questão da técnica”, de 1954. Mas, cautela, pois Lebrun lança - de modo mais grave - Marcuse ao fosso da ultratecnofobia, sobremodo, na síntese de sua filosofia, registrada em *O homem unidimensional*, de 1964, acerca das transformações das modalidades de vida movidas pelo impacto da revolução técnico-científica, - construída a partir de 1940, pela crítica à tecnologia desenvolvida de modo descontrolado, porém aplicada ao controle social. Fundadas na crítica contumaz da neutralidade da ciência e da técnica, em verdade a atrelar técnica, natureza e tecnicidade. Ao final de *O homem unidimensional* observa que “a racionalidade tecnológica, despida de suas particularidades exploradoras, é o único padrão e guia do planejamento e do desenvolvimento dos recursos disponíveis para todos. A autodeterminação na produção e distribuição de bens e serviços seria perdulária. A tarefa

14 FEUERBACH, L., “Tese provisórias para a reforma da filosofia (1842), In \_\_\_\_\_, *Princípios da filosofia do futuro*, tradução Arthur Mourão, Lisboa, Edições 70, maio de 2002.

15 Ver LEBRUN, G., “Sobre a tecnofobia”, In NOVAES, A. (Org.), *A crise da razão*, São Paulo: Companhia das Letras / Ministério da Cultura / Funarte, 1996, pp. 471-494.

técnica e, como uma tarefa verdadeiramente técnica, possibilita a redução da labuta física e mental. Nesse reino, o controle centralizado é racional se estabelece as precondições da autodeterminação significativa.” Ao que se infere: “Esta pode então tornar-se eficaz em sua própria esfera – nas decisões que envolvem a produção e a distribuição do excedente econômico, e na existência individual (MARCUSE, 1973, p. 231).”

Para Marcuse, a técnica poderá ser libertadora se for possível a antecipação da redução do tempo dispendido para o trabalho repetitivo e ineficaz. O que redundará na defesa do tempo livre para amar com sensualidade, cultivar amizades, fazer poesia, ao formato da nova civilização libidinal, em que Eros *empate* com Thanatos. Contudo, Habermas, ao homenageá-lo nos seus setenta anos (19/VII/1968), escreveu “Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’”, que principia com as derivações em torno da “racionalidade” weberiana, no âmbito da determinação da “forma da atividade econômica capitalista, das relações de direito privado burguesas e da dominação burocrática.” Entendido, que “racionalização quer dizer, antes de mais nada, ampliação dos setores sociais submetidos a padrões de decisão racional (HABERMAS, 1975, p. 303).”<sup>16</sup> Em seguida, Habermas posiciona-se ao distanciar Marcuse de Weber, ao registrar de modo pontual que a “crítica de Marcuse a Max Weber chega à seguinte conclusão: “Talvez o próprio conceito de razão técnica seja uma ideologia. Não apenas a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação (sobre a natureza e sobre o homem), dominação metódica, científica, calcula e calculadora (HABERMAS, 1975, p. 304).”<sup>17</sup>

Em verdade, Lebrun constrói sua crítica à tecnofobia alinhada ao pensamento de Jean-Pierre Sérís (1941-1994), desde *La technique* (PUF, 1994), que “combate [...] aqueles que, de umas décadas para cá, submeteram a uma ‘estranha transformação’ as memoráveis questões kantianas: ‘Que posso saber? Que devo fazer? O que me é permitido esperar?’” Ao que constata: “A julgar por alguns, nosso tempo se colocaria antes questões inversas: ‘Que devo ignorar? Que devo me abster de fazer? De que devo ter medo? (LEBRUN, 1996, p. 471). Tudo se deveria ao medo e ao impacto, completamente inéditos na história civilizacional, provocados pelo advento da técnica, sob a capa ideológica do progresso técnico. Em outro momento, Lebrun saúda a pesquisa técnica para o DNA e a probabilidade de cura de doenças de origem genética. Premissa ainda disposta ao porvir da técnica médica desde o avanço da biologia, sob os limites demarcados da Bioética, “ciência da sobrevivência”, uma vez que se deve a Bioética a declaração do *genoma humano* como patrimônio da humanidade.

*Docta spes e o antiutopismo.* De volta a Kant, à sua vez Bloch parafraseando em parte as questões fundantes das propostas guias da filosofia kantiana, - porém, saltando do “eu” inventado pela tradição moderna para o “nós” comunal da tradição judaica de povo e, no mesmo passo, da perspectiva marxiana pela infusão do ideal de comuna social cidadã e, no

16 Prossegue Habermas, refletindo: “A isso (decisão racional) corresponde a industrialização do trabalho social, com a consequência de que os padrões de ação instrumental penetram também em outros domínios da vida (urbanização dos modos de viver, tecnicização dos transportes e da comunicação). Trata-se em ambos os casos, da propagação do tipo do agir racional com respeito-a-fins; aqui ele se relaciona à organização dos meios, lá à escolha entre alternativas. [...] A ‘racionalização’ progressiva da sociedade está ligada à institucionalização do progresso científico e técnico (HABERMAS, 1975, p. 303).”

17 Habermas explicita o argumento ao afirmar: “Não apenas de maneira acessória, a partir do exterior, que são impostos à técnica fins e interesses determinados – eles já intervêm na própria construção do aparato técnico; a técnica é sempre um projeto (*Projekt*) histórico social; nela é projetado (*Projektiert*) aquilo que a sociedade e os interesses que a dominam tencionam fazer com o homem e as coisas. Tal objetivo da dominação é ‘material’ e, nessa medida, pertence à própria forma da razão técnica (HABERMAS, 1975, p. 304).” – Observe-se na passagem certo paralelismo da crítica à técnica operada por Hans Jonas, desde a matriz heideggeriana.

limite, autogestionária, como reflexiona Marx, em *A questão judaica* -,<sup>18</sup> principia sua obra máxima, interrogando: “Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? O que nos espera? (BLOCH, 2005, I, p. 13).” Ao que adita, perfilando seu pensamento pela novidade da *docta spes*: “O que importa é aprender a esperar”, pois, o “ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito no lugar do fracasso. A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este, tampouco está trancafiada em um nada. O afeto da espera sai de si mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las (BLOCH, 2005, I, p. 13).” O subtexto da posição blochiana move-se de modo crítico ao niilismo e à fenomenologia existencial de matriz heideggeriana, - a de que o homem é o ser para a morte -, ou, ainda, contra a onda do existencialismo sartriano, gerado da angústia de existir, registrado no desvão entre as guerras mundiais, anterior ao reposicionamento de Sartre em vista da filosofia marxiana, em *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode: théorie des ensembles pratiques*, de 1960.<sup>19</sup>

Como inserir a potencialidade da “utopia concreta”, fundado na ontologia do “ainda-não consciente” blochiano ao campo da filosofia, como *front*? Algumas bordas e margens de seu pensamento filosófico, mostram Bloch, inicialmente, a deambular em torno do humanismo renascentista e do messianismo,<sup>20</sup> desde o interesse pelo judaísmo e o cristianismo, o hegelianismo, a psicanálise freudiana e a estética expressionista, até assumir de modo incontornável a filosofia marxiana - sem adjetivos ou apostos - como guia de densa reflexão filosófica. Porém, sem deixar de incorporar os estudos anteriores, aparentemente, díspares. Com tais dispositivos lançou a nova concepção de utopia, a de utopia concreta, em resposta a certa falência do conceito no campo da filosofia política, dada a identificação do *não lugar* original, inventado por Morus, expandida para improváveis estados ideais, diversificados a cada *lance de dados* do modo de produção capitalista, e pontuado pelo desinteresse burguês a tal proposta política, para além da organização estatal. Desgastada, a utopia para Bloch figurou como para Huxley, uma “espécie de metafísica de quimeras”. Com isto, Bloch inaugurara a nova concepção do termo na forma utopia concreta, desde a ontologia do “ainda-não ser”. Bloch compreende a utopia concreta como certa forma de práxis direcionada ao futuro, por trazer à luz possibilidades de transformação da ordem social, em verdade, de todas as ordens humanas.

Assim, como o presente é incompleto, urge um novo amanhã. Para isso, Bloch há de se valer de uma série de ferramentas filosóficas distintas das tradicionais: os sonhos diurnos, em contraposição aos sonhos noturnos; a consciência antecipadora, que nada lembra as velhas metafísicas dedutivas da sociedade ideal; a não-contemporaneidade, que dá conta de um pluralidade temporal que permite a diversidade das ações e motivações revolucionárias. A expressão “não-contemporaneidade” fora concebida teoricamente ao

18 “Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (MARX, K., *Sobre a questão judaica*, tradução Nélio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2010, p. 54).”

19 SARTRE, J-P., *A crítica da razão dialética*, tradução Guilherme João de Freitas Teixeira, Rio de Janeiro, DP&A, 2002. \_\_\_\_\_. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode: théorie des ensembles pratiques*, tome I, Paris, Gallimard, 1960. (Bibliothèque des Idées).

20 A propósito, conferir OLIVEIRA, H. M. de. “A força utópica do messianismo político de Ernst Bloch”, Revista da UFMG, Belo Horizonte, v. 24, n. 1 e 2, jan/dez. 2017, pp. 17-39. Acessado pelo link [https://www.ufmg.br/revistaufmg/downloads/24/02\\_HudsonOliveira\\_ForcaUtopica\\_pags\\_16a39\\_Revista\\_UFMG\\_24.pdf](https://www.ufmg.br/revistaufmg/downloads/24/02_HudsonOliveira_ForcaUtopica_pags_16a39_Revista_UFMG_24.pdf), aos 22 de agosto de 2018. Ver também MÜNSTER, A., “Misticismo messiânico, filosofia do ‘auto-encontro’ e *Espírito da Utopia* -relação entre a mística e a metafísica blochiana”, In \_\_\_\_\_. *Utopia, Messianismo e Apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*, tradução Flávio Beno Siebenechler, São Paulo, Unesp, 1997, pp. 113-163.

analisar a República de Weimar, dos anos 1920 em Alemanha, em vista do advento do nazismo.<sup>21</sup>

Contudo, o pensamento blochiano funda-se na categoria possibilidade, porque o ser humano é “preponderantemente a criatura que se lança no possível e o tem diante de si, (e) ele também sabe que este não coincide com o vago, que justamente o seu aspecto aberto de modo algum é algo aleatório (BLOCH, I, 48, p. 221).” Para mostrar de modo claro, Bloch divide o possível em: “possível formal”, “possível objetivo-factual”, “possível conforme a estrutura do objeto real”, “possível objetivo-real”, reflete acerca da “luta estático-lógica contra o possível” e finda com o “realizar a possibilidade” (BLOCH, I, 18, pp. 222-246). Conclui, inspirado na concepção de homem marxiana, afirmando que o “homem é alguém que ainda tem muito pela frente. No seu trabalho e através dele, [...] é constantemente remodelado. Ele está constantemente à frente, topando com limites que então já não são mais limites; tomando consciência deles, (...) os ultrapassa (BLOCH, I, 18, p. 243).”

O transe nada místico entre a filosofia como utopia e a sua projeção como utopia concreta, encontra sua vanguarda na proposição blochiana – termo arriscado, relativo àquela parte destacada, que abre caminho para destroçar o inimigo, e, em consequência, ser exterminada. O que vale para a vanguarda estética, ao menos metaforicamente. Para Bloch, a “consciência utópica quer enxergar bem longe, mas, no fundo, apenas para atravessar a escuridão bem próxima do instante que acabou de ser vivido, em que todo o devir (*Seiende*) está à deriva e oculto em si mesmo (BLOCH, I, “Prefácio”, 2005, p. 23).”

Na tentativa de ultrapassar o hermetismo conceitual filosófico constituído, incluso o do campo filosófico marxiano, Bloch abusa de metáforas teológicas, ofuscado em sua ousadia por Levinas e Benjamin, este muito próximo da linguagem de Gershom Schollen. O que, de certa forma, complexifica a análise da filosofia blochiana para a submissão de seu pensamento à luz de uma planura racional. No entanto, a linguagem jonasiana também desliza por argumentos advindos da sabedoria evangélica e vetero testamentária. As metáforas, transposições em seu significado original, em Grego, dificultam a interpretação, mas, favorecem a compreensão dos arcos filosóficos em tela.

A *docta spes* (*o tiqva* – תִּקְוָה)<sup>22</sup>, na forma utopia concreta e, - de modo conectivo -, da ontologia do “ainda-não-ser” e/ou “ainda-não consciente”, dado o lastro humano da esperança, encontra-se como que acima e mais avançada que muitas filosofias contemporâneas. Põe-se na dianteira em vista das insuficiências políticas do niilismo, mesmo se considerado como travessia; da fenomenologia existencial; do pragmatismo, que, salvo melhor juízo, não contém nenhuma proposta política; da filosofia analítica *in totum*; de parte da teoria crítica, sobremaneira a de Habermas; da biopolítica, até do pensamento filosófico de Antonio Negri, de raiz teórica marxiana, mas com vislumbres políticos futuros limitados. Uma vez que estas filosofias não avançam para além da ideologia e, em alguns casos, da análise ideológica, sem possibilidades de realização da filosofia via práxis, derivada de crítica radical. Além, de não tomarem em conta a contradição social como motor da História, findam por reforçar o egotismo e o neoliberalismo, não possuem horizontes de esperança dialética, como o sonhar acordado, o sonho diurno antecipado como horizonte de negação da ordem dada. Assim, as “novidades” do niilismo a espelhar

21 Ver JORDÃO, C. E. M., “Sobre a Herança desta época de Ernst Bloch”, In \_\_\_\_\_, *Um Capítulo da História da Modernidade Estética: debate sobre o expressionismo*, 2ª edição, São Paulo, Unesp, pp. 49-87.

22 Agradeço ao Hudson Mandotti de Oliveira a tradução da expressão “*docta spes*,” para o termo hebraico, que pode ser formulada e explicitada como: “O esperar expectante cuja ação busca o novo.”

a decadência burguesa, da fenomenologia existencial, do pragmatismo, da biopolítica, da filosofia analítica, - que é a vitória do positivismo frente a categoria da negatividade derivada da filosofia hegeliana -, numa palavra, são paralisantes e desconversam acerca da barbárie contemporânea. Por não compreenderem o que se passa na base material da produção, lidando somente com seus efeitos de superfície. Onde, fornecerem modelos fechados e opacos de análise e de compreensão do mundo real, por mais que transitem, finamente, pela decadência burguesa e o esgarçamento do sujeito “moderno”, em crise. Com tais filosofias, há como romper e avançar o *front*?

Se “pensar significa transpor (BLOCH, I, “Prefácio”, 2005, p. 13)”, até o presente, “o transpor ainda não encontrou o seu pensar mais preciso. [...] Marx representa a reviravolta na tomada de consciência do transpor concreto. Porém, em torno dessa reviravolta, hábitos de pensamento fortemente inculcados aderem a um mundo sem *front*. [...] O *desiderium*, a única qualidade sincera de todos os seres humanos, não foi investigado. O ainda-não-consciente, o que-ainda-não-se-tornou, embora preencha o sentido de todos os seres humanos e o horizonte de todo ser, não conseguiu se impor nem mesmo como palavra, que dirá como conceito. O sonhar para a frente [...] não foi refletido, [...] (somente) esporadicamente tangenciado, não encontrou um conceito à sua altura. O esperar e o esperado, no sujeito e no objeto respectivamente, o fenômeno do emergir como um todo não suscitou, até Marx, nenhuma abordagem global em que encontrasse um lugar, quanto mais um lugar central (BLOCH, I, 2005, p. 13).”

No entanto, Hans Jonas conclui *O Princípio Responsabilidade* consignando que “a crítica da utopia, que agora concluímos, teria sido demasiado extensa, caso a utopia marxista, em sua estreita aliança com a técnica, não representasse uma versão escatologicamente radicalizada daquilo para onde o ímpeto tecnológico mundial nos está empurrando, sob o signo do progresso, ainda que de forma nada escatológica. Ou seja, tal crítica teria sido demasiadamente extensa caso a tecnologia, como poder eficiente por si mesmo, não contivesse uma dinâmica quase utópica. Assim, a crítica da utopia implicava uma crítica da tecnologia, na antecipação de suas possibilidades extremas (JONAS, 2006 p. 349).” Jonas demarca as críticas à concepção utópica blochiana, em análises pontuais a partir de a “ameaça tenebrosa contida no ideal baconiano”, tomando o “marxismo como executor do ideal baconiano”, como se realizado fosse, composto pelo “culto da técnica no marxismo” (JONAS, 2006, pp. 235-242 e pp. 254-256). Dentre outras passagens. Ora, Bloch é crítico do desandar cego do progresso técnico-científico sob o complexo da produção burguesa e da gigantesca tecnologia de guerra. No item, “Técnica sem violação, crise econômica e acidente técnico” (BLOCH, II, 37, pp. 245-252) analisa no detalhe a gravidade do uso descontrolado da “técnica burguesa, apesar de todos os triunfos, aparece simultaneamente como mal administrada e mal relacionada.” Vez que a “Revolução Industrial’ não está concretamente relacionada nem ao material humano nem ao da natureza. Faz parte dela a *miséria* que trouxe às pessoas, bem no começo e sempre (BLOCH, II, 37, p. 245).” Em passagem anterior, opera o elogio de Francis Bacon, “nem um utilitarista puro, nem um empirista puro”, em vista da construção do “reino do homem” pela construção da ciência (BLOCH, II, 37, p. 210 ss.). Destaque para o delta inicial da ciência, inventada por três filósofos, Galileu, Descartes e Bacon.

Ao que Jonas conclui que “a crítica da utopia serve não tanto como refutação de um equívoco cognitivo, por mais influente que seja, mas, sobretudo, à fundamentação da alternativa que nos incumbe: a da ética da responsabilidade, que hoje, após vários séculos de euforia pós-baconiana e prometéica, de onde se originou também o marxismo, deve segurar

as rédeas desse progresso galopante.” Prossegue com o alerta de que “conter tal progresso deveria ser visto como nada mais do que uma precaução inteligente, acompanhada de uma simples decência em relação aos nossos descendentes. (E ameaça) Se não o fizermos, a natureza o fará, de maneira terrível (JONAS, 2006, p. 349).” Depurando a crítica à utopia, Jonas reflete que “a crença ou descrença na utopia se torna um fator real, dificilmente, a favor ou contra a própria utopia, pois esta não passa de um fogo fátuo, mas a favor ou contra alternativas reais – entre as quais a perseguição do fogo fátuo constitui uma delas. Na medida em que a crítica da utopia possa exercer alguma influência como tentativa de retificar a maneira de pensar e a vontade, ela própria já se torna uma ação inserida na ética da responsabilidade (JONAS, 2006, p. 350).” Para a questão da ética não-utópica da responsabilidade, o Filósofo da Responsabilidade, posiciona-se claramente contra a invenção blochiana: “ao princípio esperança, contrapomos o princípio responsabilidade, e não o princípio medo.” Considerando que “o medo pertence à responsabilidade tanto quanto a esperança.” Contudo, “a esperança é uma condição de toda ação, pois ela supõe ser possível fazer algo e diz que vale a pena fazê-lo em uma determinada situação.” Vez que o “medo que faz parte da responsabilidade não é aquele que nos aconselha a não agir, mas aquele que nos convida a agir. Trata-se de um medo que tem a ver com o objeto da responsabilidade (JONAS, 2006, p. 351).” Todavia, um Mineiro universal completa: “*Tivesse medo? O medo da confusão das coisas, no mover desses futuros, que tudo é desordem. E, enquanto houver no mundo vivente medroso, um menino tremor, todos perigam – o contagioso* (GUIMARÃES ROSA, 2006, p. 360).”

*Encerra-se* o ensaio com a palavra de Fernando Pessoa, recolhida do heterônimo Bernardo Soares, a ser lida nas entrelinhas do aquém conformismo e ceticismo: “*Leio como quem passa. E é nos clássicos, nos calmos, nos que, se sofrem, o não dizem, que me sinto sagrado transeunte, ungido peregrino, contemplador sem razão do mundo sem propósito...* (Fernando PESSOA, *O Livro do Desassossego* por Bernardo Soares, I, “16, [1 – 3- 64, dact.], 5-4-1030”, 1982, p. 19).” E parafraseando Heráclito, Murilo Mendes vaticina: “Sem esperança não surge o inesperado (MENDES, 2017, p. 143).”



**Referências bibliográficas:**

- BAR-ZOHAR, M. M., *Ben Gurion, o profeta armado*, tradução Mauricio Tragtenberg, São Paulo, Senzala, 1967.
- BLOCH, E., *O Princípio Esperança*, três volumes, tradução Nélio Schneider, Werner Fuchs, Rio de Janeiro, Contraponto / UERJ, 2005 e 2006.
- BORGES, J. L., “As ruínas circulares”, In \_\_\_\_\_, *Ficções*, tradução Davi Arrigucci Jr., São Paulo, Cia. das Letras, 2007, pp. 46-52.
- DRUMMOND de ANDRADE, C., “Mundo Grande”, In \_\_\_\_\_, *Sentimento do Mundo*, In \_\_\_\_\_, *Poesia e Prosa*, volume único, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1979, pp. 137-138.
- EPICURO, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, tradução Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore, São Paulo, Unesp, 1997.
- FEUERBACH, L., *Princípios da filosofia do futuro*, tradução Arthur Mourão, Lisboa, Edições 70, maio de 2002.
- GUIMARÃES ROSA, J., *Grande Sertão: Veredas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2006. (Edição comemorativa).
- HABERMAS, J., “Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’” (*Para os 70 anos de Herbert Marcuse, no dia 19-VII-1968*), In *Textos Escolhidos (Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas)*, tradução Zeljko Loparic, São Paulo, Abril Cultural, 1975, pp. 303-333. (Coleção “Os Pensadores”).
- JONAS, H., *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, tradução Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez, Rio de Janeiro, Contraponto / PUCRio, 2006.
- JORDÃO, C. E. M., “Sobre a Herança desta época de Ernst Bloch”, In \_\_\_\_\_, *Um Capítulo da História da Modernidade Estética: debate sobre o expressionismo*, 2 edição, São Paulo, Unesp, pp. 49-87.
- LEBRUN, G., “Sobre a tecnofobia”, In NOVAES, A. (Org.), *A crise da razão*, São Paulo: Companhia das Letras / Ministério da Cultura / Funarte, 1996, pp. 471-494.
- LEOPARDI, G., *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani* [1824], a cura de Mario Andrea Rigoni, Marco Dondero e Roberto Melchiori, Milano, BUR, 2006.
- MARCUSE, H., *A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional*, 4ª edição, tradução Giasone Rebuá, Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
- MARX, K., *Sobre a questão judaica*, tradução Nélio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_, “(Teses contra Feuerbach)”, In \_\_\_\_\_, tradução José Arthur Giannotti, São Paulo, Abril Cultural, 1978, pp. 49-53. (Coleção “Os Pensadores”).
- \_\_\_\_\_, “Ad Feuerbach (1845)”, In \_\_\_\_\_, ENGELS, F., *A Ideologia Alemã*, tradução Rubens Enderle et alii, São Paulo, Boitempo, 2007, pp. 533-535.
- MASCARO, A. L., *Utopia e Direito: Ernst Bloch e a ontologia jurídica da utopia*, São Paulo, Quartier Latin, 2008.
- MENDES, Murilo, *Poliedro: Roma 1965/66*, São Paulo, Cia. das Letras, 2017.
- MÜNSTER, A., *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*, São Paulo, tradução Flávio Beno Siebeneichler, Unesp, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Utopia, Messianismo e Apocalipse nas Primeiras Obras de Ernst Bloch*, Tradução Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Unesp, 1997.
- NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral. Uma polêmica*, tradução Paulo César de Souza, São Paulo, 1998.
- OLIVEIRA, B. J., *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, Belo Horizonte,

UFMG, 2002.

OLIVEIRA, H. M. de “A força utópica do messianismo político de Ernst Bloch”, Revista da UFMG, Belo Horizonte, v. 24, n. 1 e 2, jan/dez. 2017, pp. 17-39. Acessado pelo link [https://www.ufmg.br/revistaufmg/downloads/24/02\\_HudsonOliveira\\_ForcaUtopica\\_pags\\_16a39\\_Revista\\_UFMG\\_24.pdf](https://www.ufmg.br/revistaufmg/downloads/24/02_HudsonOliveira_ForcaUtopica_pags_16a39_Revista_UFMG_24.pdf), aos 22 de agosto de 2018.

PESSOA, F., *O Livro do Desassossego* por Bernardo Soares, I, “16, [1 – 3- 64, dact.], 5-4-1030”, Lisboa, Ática, 1982, p. 19.

SARTRE, J-P., *A crítica da razão dialética*, tradução Guilherme João de Freitas Teixeira, Rio de Janeiro, DP&A, 2002. \_\_\_\_\_, *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode: théorie des ensembles pratiques*, tome I, Paris, Gallimard, 1960. (Bibliothèque des Idées).

SOUZA, M. H. S., *21 Teoremas Matemáticos que revolucionaram o mundo*, São Paulo, Planeta do Brasil, 2018.

TEIXEIRA, F.R., *Fim do ethos antigo e ocaso das ilusões: Giacomo Leopardi e a modernidade*, tese doutoral, Filosofia / USP, 2012.

UNGARETTI, Giuseppe, *Poemas*, tradução Geraldo Holanda Cavalcanti, São Paulo, Edusp, 2017.

VALVERDE, A., “Hans Jonas e princípio responsabilidade”, In *Dissertatio*, volume suplementar 7, maio 2018, pp. 137-150.

VALVERDE, A.; VIANA, F., “Viva a Vida! Morte à não utopia!”, In SOUZA, R. T. de; RODRIGUES, U. de M. (Orgs.), *Ernst Bloch: atualidade das utopias concretas*, volume I, Porto Alegre, Editora Fi, 2016, pp. 59-90.

VAZ, H. L., “Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx”, In *Nova Escrita Ensaio – Marx Hoje*, edição especial, n. 11/12, São Paulo, Escrita, 1983, pp. 147-160.

ZAFRANI, A., *Le défi du nihilisme, Ernst Bloch et Hans Jonas*, Paris, Hermann, 2014.

## Emmanuel Lévinas e a *responsabilidade* como fundamento ético

Carla Larissa Almeida Dias<sup>1</sup>

### Introdução

Diante dos desafios éticos da contemporaneidade, a proposta desse trabalho é refletir acerca da fundamentação de nossas ações à luz do pensamento de Emmanuel Lévinas. A intenção é pensar, a partir do pensamento do filósofo, sobre uma concepção ética voltada para a alteridade com o objetivo de pensar o potencial subsídio que tal debate pode dar para o pensamento ético e filosófico diante dos problemas éticos na sociedade contemporânea.

O pensamento ocidental, segundo nosso filósofo, é pautado na ideia de totalidade que é um obstáculo para a existência da alteridade, uma vez que o *Outro* recusa o totalitarismo do *Eu* e da Razão que tentam reduzir tudo ao seu domínio. Foi o conceito de totalidade que levou a civilização ocidental a almejar o poder e a dominação por meio do esforço contínuo de inovações científicas e tecnológicas.

O homem contemporâneo é produto de um processo de massificação fruto de transformações econômicas, do desenvolvimento técnico-científico, expressão do individualismo e da identidade do *Eu*.

Em vista do progresso, foi erigido como ideal de felicidade a necessidade de ter e consumir e com isso foram alimentadas a competitividade e a concorrência entre os indivíduos. Como efeito disso, vivemos em uma sociedade na qual o sujeito encontra-se cativo de si-mesmo, apegado à sua ambição de poder e de produção de consumo, o que acaba por disseminar e reproduzir um modelo competitivo e egocêntrico, pautado numa razão centrada e compreendida em si-mesma.

Temos, em Lévinas, a oportunidade de pensar a Alteridade como preâmbulo da cultura ética, a partir da relação do sujeito com o *Outro* ser humano, em oposição a um modelo de egoísmo ético.

Conforme a apresentação<sup>2</sup> da edição brasileira de *Entre nós – ensaios sobre alteridade*,

Na elaboração de seu pensamento, Lévinas examina a tradição filosófica ocidental, discute com filósofos, critica sistemas, fazendo emergir, progressivamente, as teses que defende, tendo sempre como

---

1 Mestranda em Filosofia pela UFRRJ

2 Tradução e apresentação da versão brasileira de *Entre nós – ensaios sobre alteridade*, pelo grupo de estudo e pesquisa do pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas, do curso de pós-graduação da PUCRS, coordenado por Pergentino Stefano Pivatto.

mola polarizadora o princípio de alteridade, com o qual descobre que a ontologia é superada pela ética e esta se torna filosofia primeira, capaz de inspirar e sustentar uma nova ordem humana e institucional. (PIVATTO, 2005, p. 11)

Lévinas discorre sobre os relacionamentos humanos, seus desdobramentos e sobre os possíveis balizadores desse processo. Sua filosofia contribui para a análise da dimensão da Alteridade que nos orienta, por meio da educação e da ética, a uma existência mais humanitária na sociedade contemporânea.

O filósofo, então, propõe uma nova forma de pensar a filosofia a partir da ética da Alteridade como filosofia primeira, cujo fundamento é a *responsabilidade* absoluta e incontestável em relação ao *Outro*, buscando afastar assim o egoísmo das relações humanas.

### A responsabilidade como fundamento ético

A *responsabilidade* é associada às reflexões éticas ao longo da história da filosofia, desde a Antiguidade Clássica ao Existencialismo. Entretanto, a partir do pensamento de Emmanuel Lévinas, ela assumiu um novo sentido, o cerne da concepção ética.

A *responsabilidade*, neste sentido, não é um comprometimento livre de um sujeito autônomo com *Outro*; não é consequência de uma disposição espontânea ou uma boa vontade, mas uma resposta a um apelo. A *responsabilidade* é o princípio fundamental da estrutura ética, mas não se apresenta como algo voluntário. Ela é resposta a um chamado. É o princípio primeiro e fundamental do sistema ético. A *responsabilidade* pelo *Outro* ser é uma eleição pelo bem além do ser; é o cumprimento de uma vocação.

Em vista disso, temos na *responsabilidade* **não apenas um atributo da subjetividade, ela não se apresenta como um *para si*, mas *para o Outro***. Conforme Lévinas:

[...] a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta já existisse em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é um *para si*: ela é, mais uma vez, inicialmente *para outro*. A proximidade de *outrem* está apresentada no livro como o fato de que *outrem* não está simplesmente próximo de mim no espaço, ou próximo de um parente, mas que se aproxima essencialmente de mim que sinto – enquanto sou – responsável por ele. É uma estrutura que, de algum modo, se assemelha à relação intencional que nos liga, no conhecimento, ao objeto – a qualquer objeto, ainda que não fosse um objeto humano. A proximidade não se reduz a esta intencionalidade; em particular não se reduz ao fato de eu conhecer o outro. (LÉVINAS, 1982, p. 88)

A partir do momento em que o *Outro* me olha, mesmo que *Eu* não tenha assumido qualquer *responsabilidade* para com ele, torno-me responsável por ele. A *responsabilidade* acomete-me. Ela está *para além* da *responsabilidade* do que pessoalmente faço. Ela é inicialmente por *outrem*, o que me responsabiliza pela sua própria *responsabilidade*. Isto quer dizer que não adianta atribuir significado para as coisas do mundo porque, ao fazer isso, estamos limitando o *Outro* a uma formulação imposta pelo meu *ser*. O importante é abandonar o *Eu* e responsabilizar-se eticamente pelo *Outro*, ou seja, *ser-para-o-Outro*. Lévinas aponta:

[...] falo de responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade. É em termos éticos que descrevo a subjetividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjetivo. (LÉVINAS, 1982, p. 87)

Ao se deparar com o *rosto*, o *Eu* é desafiado a perceber as necessidades do *Outro* e superar o próprio egoísmo ao renunciar a seus próprios anseios. À vista disso, Lévinas indica uma possibilidade de se construir uma ética voltada para as relações humanas que contemplem e respeitem o *Outro*, a partir de uma cultura de *responsabilidade* pelo *Outro*, da compreensão deste como sendo uma extensão de si mesmo<sup>3</sup>:

A questão de Lévinas é de que, se nossas interações sociais não forem sustentadas pelas relações éticas com as outras pessoas, então o pior pode acontecer, ou seja, o fracasso em reconhecer a humanidade do *Outro*. Isso, para Lévinas, é o que aconteceu no Holocausto e em outras incontáveis calamidades do século XX, em que a outra pessoa torna-se um rosto sem face na multidão, alguém por quem o transeunte simplesmente passa, alguém cuja vida ou morte é, para mim, um problema indiferente. (CRITCHLEY, 2006, p. 17-18)

O filósofo convida-nos a um modo diferente de aproximação ao *Outro* ser humano, onde a relação de alteridade suplante a individualidade, na qual o *Eu* se depara face a face com o *Outro*. Tal relação não se limita a respeitar ao *Outro*, mas concebe uma relação ética em que tanto o *Eu* quanto o *Outro* são afirmados.

Desse modo, podemos dizer que o pensamento do filósofo nos convida a esse novo conceito de filosofia, produto de uma relação do *Eu* e o *Outro*, de onde surge uma proposta ética, baseada na alteridade, que proclama uma *responsabilidade* pelo *Outro*.

O laço com outrem só se aperta como responsabilidade, quer esta seja, aliás, aceite ou rejeitada, se saiba ou não assumi-la, possamos ou não fazer qualquer coisa de concreto por outrem. [...] na proximidade com outrem – para além da imagem que *Eu* falo de *Outro* homem -, o seu rosto, o expressivo no *Outro* (e todo o corpo humano é, neste sentido mais ou menos, rosto), fosse aquilo que me manda servi-lo. Emprego esta fórmula extrema. O rosto é uma ordem significada. Preciso que, se o rosto significa uma ordem a meu respeito, não é da maneira como um signo qualquer significa seu significado; esta ordem é a própria significância do rosto. (LÉVINAS, 1982, p. 89)

A concepção de *responsabilidade* é apresentada como eixo fundamental da subjetividade ética. Lévinas afirma que entende “a *responsabilidade* como *responsabilidade* por outrem, portanto, como *responsabilidade* por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente diz respeito, é por mim abordado como rosto.” (LÉVINAS, 1982, p. 87).

Desse modo, Lévinas investiga as ações humanas e tenta estabelecer orientações para se relacionar com o *Outro*, fundamentando sua proposta na *responsabilidade*, concebendo o *Outro* como parte fundamental desse processo: uma ética da alteridade.

3 Conforme Simom Critchley, na obra *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*, seção intitulada Introdução à Emmanuel Lévinas.

Essa proposta é desenvolvida a partir do relacionamento com o *Outro*, trazendo para o *Eu* a *responsabilidade* sobre o próximo, em oposição ao modelo de um egoísmo ético. Nesse contexto, **Lévinas** apresenta o *rostro* como possibilidade de superar as relações totalitárias. Ao olhar o *rostro*, o *Eu* é desafiado a superar seu egoísmo ao perceber as necessidades do *Outro* e renunciar a seus próprios anseios em favor do *Outro*. É uma relação face-a-face, que proclama a *responsabilidade* pelo *Outro* como fundamento.

A *responsabilidade* apodera-se do sujeito quando este encontra o *rostro* do *Outro*, desafiando-o a contemplar as necessidades desse *Outro*, por compreendê-lo como *extensão de si*. O encontro com o *rostro* é capaz de orientar o *Eu* para fora de si, percebendo-se parte do *Outro*, suspendendo toda subjetividade subordinada à totalidade, mostrando-se responsável pelo bem-estar do *Outro*, à medida que luta para que não exista dominação de homem sobre homem, e as relações sejam movidas pela contemplação e respeito pelo *Outro*.

Entretanto, é importante ressaltar que, ao deparar-me com o *rostro* do *Outro* e compreendê-lo como extensão de mim, assumindo a *responsabilidade* como pressuposto ético, não significa que ele se perceba também responsável por mim. Lévinas afirma que

[...] a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e *Eu* a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem, eu sou “sujeito” essencialmente neste sentido. Sou eu que suporte tudo. Conhece a frase de Dostoievsky: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os *Outros*.” Não devido a esta ou àquela culpabilidade efetivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os *Outros* e por tudo o que é dos *Outros*, mesmo que pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade *a mais* do que todos os *Outros*. (LÉVINAS, 1982, p. 90)

Desse modo, para que as ações humanas sejam genuinamente éticas, é preciso que o *Eu* seja acometido pela responsabilidade pelo *Outro* e apropriar-se disso de maneira desinteressada, sem esperar que o *Outro* (ou os *Outros*) façam o mesmo. Significa assumir a *responsabilidade* por compreender que ela me cabe, de maneira “pessoal e intransferível”, desinteressadamente.

O *rostro* oportuniza a abertura da alteridade ética, apresentando-se como uma manifestação do *infinito* que convida o *Eu* à *responsabilidade*. Enquanto *infinito*, o *Outro* é *transcendente ao mesmo*, fato que impede que o *Eu* possa dominá-lo e, conseqüentemente, que situações de totalidade se instaurem. Sendo assim, é possível afastar o egocentrismo das relações humanas, na medida em que o *rostro* do *Outro* se revela, transportando o *Eu* para fora de sua individualidade. Ao olhar para o *rostro*, somos tomados pela *responsabilidade* pelo *Outro*: “A relação com outrem é a única que introduz a dimensão de transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.” (LÉVINAS, s.d., 172)

O *rostro*, na filosofia levinasiana, transcende o sentido estético, psicológico ou plástico. É manifestação, semblante, linguagem. Ele ultrapassa as relações nas quais prevalecem as necessidades do *Eu*, e quebra a ordem do retorno ao *Mesmo*. Ele nos aproxima do

*Outro*. Embora ele possa caracterizar e retratar diversas situações e acontecimentos, ele é revelação e manifestação da condição humana, uma vez que se revela a partir da negação de ser conteúdo: “O Rosto está presente na recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado - porque na sensação visual ou táctil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo.” (LÉVINAS, s.d., 173)

O *rosto* é inquietude, é uma experiência singular que oportuniza que o sujeito se afaste de si mesmo e da totalidade. É a manifestação de uma concepção de verdade diferente, que pertence à ordem da resistência ética, expressa na assimetria entre o Mesmo e o Outrem. Em razão de sua pluralidade, o *Rosto* também constitui condição de objetividade e assimetria conduzindo a separação de sujeito e objeto. “Para procurar a verdade, já mantive uma relação com o rosto que pode garantir-se a si próprio cuja epifania também é, de algum modo, uma palavra de honra. Toda linguagem, como troca de signos verbais, se refere já à palavra de honra original.” (LÉVINAS, s.d., 181)

Portanto, a relação com o Outro é indicada por seu caráter assimétrico, não sincrônico, que foge à ordem da intencionalidade, da dominação, substituindo-a pela proximidade. O Outro desloca-se em direção ao Mesmo, numa relação de proximidade, que rompe com a sincronia, que não se concretiza na sistematização de relações, exatamente porque o Outro tem um *rosto*.

### Considerações finais

Lévinas apresenta-nos uma proposta ética de paz, capaz de organizar os fatos racionalmente, em que o Outro não tem sua liberdade violada a partir do Mesmo, numa atividade dialética, que submete ao infinito:

A ideia de infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a ideia do infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética. (LÉVINAS, s.d., p.182)

Nessa perspectiva, o pensamento de Lévinas traz uma significativa contribuição, enquanto crítica a essa sociedade, denunciando problemas historicamente construídos sob o pretexto de progresso e uma provocação acerca de uma transformação viável, baseada em relações éticas e morais pautadas na alteridade. E, embora seu pensamento tenha sido desenvolvido em um outro contexto temporal e geográfico, ainda assim nos fornece subsídio para pensar o momento histórico, social, econômico e político no qual estamos inseridos, sobretudo nos últimos anos.

O filósofo interessa-se pelo aspecto moral do comportamento humano, pensando a alteridade como motivação e apresenta suas ideias a partir do conceito de *responsabilidade*, propondo assim, uma mudança na maneira em que a tradição filosófica concebe a filosofia e nos oferece meios viáveis para uma mudança ética no contexto em que estamos imersos.

A originalidade de Lévinas apresenta-se na concepção da ética como filosofia primeira. Não se trata de fundar uma nova ética, mas mudar a maneira de estabelecer relações éticas, deslocando a centralidade do *Eu* para o encontro com o *Outro*. É uma proposta de uma ética como responsabilidade por *Outrem*, uma vez que a própria estrutura que nos constitui enquanto sujeitos pressupõe ouvir o apelo do *Outro*.

[...] a abordagem do rosto não é da ordem da percepção pura e simples, da intencionalidade que se encaminha para a adequação. Positivamente, diremos que, desde que o *Outro* me olha, sou por ele responsável, sem assumir responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. [...] a responsabilidade é inicialmente *por outrem*. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade. (LÉVINAS, 1982, p. 88)

A medida que o ser é substituído pelo *Outro*, e a relação “ser enquanto ser” é substituída por “*Outro* enquanto *Outro*”, e a relação de dominação resulta numa relação ética. A manifestação ética, por sua vez, é motivada pela expressão do *Rosto* de *Outrem*, em toda sua miséria, sofrimento e vulnerabilidade. Naquele *Rosto* que sofre e faz um apelo está representada toda a humanidade, “não a humanidade anônima, mas a humanidade visada naquele (ou naquela) que – quando seu rosto resplandece – é precisamente aquele ou aquela que esperávamos”. (LÉVINAS, s.d., p.258)

É somente na identificação com o sofrimento do *Outro*, que o homem é impulsionado a agir eticamente. Ao sentir-se responsável pelo *Outro*, suas ações serão movidas pela caridade, buscando o bem-estar do *Outro* e superando toda forma de totalitarismo e egoísmo.

O egoísmo é que produz um mal-estar que separa drasticamente os homens uns dos *Outros*. Entretanto, ao perceber a unidade metafísica entre todos os seres, o homem experimenta um sentimento de aproximação interpessoal, através do qual podemos observar a passagem do não-*Eu* ao *Eu*, do *Eu* ao *Outro* como *extensão de si*, por intermédio da *responsabilidade*.

Assim, é possível considerar que encontramos em Lévinas pistas para agir eticamente, conforme a racionalidade e o bem. Concebendo as relações humanas a partir do encontro com o *Outro* e da percepção do sofrimento no *Rosto* nossas ações éticas são fundamentadas na caridade e na *responsabilidade*.

Desse modo, a gênese da justiça e da moralidade apresenta-se na *responsabilidade*, que evoca relações humanas baseadas na alteridade. A *responsabilidade* motivada pelo olhar ao *rosto* permite identificá-lo como *extensão de si*, tornando o *Eu* incumbido de eliminar o sofrimento do *Outro*, abreviando a distância entre o *Outro* e *Eu*.

Considerando que qualquer indivíduo, ao deparar-se com o *Outro*, torna-se responsável por ele que exige uma resposta ao seu apelo, podemos pensar que é possível, em qualquer contexto geográfico, cultural, social ou político coexistir pacificamente, respeitando e valorizando as pluralidades existentes, de modo que o bem prevaleça. Da mesma maneira, **é possível** que o sofrimento do *Outro* não seja um desdobramento da maneira como o *Eu* responde ao chamado do *Outro*, mas possa ser aliviado, minimizado e quem sabe até suprimido quando o *Eu* assume esse sofrimento e é capaz de sofrer com ele e por ele.

Em síntese, o filósofo aponta caminhos acessíveis para as ações éticas, baseando-as na alteridade. Contudo, somente na conduta cotidiana, nas experiências práticas, nas relações (humanas) isso pode ser vivenciado. Os problemas morais e éticos da contemporaneidade, inclusive no contexto brasileiro, podem ser amenizados a partir de relações livres do egoísmo e da dominação, baseadas na *responsabilidade*.



**Referências bibliográficas:**

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Rev. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Rev. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. s.d.

\_\_\_\_\_. *Entre nós - ensaios sobre alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et al. Rev. José Nedel. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

## O rosto que transmite atitude ética: Uma leitura levinasiana da alteridade<sup>1</sup>

Douglas Silvino de Camargo<sup>2</sup>

### Introdução

O presente artigo tem como tema a Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas (1906-1995). A pergunta norteadora é: a noção de Rosto em Levinas transmite atitude ética? O objetivo é apresentar a perspectiva levinasiana de Rosto como afronta a egologia ocidental, especificando como o Rosto desnuda a presunção do Eu dominador, transmitindo indignação que se reverte em alteridade absoluta, em atitude ética.

O Rosto é chave de leitura que permite sentir as injustiças e violências com os tantos “rostos invisíveis” desse século. A ética da alteridade levinasiana permite olhar o Outro na sua dignidade humana, rompendo as escravaturas que o Eu dominador impõe sobre os “rostos invisíveis” na sociedade. Desse modo, o Outro como Rosto é simplesmente Outro e não pode, segundo Levinas, ser alvo de pretensão de reduzi-lo a um conceito, apesar de apresentar-se como humano.

A única maneira de se ter acesso verdadeiro, portanto, a verdadeira natureza do Rosto do Outro, seria, segundo insiste Levinas pela ética e pela linguagem ética. Em função disso, nota-se a relevância da filosofia de Emmanuel Levinas e a questão da responsabilidade pela alteridade do Outro. Aprofundar, portanto, os conceitos levinasianos e trazê-lo para o centro da reflexão filosófica, é um modo de militar em prol do Outro, tão ameaçado atualmente, em sua alteridade.

O texto apresenta experiências com a pluralidade cultura e étnica (povo makua em Moçambique/África e povo indígena macuxi em Roraima/Brasil), na busca de entender a alteridade desses povos como resistência ética.

A metodologia é descritiva-hermenêutica, tem como base a pesquisa bibliográfica, estuda a obra de Levinas *Totalité et Infini. Essai Sur l'extériorité* (1961), e comentadores afins. Como resultado se têm o estatuto da ética a partir da alteridade do Rosto como projeto revelador para a sociedade da indiferença e do descartável. Assim, a atualidade do pensamento de Levinas se mostra na interpelação pela responsabilidade e justiça diante do Outro. A filosofia de Levinas nesse sentido torna-se um instrumento importante para

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 (PROAP/CAPES).

2 Graduado em Teologia pela Faculdade Missioneira do Paraná (FAMIPAR). Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: profdouglascamargo@gmail.com

abrir novas discussões, ampliar horizontes e trazer à tona tantos dramas humanos que são esquecidos em sua alteridade, ética e responsabilidade com o Outro.

### **Subjetividade como *locus* ético**

*O bicho*

Vi ontem um bicho

Na imundície do pátio

Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,

Não examinava nem cheirava:

Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,

Não era um gato,

Não era um rato.

O bicho, meu Deus, era um homem.

Datado no Rio de Janeiro em, 25-02-1947, e publicado neste mesmo ano em Belo belo, o poema *O bicho* é um dos mais conhecidos de Manuel Bandeira. No entanto, não recebeu grandes elogios, devido à forte crítica literária para época.

O poema nos toca porque diz e desenha, com clareza e precisão, uma situação que permanece, que se testemunha diariamente, perto de cada um de nós — nas cidades, nas ruas, nas calçadas, em muitos lugares. Os rostos invisibilizados por uma cultura do *status* social e da dominação do Outro pobre e marginalizado.

A partir desse cenário tão verdadeiro, se recupera a afirmação levinasiana:

Não parto da racionalidade como uma noção que engloba um sistema de categorias da nossa lógica do conhecimento: gostaria de alargar esta noção: parto do que é significativo, onde o humano se fixa antes de qualquer sistema (LEVINAS, 1991, p. 30).

Levinas parece apontar um novo paradigma, antes de qualquer formulação lógica-descritiva é preciso visualizar onde o humano se fixa, o que é significativo para as pessoas — senão as relações interpessoais, onde acontece o encontro entre o Eu e o Outro, realidades distintas, porém, conduzidas por um desejo de relação. A ética configura esse evento da superação da prisão do Outro pelo Mesmo, da resistência ética que se dá na epifania do Rosto. O Rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo.

Neste sentido, “não poderá ser compreendido, isto é, englobado” (Levinas, 1980, p.173). O Outro como invisível ontológico e social, caracterizado pela Filosofia Ocidental, valoriza a inter-relação quando o Eu pode descrever e direcionar o Outro.

Mas é preciso afirmar:

Apesar do desespero de um época sufocada em si mesmo, ocorre o Outro [...], o Outro corrói minhas certezas, me extrai de mim mesmo, delimita meu desespero e minha solidão aparentemente infinitos e eternos com sua ocorrência, e funda meu persistir na existência — minha subjetividade — para que eu possa, entre muitas coisas, filosofar (TIMM, 2000, p. 179).

O Rosto nessa perspectiva apresenta duas dimensões: anúncio e denúncia. Enquanto anúncio o Rosto apresenta o Outro:

Intocável, inconveniente, inadequado, impensável, inefável e não se dará à satisfação. Há uma originalidade que não se conceitua e nem se generalizará. Mas, sobretudo, será um **antes** ou **além** da vontade, da liberdade e da razão (SUSIN, 1984, p. 200).

Mas se o Outro é impensável e inefável, como é possível ter algum contato com o Outro? É uma alteridade diluída na abstração? O Rosto enquanto denúncia, apresenta o Outro concreto. Lévinas recupera categorias bíblicas para essa abordagem. Assim, se descreve: “O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro são modelos concretos de alteridade” (Susin, 1984, p. 201).

O poema *O bicho* se entrelaça nessa perspectiva da visita do Outro indesejável ao eu – quem é o Outro o pobre, órfão, a viúva e o estrangeiro?

O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não têm alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuário – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais, não têm habitação e nem porta para separar a própria intimidade. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las, estão ameaçados de morte na própria corporeidade e na própria interioridade [...]; todas essas situações se cruzam e se juntam (SUSIN, 1984, p. 201).

O Rosto é anúncio e denúncia. Esse ato profético do Rosto coloca-nos a ética como filosofia primeira. A relação com o Outro causa ruptura com eu egoísta e suscita alteridade. “O Rosto recusa-se à posse, ao meus poderes. Na sua epifania, na sua expressão, o sensível ainda captável transmuta-se em resistência total à apreensão” (Levinas, 1980, p. 176).

O Rosto é subjetividade encarnada, com história e memória, encontros e desencontros, realizações e frustrações, com medos e esperanças. A subjetividade de Outrem é lugar de relação, é caminho ético fundamental para compreensão e hospitalidade do Outro estrangeiro que chega a minha existência, carregando suas labutas e crenças, seus paradigmas e hábitos, mas sobretudo, Outro com dignidade e liberdade que não serão tematizadas pelo egoísmo e pela pretensão de dominação.

### **Experiência de acolhida de Outrem e a responsabilidade ética**

Neste percurso pelo pensamento levinasiano, a atitude é de “acolhimento”, na “escuta” desta palavra que “abre o acesso à humanidade do humano”, e “um novo ponto de partida para a ética”. Na contestação da prioridade originária do ser, em seus privilégios de inteligibilidade e significação – evadindo-se do ser – afirma-se a prioridade da ética entendida não como “corolário de uma visão do mundo, como fundada sobre o ser, sobre o conhecimento, sobre categorias ou existenciários” (Levinas, 2002, p. 164), e que não se fundamenta numa “vontade livre e racional” e na “autonomia soberana do eu” no exercício de seus poderes e de seus saberes.

É no “acolhimento de Outrem”, no “aproximar-se do próximo na proximidade”, no “um-para-o-outro”, na dissimetria da relação, é o “não contemporâneo” do “outro”, o “não englobável”, o “não tematizável”, o “não sintetizável” pelo “eu”. No dizer de Levinas:

Um-para-o-outro como um-guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro. Entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não indiferença da responsabilidade, significância da significação, irreduzível a qualquer sistema (LEVINAS, 1991, p.15).

Esta diferença da não-indiferença estrutura originariamente o humano. Dito de outro modo: a abertura do eu a outrem, “sem fundo de comunidade”, “relação sem relação” é o sentido profundo do humano, em sua significância ética.

A resistência ética é existente, mas o Outro a faz não por vontade consciente própria e desejada, mas como que por direito intrínseco e natural, ao qual o eu se resigna e deve aceitar. Para Lévinas, a ética não é ser bom ou moralista. Trata-se, porém, de uma estrutura que mantém a vida em cuja raiz se depende do Outro e da alteridade revelada sempre pelo Rosto.

A ética de Levinas se revela com grande pertinência. Sobretudo, quando a violência, o assassinato, insistem em se tornarem banais. O Outro, sobretudo, o mais inocente, se desvela diante do eu com todos os seus direitos, e deve ser respeitado e considerado. O outro exige por si postura ética.

A alteridade ética proposta por Levinas, em tempos de crítica à técnica e à reificação do homem, desperta para a valorização do Outro, como reconhecimento, respeito e igualdade. E o Outro está sempre evidente.

Em tempos difíceis, de alteridades ameaçadas e perseguidas, de bandeiras da tortura e da morte sendo pronunciadas e homenageadas, é preciso ser resistência ética, é preciso dizer:

O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o Rosto exprime-se no sensível: mas já impotência, porque o Rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no Rosto fornece a única matéria possível à negação total (LEVINAS, 1980, p.179).

O assassinio se considera vitorioso diante de seu ato prevalecido. No entanto, Levinas aponta que o Rosto tem uma expressão original, um Infinito no seu finito estético.

O Infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no Rosto de outrem, na nudez total de seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta ao Transcendente. Há uma relação, não com uma resistência muito grande, mas com alguma coisa absolutamente Outro: a resistência do que não tem resistência – a resistência ética (LEVINAS, 1980, p. 178).

Essa afirmação traz a memória uma experiência pessoal realizada numa aldeia africana, em Moçambique, com o povo *Makhuwa*. Povo marcado pela fome, pelas desigualdades e pelas heranças da Guerra Civil Moçambicana. Um ‘Eu colonizador’ que se fez assassinio de uma cultura e da alteridade de Outrem.

No entanto, a fala de uma mãe da aldeia *Makhuwa* em 2013, diante de uma pergunta, ressoa a resistência infinita do Outro. A pergunta foi a seguinte: diante desse contexto duro, de tantas falências, de sofrimento, o que faz você continuar a lutar pelos seus? A resposta teve cunho metafísico, porém, carregada de eticidade – “*Muluku Neta Natthu Awe*” (Deus está com a gente; Deus caminha com seu povo). Na aldeia Makhuwa,

*Muluku* (Deus), é um ser pessoal, que ajuda na vivência da comunidade, passa pelo outro, pelas relações. O ancião da comunidade se faz voz de *Muluku* e terá a tarefa de harmonizar os conflitos, estabelecer uma ética possível de convivência e respeito pelas diferenças, pois, nada é realizado sem ouvir o Eu e o Outro.

É importante retomar, pensando o Outro - o “Rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente Outro – não nega o Mesmo [...], essa relação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a” (Levinas, 1980, p. 181).

Levinas continua:

Não-violência, ela mantém no entanto a pluralidade do Mesmo e do Outro. É paz. A relação com o Outro, absolutamente Outro -, que não tem fronteira com o Mesmo, não se expõe à alergia que aflige o Mesmo numa totalidade e na qual a dialética hegeliana assenta. O Outro não é a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo ensino (LEVINAS, 1980, p.182).

A não-violência que o Outro restabelece, faz com que o eu sinta-se numa relação de responsabilidade. “O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele” (Levinas, 2005, p. 143). Levinas continua: “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome mais grave do que se chama amor do próximo. Amor sem *eros*, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência” (Levinas, 2005, p. 143).

O amor e a abertura para o totalmente Outro, bem como a hospitalidade realizada pelo sujeito, faz nascer uma nova realidade com novos paradigmas civilizacionais. Novos valores, novas utopias e nova relação social possibilitam um novo modo de experimentar a realidade.

Trazer para baila filosófica o pensamento de Levinas, a alteridade ética, e os conceitos tão caros, como Rosto aqui pensado, é beber de uma fonte que busca saciar a sede de justiça pelo Outro massacrado.

Levinas, com sua filosofia voltada ao Outro, à ética e a responsabilidade infinita torna-se um farol ao navio da existência, que experimenta as ondas revoltosas de uma época da exclusão e da relativização da alteridade.

Uma bela experiência existencial colocou-me junto a comunidades ameaçadas em sua cultura e alteridade. No nordeste baiano, na África e junto aos povos indígenas da Amazônia. Portanto, o olhar pela filosofia de Levinas nasceu pelo olhar e vivência junto aos mais pobres, tendo encontrado na alteridade levinasiana uma abertura para sistematizar aquilo que na prática foi vivido junto a essas culturas.

Uma breve partilha sobre alteridade indígena, da etnia *Macuxi*, nas palavras de uma jovem índia, de Maturuca, nas Serras da Raposa Serra do Sol, (RR) – na língua tradicional da comunidade: “Uyonpakon pokonpe komanîto, tîwîrî mîrîrî samanta'to uya'konkon, pe waikirîikon mîrîrî ennen yau'sin pepan uyesuru'pe waanî. Irumaka pepîn a'komanto, tamînawîrî pata'po. Mîrîrî warantî tîyaron apîrîsîuyua, mîrîrî awarantî uyonpa wîuyua” (Sawî Macuxi). Tradução: “Viver em comunidade fraterna, é antes de tudo morrer pelo parente, amá-lo e não prendê-lo nas minhas decisões. É deixá-lo ser, ser sua natureza, ser universal. Quando eu prendo o outro, eu deixo de ser, eu mato a comunidade” (Sawî Macuxi).

Para os macuxis a comunidade subsiste na relação equilibrada entre o eu e o outro, a resistência diante de tantos ataques ao longo da história desse povo, é mantida no sentido profundo de comunidade, de solidariedade e pertença uns aos outros, aquilo que se tornou frase de resistência em 2018 “ninguém solta a mão de ninguém”, os indígenas vivem a mais de 500 anos de perseguição. Sua alteridade é bandeira de resistência e luta, de cuidado com a natureza, de amor ao outro da comunidade. É uma relação tão forte, de subjetividade tão arraigada, que transcende a morte e perturba os assassínios.

Em uma roda de conversa com indígenas em Roraima em 2018 a pergunta que sobressaiu foi a seguinte: vocês povos tradicionais estão com medo diante desse novo cenário político que se apresenta? A Resposta foi carregada de sabedoria: “não temos medo, temos uns aos outros, temos nossa comunidade e nosso tuxaua (líder), temos nossa fé, somos luta e resistência desde que o branco colocou os pés em nossa terra. Tememos por vocês brancos, pois perderam a muito tempo o sentido da comunidade e do amor uns pelos outros.

### **Considerações finais**

O presente artigo não teve a pretensão de uma análise profunda da Ética da Alteridade em Levinas, mas, mostrar sua atualidade e sua especificidade para entender o Outro e a ética. A noção de Rosto em Levinas é um caminho fundamental para se chegar a subjetividade. É preciso abrir-se para a alteridade, num sentido, de hospitalidade e crença no Outro.

Levinas é um sobrevivente do cárcere do Holocausto, sua experiência pessoal poderia desacreditar no outro, torna-lo egoísta e ser um combatente desse outro e suas escolhas por vezes malélicas. Porém, sua experiência com tantos rostos aprisionados pelas grades, fez acreditar que nenhum outro pode e será prisioneiro, há uma transcendência na alteridade que impossibilita sua “morte” total, há um infinito ético.

Nesse texto foi apresentado a noção de Rosto e de subjetividade alinhada a duas experiências pessoais, isso, mas desenhar o quão resistente são os povos indígenas e a negritude no Brasil e no mundo. Alteridades perseguidas por uma naturalização do preconceito e de uma opção violenta de obter seus direitos e aliena-los ao bel prazer dos interesses particulares dos “eus” dominantes desta sociedade.

Mesmo diante dos massacres diretos e indiretos a essas alteridades, estão vivas, numa busca de espaços de poder e empoderamento de sua alteridade, numa relação ética que têm muito a ensinar e a promover a sociedade atual.

Enfim, pensar, debater a filosofia levinasiana, em sua alteridade é colocar-se numa atitude ética, no acolhimento e na responsabilidade pelo Outro esquecido e frágil. É preciso com isso, fortalecer a esperança e a resistência por aquilo que há por vir.

**Referências bibliográficas:**

- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Edições 70, Lisboa/Portugal, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Transcendência e Inteligibilidade*. Vila Nova de Gaia, Portugal, Edições 70, Lisboa/Portugal, 1991.
- \_\_\_\_\_. *De Deus que vem à ideia*. Editora Vozes, Petrópolis, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Entre Nós: Ensaio sobre a exterioridade*. Trad. Pergentino Pivatto, 2 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Editora Vozes, Petrópolis (RJ). 1984.



## O ensinamento em “questão”: Lévinas e a maiêutica socrática

Edvaldo Antonio de Melo<sup>1</sup>

Cristiane Pieterzack<sup>2</sup>

A questão do “ensinamento” é recorrente em Lévinas embora seja pouco explorada pelos seus intérpretes. Trata-se de um tema que nos textos levinasianos aparece relacionado à arte da maiêutica socrática, que vem do mundo grego, no encontro com o ensino da Torah que, por sua vez, procede do ambiente judaico. De modo geral, constata-se que o pensamento de Lévinas é influenciado pelas referidas fontes e, além do mais, é constantemente enriquecido pelo contato com a fenomenologia contemporânea, sobretudo aquela de seus mestres Husserl e Heidegger. Todas essas interferências confluem numa peculiar concepção de “ensinamento”: fazer filosofia significa, para Lévinas, encontrar-se em êxodo, buscar o conhecimento e ser interpelado pela sabedoria do *outro*. Tais elementos passam a configurar a relação mestre-discípulo. Propriamente falando, a “questão” do ensinamento em Lévinas surge de modo mais explícito em sua conferência datada de 1950 sob o título “Les enseignements” e publicada em *Parole et silence et autres conférences inédites*<sup>3</sup> – texto ao qual vamos dar maior atenção. Faremos referência também a outras conferências de Lévinas escritas neste período, e que se encontram na obra supracitada. Sucessivamente, o tema é retomado de modo ainda mais explícito em *Totalidade e infinito* (1961) e de modo matizado em *De outro modo que ser* (1974).

### 1. O estatuto da “questão” do ensinamento

A nossa intenção não consiste em escavar no pensamento de Lévinas uma possível “pedagogia” no sentido habitual e técnico que o termo adquiriu com as novas exigências metodológicas e práticas de ensino, mas “pôr em questão”, a partir do pensamento do filósofo, o próprio “estatuto” do ensinamento (HIRAISHI, 2016). Trata-se de um argumento que, na sua relevância filosófica, emerge inclusive com certa urgência.

O ensinamento se dá na relação com *outro* que é irredutível ao *mesmo*. Lévinas inicia a conferência “Les enseignements” mencionando temas do cotidiano, do mundo dos alimentos e do trabalho (LÉVINAS, 2009a, 177) e, ao mesmo tempo, criticando a postura heideggeriana de “mundo”, no qual o *Dasein* é simplesmente um “ser lançado” (*Geworfenheit*)<sup>4</sup>, como se o sentir fome, sede, dor – dentre outras necessidades básicas – não tivesse também que ser colocado em questão. Nosso pensador não nega a importância

1 Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma; pesquisador bolsista da CAPES, Brasil. E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com.

2 Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. E-mail: ir-cris@hotmail.com.

3 As referências a esta obra são *traduções nossas*.

4 O fato “de ser lançado e de se debater no meio de suas possibilidades e aí ser abandonado” (LÉVINAS, 1998a, p. 87).

da “mundaneidade” (*Weltlichkeit*) heideggeriana (HEIDEGGER, 2008, §14), mas coloca em questão o sentido do viver. Para Lévinas, “viver” é um verbo transitivo no qual o “eu” é deposto da sua condição de sujeito e ganha significância no acusativo. O mundo passa a ser lugar das relações, lugar da alegria do viver – *jouissance* (LÉVINAS, 2009a, p.156). Tais temas que emergem no filósofo apontam para questões ligadas à civilização, à história e à sociedade em geral.

Neste sentido, interpretamos que, em Lévinas, a primazia da relação com o *outro* surge na sua tangência com a questão do “ensinamento”. A partir das suas necessidades básicas – como o alimentar e o vestir, o aprender a ler e a escrever – o ser humano se coloca em relação com os outros. E, nestas relações que se dão na família, na escola, na sociedade em geral, o “mundo” passa a ser também casa da humanidade, espaço da ética e da fraternidade. O humano se alimenta do mundo estando no mundo, e também se dá ao mundo das relações. Com isso, também o trabalho passa a ser redimensionado, não se reduzindo numa fadiga de viver (LÉVINAS, 1998b, p. 21-30).

Em se tratando do argumento da “fadiga” ou de “não estar fadigado” pode-se atribuir-lhe um valor metafórico. Por exemplo, “não pesa!” é uma expressão que pode ser colocada na boca de uma mulher grávida que vive desse ensinamento, isto é, que “carrega” um peso que não pesa. A maternidade traduz por excelência o sentido do “carregar” (LÉVINAS, 2011, p. 94) no qual o “peso” ganha estatuto de responsabilidade, ou mesmo de gestar a partir das entranhas – “a pátria de todos os outros [sentimentos]” (ZAMBRANO, 2012, 66). Outro elemento bem sugestivo para traduzir o sentido deste “carregar” encontra-se na fraternidade, como se deduz do exemplo narrado por Dom Luciano Mendes de Almeida. Contava D. Luciano que, nas suas andanças pelas estradas de Minas Gerais, encontrou uma vez um garoto que carregava nos braços um outro garoto um pouco menor. Com a intenção de dar-lhe carona, D. Luciano perguntou-lhe: “Está pesado?”. Ao que o garoto respondeu: “Não. É meu irmão!”<sup>5</sup>.

A partir dos germes destes “enseignements”, passa-se ao estudo do tratamento que Lévinas dá à temática em questão na obra *Totalidade e infinito* que, por sua vez, ressignifica o sentido da maiêutica. Na referida obra, por um lado, a maiêutica caracteriza-se na sua positividade, pois aparece ligada ao sentido clássico do ensino que remonta à relação mestre-discípulo entendida como arte de aprender; por outro lado, tal caracterização incorre no risco do estabelecimento da primazia do mestre, em detrimento da própria relação com o *outro*. Daí o sentido da crítica levinasiana ao “primado do Mesmo”, que se coloca na posição de “nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim” (LÉVINAS, 1980, p. 31), de herança socrática. É preciso, portanto, distinguir o mestre “socrático” do *outro* enquanto mestre. Eis uma questão que não se reduz à arte da retórica (STRHAN, 2012, p. 30), mas que diz respeito à própria dinâmica da alteridade – à relação com o *outro*.

Anna Strhan (2012, p. 42) entende a relação entre o “eu”, o “outro” e o “ensino” (*teaching*) como algo mais complexo do que uma simples rejeição da maiêutica socrática. De acordo com a sabedoria grega da qual Platão assume os princípios de sua filosofia, o ensino vem da alma, na sua dimensão de interioridade, do ato de recordar. Neste sentido, seria interessante retomar a questão de Mênon que interroga Sócrates sobre como se aprende a virtude (PLATÃO, *Menone*, 82a). Se esta fosse simplesmente algo adquirido

5 Aproveitamos a ocasião para agradecer a todos que nos instruíram no caminho da sabedoria, em particular na memória (*im memoriam*) de Luciano Pedro Mendes de Almeida, Odete das Graças de Melo e Antônio Pieterzack, cujo “não-dito” se tornou para nós um comando e uma solicitação.

por natureza, não haveria sentido falar de ensino. De fato, o ser humano é apto, ou melhor, está aberto à aprendizagem, à assimilação do conhecimento e das virtudes<sup>6</sup>, como bem demonstra a pedagogia socrática; mas isso requer uma educação para a alteridade, algo que se dá na relação com o *outro* que ensina. O ensinamento vem do exterior e traz mais do que se é apto a conter ou assimilar.

A partir desse pressuposto originário das provocações gregas, nosso objetivo consiste em mostrar a possibilidade de uma relação na qual o ensinamento é a própria “relação”. O ser humano não basta a si mesmo. Há uma alteridade intrínseca na arte de ensinar e de aprender. Portanto, o mestre torna-se também *outro* na “relação”. Desse modo, propomos entender a filosofia como um ensinamento pautado por um “*logos* [λόγος] ético” (PETROSINO, 2017, p. 77-97) que não prima simplesmente pela tematização do saber e nem somente pelo recurso às metodologias e práticas pedagógicas, mas pela escuta do ensinamento do “rosto” (*visage*) do qual fala Lévinas (1980, p. 53). Eis o sentido da pedagogia da alteridade da qual emerge a linguagem do ensino por excelência e provoca uma reviravolta no próprio desenvolvimento da maiêutica. Mais do que simplesmente interpretar a filosofia como “amor à sabedoria” (PLATÃO, *O Banquete*, 184c-e), esta passa a ser entendida como “sabedoria do amor a serviço do amor” (LÉVINAS, 2011, p. 176) e, portanto, não simplesmente uma “questão” de aprendizado teórico através da arte de transmitir conhecimento. Não se trata de procurar no discípulo um conhecimento escondido. O ensinamento, relação com *outrem*, envolve o sentido da “altura” e da “miséria” do *outro* (LÉVINAS, 1980, p. 178-179). Estas características, por sua vez, se identificam com a humanidade de *outrem* que me ensina. Neste sentido, pode-se dizer que o ensinamento não opera simplesmente como a maiêutica quando esta é reduzida a um “tirar de si”.

## 2. A maiêutica e a escritura do *outro*

Lévinas põe a escritura do *outro* em equivalência à linguística em termos de verdade e de autoridade. Portanto, em se tratando da linguagem do rosto (*visage*), esta requer uma gramática própria, a da responsabilidade. Vejamos a diferença e a implicação de tal proposta: enquanto a linguística requer uma interpretação – de fato a palavra necessita ser analisada a partir do contexto da proposição –, o ensinamento surge da interpelação do *outro*, sempre “impre-visível” e desejoso de afeto ou com fome do “invisível” (LÉVINAS, 1980, 22)<sup>7</sup>. É o ser humano concreto – encarnado em carne e sangue (NODARI, 2011, p. 63) – que tem fome e sede de transcendência. Neste sentido, o mestre é aquele que desperta para o desejo de “*trans-ascendência*” (LÉVINAS, 1980, p. 23).

A própria morte de Sócrates exprime o desejo profundo do humano, desejo entendido como “gemido das entranhas” de modo generativo. Eis o tecido do *outro* – escritura – que nasce como uma antropologia do desejo nas antípodas da filosofia grega. A partir dessas considerações, verifica-se que a insistência na natureza não-maiêutica do ensinamento da parte de Lévinas não pode ser considerada uma simples rejeição do comportamento socrático. A rejeição se justifica somente se a maiêutica for reduzida a um processo dialético, alheio à escritura da “pele”<sup>8</sup> do *outro*.

6 Conforme sugere Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (II 1, 1103a25): “As virtudes não são geradas nem em decorrência da natureza nem contra a natureza; mas essas surgem em nós que por natureza somos aptos a recebê-las”. Tradução nossa em base à tradução de E. Bini.

7 O texto remete ao olhar da alma para o alto, para o invisível (PLATÃO, *A República*, 529b).

8 Termo bastante recorrente no pensamento de Lévinas (2011, p. 107-108) e que indica o sentido profundo da relação de alteridade: “relação de proximidade” na sua disparidade; e carícia que não é um simples contato, mas um “desnudamento nunca suficiente nu”.

O homem concreto, grávido de sua história, de seus desejos e afetos é uma questão que diz respeito ao coração da educação. Educar significa mergulhar nos desejos e também deixar ser interpelado pela fome do *outro*. Que “Palavra” é esta que me interpela? E de onde vem? Trata-se de uma questão mais radical do que perguntar simplesmente pela oralidade ou pela escritura conforme o célebre mito de Teuth no *Fedro* 274b-278e<sup>9</sup>. Lévinas, em seu texto *L'écrit et l'oral* de 1952, retoma esse mito resgatando o sentido da “Palavra” na sua polêmica com a análise filológica textual. A “Palavra” vem do *outro*, escritura de alhures.

De fato, o ensinamento procede da “Palavra” do rosto. Neste sentido, é preciso distinguir a “Palavra” (*Parole*) do rosto que ensina, da simples “palavra” (*mot*) analisada no contexto da proposição da gramática de cada língua. Não se trata, portanto, de opor o escrito ao oral, pois são duas maneiras pelas quais a verdade se manifesta, mas de sentir a solicitação do outro enquanto mestre e que é dirigida direta e unicamente a mim. O ensinamento é o modo pelo qual posso ter acesso à minha unicidade, à minha eleição de único. Graças ao ensinamento, a minha liberdade me é dada. E mestre é aquele que me orienta ao passado desta doação.

Conforme a crítica de Lévinas, no século XX a verdade se apresentou ao leitor filólogo como pertencente à sociedade da literatura, no esforço de ensinar a ler e a escrever. Tal função, na maioria das vezes, foi reduzida ao exercício filológico de interpretar textos com vistas a clarear seu sentido<sup>10</sup>. A própria maiêutica foi reduzida a um movimento circular clarificador e identificatório entre as ideias introduzidas na alma e as que já se encontram nela. Lévinas não nega que há uma alteridade no texto que emerge no estudo dos “traços” – por exemplo, dos traços deixados pelo homem pré-histórico através de seus desenhos e escritos – nem tampouco critica os métodos pedagógicos de reflexão e ensino. Apesar de ser em grau de mentir e dissimular (LÉVINAS, 2009a, p. 99-100), a “Palavra” também tem a força de exprimir a exterioridade das relações.

Dito isto, qual é, afinal, o papel da escritura na arte de ensinar? Sócrates não escreveu nenhuma obra e passou pela história como o pai da filosofia. Como entender este fato? Pensamos que pode ser entendido da seguinte forma: Sócrates é “Palavra” por excelência. E mesmo referindo-se ao ato de conceber ideias, a maiêutica sofre a intervenção externa do *daimon* socrático (STANDISH, 2008, p. 62). Isto prova que já estamos fora do círculo hermenêutico o qual, no contexto do escrito, dá primazia ao movimento pré-compreensão/compreensão. O *ensinamento* do *outro*, portanto, não é um texto, mas um “tecido” (pele). E assim, o pensamento originário da filosofia socrática não se reduz ao “ver”, mas abre-se também à escuta que, por sua vez, requer uma passagem do modelo clássico de compreensão da maiêutica a uma hermenêutica da solicitação do *outro* (BANON, 1984, p. 99-115).

### 3. Da maiêutica à hermenêutica da solicitação

Colocando-se à margem tanto do fideísmo dogmático de certos ambientes quanto da exacerbação interpretativa infértil da ciência e à margem também da vasta gama de conteúdos e de métodos colocados à disposição para uma adequada interpretação de textos históricos, psicológicos e filológicos, Lévinas, com sua hermenêutica da solicitação, abre o caminho para um reexame do sentido mesmo da interpretação (BANON, 2009, p. 22), ou melhor, do sentido ético da hermenêutica. Sem dúvida, essa proposta de reavaliação

9 Pode-se recorrer aqui à crítica de Derrida (2005, p. 113) ao “logocentrismo” da tradição filosófica escrita.

10 Lévinas (2009a, p. 205) cita Carlyle, segundo o qual os mestres em contato com os alunos ensinam estes a lerem seus textos.

da própria hermenêutica indica que a origem da filosofia levinasiana remonta tanto ao ambiente grego quanto ao judaico. Assim, pode-se dizer que temos em Lévinas uma proposta de reformulação da maiêutica da qual agora passaremos a explicitar alguns pressupostos.

Por questão de “espaço e tempo”, nos concentraremos sobretudo em dois pressupostos: o silêncio e a solicitação, os quais nos permitirão intuir o excesso, a infinidade e a transcendência à qual a interpretação da escritura do *outro* nos conduz, ou seja, para além do texto. Já os antigos intuía o seu alcance: lembremo-nos das longas horas de caminhada filosófica dos peripatéticos, e também da tradição hebraica que sugere: “Quando alguém lhe solicitar dois passos, caminhe com ele quatro”<sup>11</sup>, ou seja, o sentido não se limita ao que é solicitado.

A Palavra do *outro* que ensina é silêncio. Eis o nascimento de uma maiêutica da solicitação do *outro*! Veremos a seguir esta questão a partir do silêncio que consta na narrativa bíblica de Caim e Abel<sup>12</sup> e que exprime a questão da “Palavra” do *outro* que ensina. Que silêncio é este que fala e ensina? Como acontece o desenrolar-se desta história?

Logo após a cena da oblação de Caim e Abel no ato de oferecer seus melhores dons, a Escritura narra o sentimento de Caim depois dos fatos. Em seguida, narra-se que Caim toma a palavra e ordena ao irmão: “Vamos ao campo!”. E depois, silêncio! É interessante notar que não se dá nenhuma relação dialógica. Abel não pronuncia nem sequer uma palavra. Abel, na verdade, é silêncio. Como Sócrates, ele é Palavra por excelência. De fato, no confronto entre o Senhor e Caim, o Senhor diz: “A voz do sangue do teu irmão clama a mim”. O problema de Caim é que ele cumpriu tudo (ritos, normas...) sozinho, sem escutar a voz do outro, sem encontro face a face, num completo monólogo consigo mesmo. Caim não se dá conta que Abel lhe falava no seu silêncio, porque se tinha refugiado em si. “Não é bom que o homem esteja só”, lê-se no Gênesis<sup>13</sup>. Ou seja, não é bom que o homem esteja só na sua identidade, fechado ao outro. O comando, portanto, não é um discurso nem um diálogo, mas abertura de uma relação com o rosto do *outro*. Por isso, é Abel o verdadeiro portador do comando. Abel porta na frente a seguinte injunção: “Não me mate!”. Esta é a Palavra de Abel, o seu ensinamento. Escreve Lévinas: “A linguagem é a possibilidade para um ser aparecer de fora, para uma razão de ser tu, de se apresentar como rosto, tentação e impossibilidade de assassinato” (LÉVINAS, 2009a, p. 93)<sup>14</sup>.

Como vemos, a história de Caim e Abel é uma história problemática, pois todo o desenrolar-se dos eventos escapam do círculo hermenêutico. Como interpretar o não-dito? Esta situação era problemática já para os talmudistas que pensavam tratar-se de uma falha escriturística, como se fosse um ato falho do autor que se teria esquecido de completar o diálogo. Algumas traduções chegam a interferir no texto, colocando um discurso na boca de Abel de modo a facilitar a interpretação dentro dos cânones da exegese<sup>15</sup>. A necessidade de se recorrer à hermenêutica bíblica para se compreender a proposta levinasiana ultrapassa tais demandas e pode ser entendida como um deslocamento mental. Isto se deve ao

11 Adaptado do texto de Mateus 5,41.

12 Gênesis 4, 1-16.

13 Gênesis 2,18.

14 Sobre essa questão, ver “O corpo assassinado: fim e início da filosofia” – conforme conta-nos Elie Wiesel, e se encontra resumido por Ricardo Timm (2016, p. 41-51).

15 A informação de que o texto em questão era problemático para os talmudistas nos foi dada por Abraham B. Yehoshua em uma conferência pronunciada na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, em 09 nov 2017, sob o título “Qual è la vera punizione del primo assassino? La storia di Caino e Abele”.

fato que o alcance da proposta levinasiana de uma reformulação da maiêutica colocar em questão a visão grega da procura pelo “significado” objetivo e recorrer ao sentido que emerge nos textos da tradição judaica<sup>16</sup>. Isto não significa dizer que não existe “significado”. E não se trata, tampouco, de uma apologia do silêncio. Aliás, Lévinas observa na literatura contemporânea certa “exaltação do silêncio”, como se a palavra “quebrasse o encanto” e como se também não existisse “o silêncio ingrato e grave” (LÉVINAS, 2009a, p. 69).

A hermenêutica bíblica não faz apologia e é esquivada ao clima de romantismo. Ela parte da perplexidade do silêncio do humano Abel. Onde estaria, por exemplo, o sentido do não escrito de Sócrates? Ora, por um lado, a hermenêutica bíblica, sem os recursos aportados pelos desenvolvimentos posteriores da própria hermenêutica, pode reduzir-se a um fideísmo; por outro lado, a hermenêutica ocidental (histórica), sem a inspiração hebraica, corre o risco de permanecer infecunda, ao menos que o “circular” da hermenêutica permita fecundar.

Após a retomada deste sentido da hermenêutica de inspiração hebraica, entende-se o porquê de trabalharmos neste ensaio uma hermenêutica que surge da solicitação do *outro*. O que significa dizer “não me mate”? “Soli-citar” não é monólogo, mas é quando “eu” tenho todo o poder e não o exerço com violência. “Ter poder” é quando eu posso levar Abel para o campo, quando estou em condição de maior vantagem em relação ao *outro*. Ter poder é quando eu posso comandar. De fato, o crime não iniciou no ato do assassinato, nem no momento da oferta, mas no momento de um comando que não vem do *outro*, que não é o comando ético. A guerra suspende a moral (LÉVINAS, 1980, p. 9), pois neste momento eu faço uso do poder que “eu” tenho. Tudo se joga no momento em que devo decidir usar ou não o poder.

Em se tratando da filosofia de Lévinas, como pensar o “terceiro” a partir do esquema narrativo de Caim e Abel? Pois bem, o “terceiro” é essa injunção na face, que é o próprio Abel. A estória é entre Caim, Abel e o *outro*. Aqui está a contradição: o sistema falha onde eu posso e faço a violência, ou onde eu posso salvar o irmão e não o salvo. A ética levinasiana nasce desse dilema: rosto e terceiro. E a ética falha quando o “eu” comete violência. Caim quer dar um novo comando e, por sinal, mais radical que o próprio comando de Deus quando, na verdade, é natural para o homem estar no jardim. Ninguém precisa ordenar este lugar ao *outro*.

Qual a interpelação que este texto faz a Atenas, ao mundo grego? O mundo grego se joga na tragédia, onde a virtude está para o herói. O mundo bíblico-semítico, ao invés, não parte desta lógica. Caim não é herói. Para o mundo hebraico, não é herói um “eu” por ter obtido vitória sobre seu “irmão”. A modernidade retoma a lógica de Caim no sentido de reconhecê-lo como aquele que dá a lei. A expressão, por exemplo, “no uso de suas atribuições” justifica tanto o poder do uso do poder sobre o *outro*, quanto a necessidade de oferecer proteção. Nesse caso, o “terceiro” é Caim. Para a narrativa bíblica, Caim é o “terceiro” quando necessita ser protegido de uma ação reativa ao crime que cometeu. E tal proteção não advém da ordem das atribuições<sup>17</sup>. Aristóteles – para quem o juiz é tido em alta consideração como mediador da justiça – em certo momento alerta para o risco do mau uso que este pode fazer de suas atribuições (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, V 12, 1136b34-1137a4).

16 Conforme sugere Paul Ricoeur (2006, p. 136-137) na sua proposta de ressignificação da escritura através da linguagem simbólica.

17 “E o Senhor colocou em Caim um sinal, para que ninguém que viesse a encontrá-lo o matasse” (Gn 4, 15).

Voltemos ao mundo grego. O modo como Sócrates entende a maiêutica é um grande ponto de interrogação. Sócrates está para a perplexidade grega: por um lado, nota-se uma contraposição ao herói, dando espaço ao “terceiro”, àquele da πόλις que também pergunta; por outro lado, Sócrates não deixa de ser um herói, pelo menos é a ideia que passou para a história. O problema aqui é a leitura que se faz, ao interno da maiêutica, do momento da pré-compreensão. Na hermenêutica da solicitação este momento é ignorado, visto que o *outro* me solicita diretamente, sem a mediação de nenhum pré-conceito. Ao longo da história, infelizmente, fez-se de Sócrates um herói interpretando a sua morte como ponto de partida da compreensão. No entanto, a morte de Sócrates solicita mais do que qualquer texto. Até mesmo para aquele que não lê! Sua morte se assemelha à morte de Abel. Ao contrário do herói, ele toma e bebe a cicuta como uma vítima.

Afinal, pode-se perguntar: quanto há de “grego” e de “talmúdico” em tudo isso? Defendemos que tanto a filosofia quanto o Talmud influenciaram na formação da cultura Ocidental. Ressaltamos, porém, que o grego visa à civilização, enquanto o Talmud à unicidade do “eu”. Por isso, defendemos a solicitação a partir deste lugar na confluência de culturas. Enquanto o mundo grego tende a resolver a questão do “terceiro”, com suas leis e normas, o mundo-bíblico semita solicita à unicidade do eu uma resposta. Não defendemos, portanto, a tolerância do “eu” em detrimento às diferenças, mas uma abertura que não desconsidere a “singularidade”. Em uma palavra, se o “eu” não for tocado, não há lei que possa resistir. Propomos então uma releitura da figura de Sócrates que considere não somente a maiêutica, mas também a solicitação: Sócrates solicita a cidade. Eis o nascimento do ensino no qual o *outro* é o pedagogo. E eu sou apenas um testemunho daquilo que o *outro* conduz consigo. Este ensinamento do *outro* se dá na “pele”, contato por excelência, “escritura de fogo”, pois o tocar desperta o frêmito do desejo em nós (BORDONI, 2016, p. 393): é preciso ir além do texto.

#### 4. Quando o um se abre ao outro

“Em que consiste a sociabilidade que torna possível o ensinamento?” (LÉVINAS, 2009a, p. 83). Ora, “no fundo de todas as relações sociais encontram-se aquelas que ligam mestres e alunos – o ensinamento” (LÉVINAS, 2009a, p. 85). Lévinas chama ensinamento a situação na qual “o um se abre ao outro” (LÉVINAS, 2009a, p. 178). Neste sentido, entende-se o porquê de Lévinas afirmar que a vida não se reduz a uma reflexão implícita e nem a um simples prolongamento de meus poderes. Tanto a civilização quanto a história e a coletividade ganham significância quando o “um” se abre ao “outro” na responsabilidade humana que emerge da relação com o *outro* e que neste ensaio interpretamos como sendo uma questão fundamental do ensinamento em Lévinas (STRHAN 2012, p. 19-70).

Trata-se, enfim, de um abrir-se à estranheza do *outro* assumindo os riscos, pois *outrem* (*autrui*) me é estranho (LÉVINAS, 2009a, 179), a liberdade do *outro* não se reduz aos “meus” poderes. É justamente nesta relação, na qual a estranheza do *outro* me ensina, que se tem a relação social não-violenta e que parte de qualquer coisa de “comum” (LÉVINAS, 2009a, 179). Este “comum” é entendido por nós não como uma “sincronização das diferenças”<sup>18</sup>, mas como algo que emerge da “retidão do rosto” (LÉVINAS, 2009b, 59).

Neste sentido, pode-se dizer que Lévinas joga pedagogicamente com seu leitor, convidando-o a “colocar-se em cena”, a relacionar-se e a apreender com o *outro*. Nossa

18 O risco da tendência moderna é aquele de reduzir a justiça ao legal, àquilo entendido simplesmente como normas e leis. A justiça da retidão do rosto é aberta à fraternidade que funda a sociedade humana.

tese consiste, portanto, em afirmar que a relação com o *outro* – ensinamento – abre-se à relação social de tal modo que a própria razão (o λόγος) se sociabiliza<sup>19</sup>. Trata-se de um movimento que culminará no que Lévinas, nas obras posteriores, chama de movimento do um-para-o-outro. Desse modo, para além do prolongamento dos meus poderes (e saberes), quando o “um” se abre ao *outro*, acolhendo-o e gestando-o, dá-se a situação chamada por Lévinas de ensinamento. “Não é que o Outro ‘saiba mais do que eu’. O mestre não procura um excesso de conteúdo, mas *um ponto de partida*. Ele não o procura não porque sabe mais do que eu, mas porque é outro. Sua alteridade é o seu magistério” (LÉVINAS, 2009a, 148).

---

19 A reformulação de hermenêutica e do estatuto do ensinamento nasce da uma nova ideia de razão. “Aqui se abre a estrada àquilo que Lévinas mesmo chama uma nova ideia de compreensão, onde a verdade não se dá no desvelamento, na visão, mas *acontece* na presença do mestre que é a razão, a qual é palavra ‘falante’ – Dizer – em contrapartida à palavra ‘falada’ do escrito” (NODARI, 2013, p. 69-70. Tradução nossa).



**Referências bibliográficas**

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Edson Bini (trad.). São Paulo: Edipro, 2014.
- BANON, David. Une herméneutique de la sollicitation, In: ROLLAND, Jacques (ed.). *Les cahiers de la nuit surveillée*: Emmanuel Lévinas. Lagrasse: Verdier, 1984, p.99-115.
- \_\_\_\_\_. *La lettura infinita. Il midraxe e le vie degl'interpretazioni nella tradizione ebraica*. Giuseppe Regalzi (trad.). Milano: Jaca Book, 2009.
- BORDONI, Giorgia. Nel fremito del desiderio, noi, veniamo al mondo..., In: BARBARAS, Renaud (ed.). *Dinamica della manifestazione*. Roma: Lithos, 2016, p.393-459.
- DERRIDA, Jacques. *Afarmácia de Platão*. Rogério da Costa (trad.). São Paulo: Iluminuras, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Essere e tempo*. 2ª ed. Alfredo Marini (trad.). Milano: Arnaldo Mondadori, 2008.
- HIRAIISHI, Koki. Le statut philosophique de l'enseignement chez Emmanuel Levinas. Disponível em: <<http://te.archives-ouvertes.fr/tel-01529745/document>>. Acesso em: 23 set. 2018.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martins Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_. Martin Heidegger e a ontologia, In: LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Fernanda Oliveira (trad.). Lisboa, Instituto Piaget, 1998a, p.69-96.
- \_\_\_\_\_. *Parole et silence et autres conférences inédites*, II. CALIN, Rodolphe e CHALIER, Chalier (eds.). Paris: Imec/Grasset, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. Paul Simon e Ligia Simon (trad.). Campinas: Papirus, 1998b.
- \_\_\_\_\_. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. José L. Pérez e Lavínia L. Pereira (trad.). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. José Pinto Ribeiro (trad.). Lisboa: Edições 70, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. 3ª ed. Pergentino Stefano Pivatto et al (trad.). Petrópolis: Vozes, 2009b.
- NODARI, Francesca. *Il bisogno dell'Altro e la fecondità del Maestro*. Una questione morale. Firenze: Giuntina, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*. Brescia: Morcelliana, 2011.
- PETROSINO, Silvano. *Emmanuel Levinas: Le due sapienze*. Milano: Feltrinelli, 2017.
- PLATÃO, *A República*. 14ª ed. Maria Helena da Rocha Pereira (trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O Banquete*. Maria T. Schiappa de Azevedo (trad.). Lisboa: Edições 70, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Menone*, In: PLATONE. *Tutti gli scritti*, REALE, Giovanni (ed.). Milano: Bompiani, 2014b, p.935-970.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Paulo Meneses (trad.). São Paulo: Loyola, 2006.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: Pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul: Educ, 2016.
- STANDISH, Paul. Levinas and the Language of the Curriculum, In: EGÉA-KUEHNE, Denise (ed.), *Levinas and education: at intersection of faith and reason*. New York: Routledge, 2008, p.56-66.
- STRHAN, Anna. *Levinas, subjectivity, education: towards an ethics of radical responsibility*. UK: Wiley-Blackwell, 2012.

YEHOSHUA, Abraham B., La storia di Caino e Abele / The Story of Cain and Abel. [Conferência]. Pontificia Universidade Gregoriana de Roma, 09 nov. 2017. Disponível em: <[www.youtube.com](http://www.youtube.com)>. Acesso: 15 out. 2018.

ZAMBRANO, Maria. Para una historia de la piedad, In: *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, Documentos de María Zambrano, 2012, p.64-72.

# Vida e existência: Uma abordagem do corpo em Heidegger

Flávia Neves Ferreira<sup>1</sup>  
Thiago Ehrenfried Nogueira<sup>2</sup>

## Introdução

A reflexão que se pretende desenvolver tem como temática a vida e a existência em torno da problemática do corpo *Leibproblem*, sob a perspectiva de Martin Heidegger. Desse modo, dividiu-se este escrito em dois momentos. No primeiro momento, sob o respaldo da sua obra magna *Ser e Tempo*, buscamos demonstrar que, para Heidegger, o problema da vida e do corpo depende, antes de tudo, da questão sobre o sentido do ser.

Verificamos que a pergunta “o que é um corpo?” surge no interior da questão sobre o sentido do ser em geral, questionamento este que é apenas possível pelo *Dasein* devido ao seu caráter existencial. O *Dasein* como ente aberto a questão do ser funda a pergunta sobre o corpo como uma parte de sua existência.

Em um segundo momento, recorreremos aos *Seminários de Zollikon*, em que o filósofo alemão aborda o tema do corpo não o restringindo ao questionamento biológico das ciências naturais, que o reduzem a noção de um corpo físico compreendido de forma físico-biológica. Tanto a noção de espaço bem como a do corpo são colocadas para a dimensão ontológica do homem enquanto ente privilegiado, ao qual a pergunta pelo ser é dirigida. Nessa direção, os elementos como espaço/corpo/tempo são tratados por este filósofo como modos da existência.

Em suma, o que Heidegger propõe, nestes seminários, é que o limite do corpo não é o limite da epiderme, visto que estamos lançados num movimento extático, ou seja, de abertura no mundo. Nesse sentido, pretendemos analisar como Heidegger trata diretamente do corpo como este caráter *ek-estático* da existência.

## A corporeidade na ontologia fundamental

Esta seção procura discutir a corporeidade no interior da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Uma das principais críticas direcionadas a filosofia heideggeriana é a ausência da corporeidade em sua ontologia. Assim, pretende-se mostrar como o corpo é uma questão derivada para o autor, visto que o corpo é uma parte do ente humano, descrito por Heidegger como ser-aí (*Dasein*).

---

1 Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná

2 Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Em sua analítica existencial, Heidegger utiliza-se da fenomenologia como via de acesso para questionar o sentido do ser, mas o único ente capaz de colocar esta questão é o que ele denomina como *Dasein* ou ser-aí. Sob este aspecto, Heidegger assinala que: “A “essência” do *Dasein* reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” [...], mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso” (HEIDEGGER, 2014, p. 141).

Para o filósofo, o *Dasein* é o ente que articula todos os sentidos da experiência, por esse motivo, se caracteriza como o ente que tem acesso à pergunta pelo sentido de ser em geral, ou seja, a pergunta ontológica por excelência, pois todos esses modos de sentido de ser são abertos por e para ele.

Na elucidação das tarefas da ontologia surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, cujo tema é o único ente ôntico-ontologicamente assinalado, o *Dasein*, e isso de tal maneira que ele se ponha ante o problema cardeal, a saber, ante a pergunta pelo sentido de ser em geral (HEIDEGGER, 2014, p.127).

Nessa direção, Heidegger delinea seu projeto filosófico como uma analítica existencial. Uma vez que o *Dasein* articula todas as ontologias regionais, a analítica é também denominada de ontologia fundamental.

É assim que se deve buscar na analítica da existencial do *Dasein* a ontologia fundamental, da qual somente todas as outras podem surgir. O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante todo outro ente. A primeira precedência é ôntica – esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é ontológica – sobre o fundamento da sua determinação de existência o *Dasein* é ontológico. Mas ao *Dasein* pertence, todavia de maneira igualmente originária – como constituinte da compreensão de sua existência – uma compreensão de ser de todo ente não conforme ao *Dasein*. Por isso, ele tem precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se mostrou como o ente que antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado (HEIDEGGER, 2014, p. 63).

A ontologia fundamental refere-se ao projeto de buscar analisar a existência do homem, a sua relação com o mundo. Esta relação do ser com o mundo é justamente o que possibilita ele interrogar os entes do mundo, como, por exemplo, o corpo. A ontologia é denominada de fundamental, pois ela funda todas as outras ontologias, como a ontologia da vida (Biologia), a ontologia da matéria (Física), assim por diante. O que todos estes campos de investigação têm em comum é que eles só são possíveis, porque o *Dasein* levanta as perguntas para sua investigação, e assim, compreende todos esses âmbitos do ente em seu ser. Essa relação com o ser, primordial do *Dasein*, é o que propicia que os entes se abram para ele em diversos horizontes.

No projeto da compreensão, o ente se abre em sua possibilidade. O caráter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significatividade em cujas relações remissionais a ocupação se consolida antecipadamente como ser-no-mundo. Quando o ente intramundano é descoberto com o ser do

ser-aí, isto é, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem sentido. Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido o que pode articular-se na abertura da compreensão. O conceito de sentido abrange a armação formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. Sentido é a perspectiva do projeto estruturado pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia, em termos do qual algo se torna compreensível como algo (HEIDEGGER, 2014, p. 421).

Por isso, a delimitação de diversas ciências para a fenomenologia de Heidegger não é só delimitação de objeto, mas delimitação de modos de acesso, modos de manifestação dos objetos, por exemplo, a biologia trata de um modo de manifestação de ser da vida, que é diferente do modo de ser que a psicologia trata. Todas essas diversas experiências são articuladas pelo *Dasein*, por isso, Heidegger desenvolve uma analítica existencial do existir, que ele denomina ontologia fundamental, a qual articula todas as demais ontologias, chamadas de ontologias regionais.

A ontologia regional consiste na investigação de uma parte da totalidade do ente. As ciências particulares são todas fundadas em ontologias regionais, assim, a biologia é ciência que se encarrega de investigar o ser da vida (*Bios*) e tem acesso privilegiado ao teorizar sobre o corpo. No entanto, este acesso não constitui a parte principal e fundante do homem, pois o corpo é somente uma parte do *Dasein*. As investigações sobre os entes ocorrem porque o *Dasein* é o ente que pergunta e por perguntar pode iniciar uma investigação em meio aos entes, compreendendo-os em seu ser.

Ontologia fundamental diz respeito ao significado do Ser enquanto tal. Ela estabelece a base para as ontologias de várias regiões do Ser, que, por sua vez, fornece a base filosófica para as ciências, esclarecendo as premissas e conceitos básicos da ciência [...]. Como afirma a citação anterior, a ontologia fundamental anseia estabelecer condições a priori ou necessárias para as ontologias regionais e as ciências. Em outras palavras, a ontologia fundamental desenvolveria o plano de fundo necessário para as ontologias regionais procederem. Deve estabelecer os conceitos básicos e pressupostos desses campos, deixando claro as estruturas básicas ou “formais” do Ser (DOSTAL, 1993, p. 152).

Este seria então, o principal motivo pelo qual Heidegger coloca a questão do corpo como uma questão secundária, ou melhor, uma questão derivada em sua filosofia. O corpo ou a vida é uma parte do ente humano (*Dasein*) e não sua totalidade. Como o corpo faz parte do ente, ele pertence a uma ontologia regional, que é a ontologia que trata do organismo, do ser da vida, a ontologia da biologia. Portanto, a crítica feita a Heidegger por este excluir o corpo de seu questionamento, trata-se de uma crítica que não compreende a questão principal da filosofia heideggeriana, a saber: a questão do ser do ser-aí. Se o *Dasein* tem corpo ou não, se ele é um organismo vivo ou não é algo secundário e derivado da questão principal, até porque o organismo não é o que diferencia o homem dos outros seres vivos e entes, o que os diferencia é a sua relação de abertura ao mundo da vida.

Na ordem de sua possível apreensão e interpretação, a biologia, como “ciência da vida”, se funda na ontologia do *Dasein*, ainda que não exclusivamente nela. A vida é um peculiar modo-de-ser, mas

essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um não-mais-que-viver. Viver não é pura subsistência, nem também *Dasein*. De sua parte o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que possa ser composto como vida (ontologicamente indeterminada) e como algo ainda distinto disso. Como a indicação de que falta na antropologia, na psicologia e na biologia uma resposta unívoca e, do ponto de vista ontológico, suficientemente fundada para a pergunta pelo modo-de-ser desse ente que nós mesmos somos, não se pronuncia juízo algum sobre o trabalho positivo dessas disciplinas. (HEIDEGGER, 2014, p. 161)

Percebemos, pela citação acima, que Heidegger de modo algum descaracteriza ou não leva em consideração as pesquisas positivas das ciências particulares. Ele apenas questiona a sua pretensão de fundar o modo de ser do *Dasein* em uma ciência particular. Essa é a principal crítica de Heidegger as ciências naturais em relação à corporeidade, elas tentam fundar o corpo o reduzindo ao seu aspecto biológico, químico e físico.

Na próxima parte examinaremos a questão da corporeidade a partir da perspectiva da ontologia fundamental apresentada por Heidegger nos *Seminários de Zollikon*. Veremos que Heidegger discute a temática do corpo como veículo de abertura ao mundo, expandindo-o além da compreensão reducionista e limitada das ciências naturais. Essa investigação que se apresentará não se limita a uma investigação ôntica do corpo, mas procura colocar o corpo como o meio a partir do qual a abertura ontológica para o ser acontece no *Dasein*.

### **O corpo e a corporeidade nos *Seminários de Zollikon***

Em Zollikon, antes de Heidegger tecer a respeito da Psicologia e da *Daseinsanalyse*, ele trata por meio de uma lida destrutiva/ desconstrutiva (*Destruktion*) de três temas ou existenciais centrais: espaço, tempo e corpo que giram em torno do embate sobre as ciências naturais. Desse modo, a via destrutiva se dá no sentido de “desestruturar” o depósito sedimentado do conhecimento imposto pelas ciências naturais, que se baseiam em definições pré-calculáveis. Isso não significa como diz Heidegger (2001, p.45) “de um abandono da ciência, mas, ao contrário, chegar a uma relação refletida, conhecedora com a ciência e verdadeiramente meditar sobre seus limites”.

Heidegger busca superar a pressuposição de que o sujeito é uma coisa dada e dotada de propriedade, característica das ciências naturais. Nesse sentido, o modelo de Galileu e de Newton se mostra inadequado para uma interpretação da dinâmica existencial, pois a unificação do universo proposto pela síntese newtoniana introduz uma cisão, que já fora apontada por Husserl entre o mundo da objetivação científica e o mundo da vida. O que Heidegger coloca em questão é que o espaço, o tempo e o corpo são pensados pela ciência a partir de um funcionamento derivado de leis universais, submetida a controle e padronizações. No entanto, ao colocar estes elementos sob o viés da mensuração, apenas prova a adequação da tese apresentada com relação a sua teoria, mas não se mostra ela mesma tal qual ela interpela o homem.

Para introduzir o problema da corporeidade, Heidegger parte do enunciado de Nietzsche (2008, p. 289) de que “o corpo é mais surpreendente do que a velha ‘alma’”, ou seja, o corpo responde melhor pelo o que está acontecendo na vida. Esta assertiva significa que pensar a corporeidade é aproximar-se da complexidade daquilo que incessantemente

está acontecendo no mundo ao nosso redor. Nessa direção, Heidegger introduz o elemento da corporeidade a partir de uma retomada da noção de espaço. Pensar a corporeidade significa, portanto, pensar como o acontecimento espacial se abre para uma experiência específica de corporeidade.

Posteriormente, Heidegger toma como base as teorias psicossomáticas e afirma que estas estão respaldadas nos fundamentos e no modelo das ciências naturais. Como forma de ilustrar a crítica à ciência moderna, Heidegger toma como base o texto “*O que o clínico geral espera da psicossomática?*”, apresentado pelo professor Hegglin no Primeiro Congresso da Sociedade Psicossomática da Suíça. A premissa sustentada por Hegglin era de que a mensuração nos põe em contato com o real, por exemplo, para se conhecer o luto de uma pessoa deve-se partir do volume de suas lágrimas. Heidegger desqualifica esta ideia, pois se fundamenta em uma referência dicotômica e causalista.

Na verdade, porém, as lágrimas nunca podem ser medidas. Quando se mede, medem-se na melhor das hipóteses um líquido e suas gotas, mas não lágrimas. As lágrimas só podem ser vistas diretamente. Qual é o lugar das lágrimas? São elas algo somático ou algo psíquico? Nem uma coisa nem outra (HEIDEGGER 2001, p.124).

Como se pode visualizar no exemplo esboçado por Heidegger, na Psicossomática o choro é resultado de um conjunto de afecções que torna o sofrimento experimentável corporalmente, parece então, que o corpo está determinando o modo como se experimenta o sofrimento. No entanto, o sofrimento espacializa e temporaliza a existência de um modo específico, nesta espacialização e temporalização que repercutirá o modo como o corpo experimenta o que está acontecendo.

Ademais, Heidegger explicita que o cálculo do volume das lágrimas enquanto propósito já é uma violação do fenômeno enquanto fenômeno, na medida em que o fenômeno deixa e faz ver aquilo que se manifesta. Assim, os critérios de separação do *soma* e *psique* pela possibilidade de medição, defendidos por Hegglin e pela ciência para diferenciar o somático do psíquico são dicotômicos. A apresentação heideggeriana acerca da Psicossomática mostra que o corpo respaldado na visão da ciência natural se reduz à objetividade e não pode aparecer como fenômeno que é. Desse modo, a Psicossomática para Heidegger é uma tentativa de superficializar as experiências existenciais. Na verdade, o problema central desta ciência é que ela acaba desarticulando o corpo da experiência existencial da corporeidade.

Partindo então da fenomenologia, Heidegger elucida que para se perceber uma lágrima enquanto uma lágrima é preciso abandonar, de certa maneira, a forma de se relacionar com o corpo, enquanto corpo físico. Indubitavelmente, o corpo pertence à ordem da matéria e da vida (ele é orgânico e biológico), todavia, ontologicamente estas instâncias são insuficientes para determinar a sua corporeidade, isto é, não o revela em sua totalidade. Assim, uma lágrima é uma forma de corporar algo que é muito maior do que uma manifestação físico-biológica, ela está conectada ao ser-no-mundo, ao ser-aí como um todo.

A superação crítica da relação dualista sujeito-objeto do fenômeno do corpo ocorre no momento em que se assume que o ser se revela a partir da abertura do seu ser-no-mundo.

[...] o fenômeno do corpo só pode ser enfocado se, na superação crítica da relação sujeito-objeto válida até agora, se o ser-no-mundo for propriamente experienciado, propriamente assumido e suportado como traço fundamental do *Dasein* humano. Trata-se de ver que a ciência como tal, que o conhecimento teórico-científico como tal, é um modo fundamentado do ser-no-mundo, fundamentado no ter corporal de mundo (HEIDEGGER, 2001, p. 121).

O que se pode apreender é que não se faz possível pensar num mundo sem a experiência do corpo do homem, dessa forma, a significação do mundo se reconstrói justamente a partir do corpo. Isto é, nós somos presença por intermédio do corpo que revela nossa maneira de ser-no-mundo e isso significa estar aberto ao mundo, significa movimento, busca e abertura de possibilidades. O *Dasein* é essencialmente abertura do ser no mundo, conforme elucida Heidegger (2001, p. 41) a partícula *Da*, o 'aí' do *Dasein* é abertura ao ser, na qual o "ser aberto significa clareira [*Lichtung*]". A própria existência do *Dasein*, portanto, confere caráter de abertura do ser-no-mundo.

Qual a relação entre *Dasein* e existência? São termos que se coincidem? Pois bem, segundo Casanova (2006), etimologicamente há uma relação entre estes dois termos. A palavra *Dasein* significa presença, remete ao fato de que algo é – eu sou-o-aí –, eu sou presença. Heidegger entende a existência como presença, em suma, ela é a constituição ontológica deste ente que nós somos, que em sua essência é *ekstático*. Desse modo, etimologicamente, a palavra existência é composta pela preposição 'ek' que indica um movimento de dentro para fora, ou seja, abertura; e da partícula 'sistere' que significa manter-se, pôr-se, erguer-se, logo é constituição a partir e dentro desta abertura. Assim, *ek-sistindo* o homem é o aí (*Da*), isto é, o lugar do ser (*Sein*).

Heidegger (2006, p.159) esclarece estes termos do seguinte modo:

Existindo, o ser-aí é o seu aí, i.e., o que é o ser do ser-aí em seu pleno ser (para fora, *ek-sistência*) é o aí no qual ele é (se realiza) e a partir do qual se torna, de modo que as suas possibilidades se confundem com as do mundo.

Mas afinal, qual é o estatuto do corpo na noção de espacialidade em que o ser-no-mundo se encontra originariamente aberto? O filósofo alemão atribui a noção de espacialidade do ser-no-mundo em que esta só pode ser descoberta a partir do mundo, e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra também constitutivo do mundo. Se *ek-sistir* é o estar-fora na abertura do ser, o caráter *ek-estático* da existência consiste na unidade originária do estar-fora-de-si, que retorna-a-si e que se presentifica.

Segundo Heidegger (2001, p.108):

O *Dasein* do homem é espacial em si, no sentido de ordenar o espaço e da espacialização do *Dasein* em sua corporeidade. O *Dasein* não é espacial por ser corporal, mas sim a corporeidade só é possível porque o *Dasein* é espacial no sentido de ordenar.

O que o filósofo alemão está dizendo é que o ser não é espacial por estar no espaço, mas a experiência do ser no espaço depende do modo como a existência espacializa o espaço, ou seja, existir significa espacializar. O corpo estabelece com as coisas que constituem seu espaço um campo de presença, ele move-se numa conaturalidade com o espaço circundante



e com os objetos que habitam este espaço. Sob esta perspectiva, o corpo não é um ente simplesmente dado, mas é nossa condição existencial de ser-no-mundo. Logo, a maneira do *Dasein* ser-no-mundo é sendo corporal.

[...] o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. O *corporar do corpo* [*Leiben des Leibes*] determina-se a partir do modo do meu ser. O corporar do corpo é assim um modo do *Dasein* [...] o corporar é co-determinado pelo meu ser-homem no sentido da permanência *ek-stática* no meio do ente iluminado. O limite do corporar (o corpo só é: corpo uma vez que corpora) é o horizonte- do-ser no qual eu permaneço (HEIDEGGER, 2001, p.114).

A diferença estabelecida, nessa citação, entre ser-corporal existencial (corporeidade) e materialidade-corpórea refere-se à distinção entre o estágio ontológico-existencial e o natural do corpo. Cabe aqui destacar que Heidegger (2001) diferencia o corpo material (*Korper*) do corpo (*Leib*), ele desloca o conceito de corpo ao referir-se ao termo (*Leiben*) que diz respeito a um “corporar”. O corpo (*Leib*) mantém relação com o si mesmo e está no âmbito da existência, o que o distingue completamente do corpo material (*Korper*). Conforme esclarece Haar (1997), o corpo humano é extirpado de qualquer definição puramente biológica, vital, animal, pois a análise existencial revela-o como já estando sempre inserido e reentrado numa tonalidade afetiva que o produz, o transporta para fora de si, o penetra de transcendência.

A corporeidade – estágio ontológico-existencial – diz o que o corpo é, dá-se no corporar do corpo, ou seja, nos modos de ser que a cada vez o *Dasein* é. Isto significa que o modo como agimos, falamos, nos movemos, pensamos, etc. expressa o que o nosso corpo é a cada situação.

### Considerações finais

O embate de Heidegger frente às ciências naturais nos mostra que a relação dualista sujeito-objeto e a objetificação das ciências só pode ser superada a partir de uma compreensão de corporeidade enquanto modo de ser, como abertura, como ser-no-mundo. Para entender o corpo como um fenômeno além do corpo material e do corpo biológico, faz-se necessário tomá-lo, portanto, no âmbito ontológico enquanto corporeidade. Assim, a corporeidade é originária do nexa ontológico da abertura do ser-no-mundo, ela é um existencial que estrutura o ser-aí em modos de ser.

O corporar remete a relação do *Dasein* com o mundo e na sua relação com os outros entes, assim, o corporar consiste no horizonte existencial no qual o ser ali permanece. Na medida em que o *Dasein* é abertura, ele é dotado de experiências advindas das relações espaciais no interior desta abertura. Nesse sentido, o *Dasein* é constituído por um movimento expositivo, por uma saída de si, uma dinâmica *ek-stática*.

O que se pode constatar é que quando reduzimos o ser ao corpóreo ou ao psíquico perdemos de vista todos os outros elementos que são constitutivos da existência. Sendo assim, os modos de ser que a cada vez somos e em cada momento, estruturam a corporeidade de cada um de nós e nos orientam em direção ao mundo como um ‘ser-corporal ontológico existencial’.

**Referências bibliográficas:**

- CASANOVA, M. A. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- DASTUR, F; CABESTAN, F. *Daseinsanálise: Fenomenologia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- DOSTAL, Robert J. *Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. In: The Cambridge Companion to Heidegger. Edited by Charles B. Guignon: Cambridge University Press, 1993.
- HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Seminário de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Marcas do Caminho*. Petrópolis, RJ. Vozes. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas. Unicamp. 2014.
- \_\_\_\_\_. *A Essência da Liberdade Humana*. Rio de Janeiro. Viaverita. 2015
- NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

## As críticas de Hans Jonas ao projeto baconiano e ao utopismo subsistente no marxismo

Flávio José Moreira Gonçalves<sup>1</sup>

### Considerações iniciais

Ao pensar o princípio responsabilidade, Jonas reconhece no marxismo a presença de uma ética na qual já desponta a concepção de responsabilidade pelas gerações futuras como grandeza deontológica. Alerta, porém, para os riscos do utopismo presente no ideário marxista, vislumbrando nele o reflexo do projeto baconiano que legitimou a subjugação da natureza.

Este trabalho analisará como Jonas contrapõe-se ao princípio esperança, de Bloch, propondo substituí-lo pelo princípio responsabilidade, sob o argumento de que não seria moralmente defensável sacrificar o presente em nome do futuro, tampouco poderíamos sacrificar o futuro em nome do presente, como fazem as sociedades de consumo, capitalistas, para as quais a natureza é vista como mero recurso a ser explorado.

O utopismo, não importa sua coloração ideológica, produz distorções significativas no campo da ética, instrumentalizando o ser humano e a natureza, além de deixar de reconhecê-los como fins em si mesmos, tudo em nome do progresso, do desenvolvimento e do futuro, do “ainda-não-ser” que a história não revelou.

Neste ano, ocasião em que se celebram os 200 anos de nascimento de Marx e os 180 anos do Manifesto do Partido Comunista, nada mais adequado do que revisitar a teoria marxista cotejando-a com as dificuldades oriundas da realidade histórica que enfrentou e das confrontações teóricas de outros autores, como Jonas, por meio das quais é possível reler os escritos de Marx fugindo das posições extremadas daqueles que se limitam a defendê-los cegamente ou a atacá-los irracionalmente.

O espírito do tempo no qual vivemos, embora repleto de intolerância e discursos de ódio, é propício para a releitura de Marx e o diálogo oriundo do cotejo das obras de Jonas e Bloch pode colaborar para que isto ocorra dentro de parâmetros racionais. Iniciaremos, portanto, pela crítica que Jonas faz ao projeto de Bacon e ao utopismo que nele se vislumbra.

### Projeto baconiano e utopismo

O *Novum Organum*, de Francis Bacon, publicado em 1620 na Inglaterra governada por Jaime I, é uma das obras mais importantes, tendo lançado as bases da ciência experimental moderna. Para Huisman,

<sup>1</sup> Professor da Universidade Federal do Ceará (UFC) e do Centro Universitário Christus (Unichristus). Diretor Pedagógico da Escola Superior da Magistratura do Estado do Ceará (Esmec).

do estrito ponto de vista da pesquisa científica proposta aqui, Bacon sugere qual pode ser a parcela de elementos não racionais a intervir no trabalho racional do pesquisador. Sugestão que será silenciada com o desenvolvimento da ciência moderna (que se quis objetiva por excelência), mas que reaparece hoje em dia como algo que deve ser considerado (2000, p. 399).

Bacon viveu numa época na qual a Reforma Protestante já havia iniciado a sua crítica à idolatria a veneração de imagens. Por sua vez, na época de Francis Bacon, o Renascimento, caracterizado pela retomada da cultura clássica greco-romana, já se difundia por toda a Europa e a Revolução Científica era o fenômeno social e cultural de maior repercussão na vida cotidiana, o que permite vislumbrar as razões das preocupações filosóficas e científicas de Bacon, que passa a ver no vertiginoso progresso das ciências a possibilidade de redenção do gênero humano, ideia que foi objeto de crítica de Hans Jonas, ao debruçar-se sobre aquilo que denomina “projeto baconiano”, a implicar certo domínio sobre a natureza.

Como destaca Fritjof Capra,

O antigo conceito de Terra como mãe nutriente foi radicalmente transformado nos escritos de Bacon e desapareceu por completo quando a revolução científica tratou de substituir a concepção orgânica da natureza pela metáfora do mundo como máquina. Essa mudança, que viria a ser de suprema importância para o desenvolvimento subsequente da civilização ocidental, foi iniciada e completada por duas figuras gigantescas do século XVII: Descartes e Newton (2002, p. 52).

A doutrina dos ídolos exposta no *Novum Organum* foi apresentada exatamente como uma teoria que trata das principais causas do erro, a fim de evitá-lo e garantir assim o progresso do saber científico pela manipulação da natureza. A evolução do saber científico conduziria a humanidade a um poder inigualável sobre a natureza, à guisa das ideias expostas na imaginária *Nova Atlântida*, reforçando a concepção mecanicista de mundo. Esta última obra de Bacon é uma verdadeira metáfora visionária dos progressos científicos que seriam empreendidos no futuro, no qual certamente já nos encontramos:

Temos também meios de fazer nascerem diversas plantas sem sementes, tão somente pela mistura de terras e, igualmente, de criar diversas plantas novas, diferentes das comuns, e, ainda, de transformar árvores e plantas em uma espécie diferente (...) Temos ainda lugares apropriados para o cultivo e a geração das espécies de vermes e moscas que têm alguma utilidade (...) (Bacon, 1979, p. 265).

Apesar da indisfarçável admiração de seus contemporâneos pela cultura clássica, Bacon fazia suas reflexões se voltarem para o futuro das ciências, na perspectiva da identificação entre saber e poder. Rejeitou a teoria das ideias de Platão, assim como o inatismo e procurou superar a visão que entendia ser ainda muito restrita presente no *Organon* de Aristóteles, ao seu ver incapaz de garantir o progresso científico. Contestou com igual veemência o platonismo e o aristotelismo para tentar construir um discurso mais moderno sobre o método das ciências experimentais. Como destaca Capra, “a partir de Bacon, o objetivo da ciência passou a ser aquele conhecimento que pode ser usado para controlar e dominar a natureza e, hoje, ciência e tecnologia têm sobretudo fins profundamente anticológicos” (2002, p. 51).

Para o autor do *Novum Organon*, era necessário refundar o método científico sobre bases mais consistentes. Para ele, Aristóteles enfatizava a dedução, valendo-se largamente do silogismo, o que se afigurava tautológico e mesmo inútil. Bacon, entretanto, abre caminho para a utilização da indução amplificadora, a qual permite fazer inferências gerais a partir de proposições particulares, depois de segura observação que não substituísse a “interpretação da natureza” pela “antecipação da natureza”, garantindo assim a máxima objetividade e eliminando a possibilidade do erro provocado pela influência de fatores extrínsecos aos dados obtidos na pesquisa. Ressalte-se, porém que, do ponto de vista epistemológico, tal amplificação sempre abre alguma margem para a possibilidade do erro, elemento inafastável das teorias científicas, como já demonstrou Karl Popper ao analisar o problema da indução<sup>2</sup>.

A necessidade de submeter os conceitos e teorias, antes de tudo, à experimentação (isto é, às “coisas”) é o ideal que move Bacon. Para ele, este é o único método capaz, pela sua simplicidade, de alcançar a objetividade e a verdade, garantindo, assim, o progresso das ciências. Na sua visão, é preciso habituar os homens a tratar diretamente com as coisas, abandonando aquelas concepções antigas que os prendiam a noções e conceitos com os quais se sentiam obrigados a concordar. Esta mudança de hábito, porém, visa levar os homens à pesquisa experimental (“aos próprios fatos particulares e às suas séries e ordens”).

Desta forma, o projeto de Bacon tem a pretensão de fazer com que os homens, por si mesmos, renunciem aos preconceitos e às noções pré-estabelecidas que dominam seus espíritos e os impede de descobrir a verdade sobre a natureza, dificultando uma interpretação adequada dos fenômenos.

Bacon ressalta que o método por ele proposto coincide até certo ponto com o dos filósofos céticos que se valeram da acatalepsia, sobretudo nos pressupostos. Entretanto, ressalta que há enorme diferença nas conclusões que daí se inferem. Não julga ser verdadeira, ao contrário do que afirmam os céticos, a proposição segundo a qual nada pode ser conhecido. Ressalta que tal dificuldade decorre mais da utilização de métodos inadequados para conhecer a natureza. Os procedimentos habituais não poderiam dar grande contribuição na descoberta da verdade e na interpretação adequada da natureza, já que os céticos desprezam a autoridade dos instrumentos capazes de conhecê-la (sentidos e intelecto), quando deveriam inventar e subministrar auxílios a estes instrumentos para que pudessem ampliar sua observação, auxiliando-os em suas tarefas. Preferem antecipar sua visão da natureza ao invés de interpretá-la.

Esta maneira de pensar de Bacon decorre em grande parte da época em que vivia e dos extraordinários progressos científicos e tecnológicos que ocorriam, com o aparecimento de instrumentos de observação e análise que, como o telescópio (Galileu Galilei, 1609) ou o microscópio e o termômetro, os quais ampliavam o alcance dos sentidos e favoreciam a expansão do intelecto para dimensões até então desconhecidas, gerando em muitos a ilusão de um conhecimento objetivo, captado diretamente da realidade e simplesmente revelado pelo pesquisador.

2 Cf. POPPER, Karl. **Textos Escolhidos**. Org. e Trad. David Miller. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010, p. 101 (“Em outras palavras, o problema da indução provém (1) da descoberta de Hume (muito bem expressa por Born) de que é impossível justificar uma lei pela observação ou pela experimentação, pois a lei ‘transcende a experiência’; (2) do fato de que a ciência propõe e usa leis ‘em toda parte, o tempo todo’ (Tal como Hume, Born impressionou-se com o ‘material escasso’, ou seja, os poucos casos observados nos quais a lei podia fundamentar-se). A isso temos de acrescentar (3) o *princípio do empirismo*, que afirma que só a observação e a experimentação podem decidir sobre a *aceitação ou rejeição* das afirmações científicas, inclusive leis e teorias”)

Há algumas dificuldades, entretanto, para a correta interpretação da natureza. Elas decorrem em grande parte das noções falsas e ídolos impregnados no intelecto humano. São as noções pré-concebidas e estabelecidas que constituem os maiores obstáculos ao progresso das ciências. Isto fica claro no aforismo XXXVIII quando Bacon assevera:

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso à verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam (1984, p. 15).

Por essa razão, Bacon entende ser necessário precaver-se contra estes ídolos e noções falsas, às quais daríamos atualmente o nome de ideologias, não sem enfrentar alguma resistência teórica daqueles que as defendem.

Não há como afastar, nem mesmo nas ciências da natureza, as ideologias do processo de elaboração do conhecimento e de interpretação da natureza. Não existem, apesar das advertências acertadas de Bacon, fatos puros e a simples observação e descrição dos fenômenos tais quais eles ocorrem não constituem ciência, fazendo-se necessária a compreensão ou explicação dos fenômenos, sua reconstrução conceitual pelas hipóteses, teorias e leis, o que implica a adesão a um quadro conceitual.

No aforismo XXXIX, Bacon afirma que “são de quatro gêneros os ídolos que bloqueiam a mente humana. Para melhor apresentá-los, lhes assinamos nomes, a saber: Ídolos da Tribo; Ídolos da Caverna; Ídolos do Foro e Ídolos do Teatro” (Bacon, 1984, p. 16).<sup>3</sup> Bacon limita-se, neste aforismo, a apresentar a terminologia que utilizará para referir-se aos obstáculos que impedem uma interpretação adequada da natureza, bloqueando a mente humana e impedindo-a de chegar à verdade. Apresenta os elementos que compõem a sua doutrina ou teoria dos ídolos para, em seguida classificá-los, discorrendo sobre as distinções existentes entre eles.

Bacon vê na indução o método apropriado para a emancipação dos ídolos. Como afirma no aforismo XL,

A formação de noções e axiomas pela verdadeira indução é, sem dúvida, o remédio apropriado para afastar e prevenir os ídolos. Será, contudo, de grande préstimo indicar no que consistem, posto que a doutrina dos ídolos tem a ver com a interpretação da natureza o mesmo que a doutrina dos elencos sofisticos com a dialética vulgar (1984, p. 16).

Para Bacon, a verdadeira indução é aquela que não se limita a afirmar algo sobre os elementos particulares de que se constitui a amostra, mas leva a afirmar proposições universais que a ultrapassem. Trata-se de um salto qualitativo em busca da verdade.

A formação das ideias e axiomas dar-se-ia pela adoção da dúvida definitiva (Bacon) em substituição à dúvida metódica (Descartes), permitindo que por meio da *acatalepsia* seja possível atingir uma interpretação adequada da natureza pelo afastamento dos enganos que podem ser provocados na mente humana pelos ídolos, cuja importância para a filosofia natural assemelhar-se-ia ao conhecimento dos sofismas para o domínio da dialética vulgar na construção dos raciocínios deliberativos.

3 No original: *Idola Tribus, Idola Specus, Idola Fori e Idola Theatri*.

Naquilo que parece ser uma clara negação da célebre teoria do *homo mensura* (Protágoras), segundo a qual o homem seria a medida de todas as coisas, Bacon aponta vários equívocos nos quais incorrem os homens da ciência quando se deixam levar pelas concepções e noções prévias predominantes entre os demais membros da espécie humana (ídolos da tribo). Com esta concepção, Bacon tenta evitar a antropomorfização dos objetos do conhecimento.

Bacon entende que as percepções que temos das coisas, os nossos sentidos e a nossa mente têm muito maior relação com a nossa condição humana, com a “tribo” a qual pertencemos. Ao tentarmos entender o universo exclusivamente a partir destes parâmetros, equivocamo-nos ao idolatrar os elementos de nossa própria natureza, ao tentar transportá-los para a natureza das coisas (“*physis*”).

Para ele, individualmente, possuímos certas concepções decorrentes de nossa educação e contato com os outros, dos livros que lemos ou das autoridades às quais estamos submetidos. Toda a nossa maneira de ver o mundo (*Weltanschauung*) ainda pode ser alterada por impressões momentâneas decorrentes do estado psíquico (caverna) no qual nos encontramos.

Tais perturbações, sustenta Bacon, afetam a nossa cosmovisão e alteram o estado de consciência, fazendo com que nos defrontemos com soluções particulares e as visualizemos como universais, apresentando-as deste modo para os outros e tendo a pretensão equivocada de que nossos pequenos mundos particulares expliquem a grandeza do mundo natural. Tratam-se, segundo Bacon, dos “ídolos da caverna”.

As relações humanas de qualquer natureza (econômicas, sociais etc) também podem afetar a nossa maneira de ver o mundo, fazendo-nos acreditar que as palavras comuns que usamos dentro de uma certa comunidade sejam capazes de dar conta da realidade, explicando-a ou compreendendo-a por inteiro. Reconhecia ele, neste momento, a existência de “ídolos do foro ou do mercado”.

Entendo que aqui se encontra uma das maiores contribuições de Bacon à sociologia do conhecimento, disciplina que se desenvolveria posteriormente. Ao perceber o papel da linguagem e das relações sociais na constituição do saber, dava um passo à frente na compreensão da gênese de muitas das ideias científicas e filosóficas.

As ideias e sistemas filosóficos e científicos que gozam de certo prestígio na comunidade acadêmica acabam prevalecendo como parte uma tradição que se auto-reproduz e adquire certa universalidade pela omissão dos que insistem em apresentá-las como definitivas, na verdade fruto de grandes representações, cujo caráter histórico, cultural e simbólico é pouco enfatizado. E nisto consiste aquilo que Bacon denomina “ídolos do teatro”.

Há uma certa inércia em continuar apresentando tais ideias como definitivas, encenando-as no teatro do conhecimento, onde todas não passam de falas de personagens cuja falta de compreensão de suas reais bases sociais e históricas não permite vê-los como tais, e sim como a expressões da própria realidade. São os ídolos do teatro.

### **Marx e os marxismos**

Depois de tecer estas considerações sobre as ideias baconianas, sobretudo a teoria dos *idola* e acerca do projeto baconiano de exercício do poder sobre a natureza e sobre os outros, abordagem que traz em si mesmo uma noção de progresso científico-tecnológico como atividade capaz de garantir o domínio do homem sobre a natureza e, conseqüentemente,

seu futuro supostamente promissor ao subjugá-la, convém examinar os marxismos e o próprio pensamento de Marx a fim de identificar o que subsiste neles do projeto de Bacon, de seu utopismo cientificista e das consequências desta vinculação.

Aquilo que se convencionou chamar de marxismo está, na realidade, muito distante do que o próprio Marx defendia como filósofo e daquelas transformações as quais aspirava como homem de ação, tão distante quanto o socialismo real está do ideário igualitarista dos teóricos socialistas. Sabe-se da existência de, pelo menos, dois marxismos: o marxismo ortodoxo, que elabora uma leitura determinista e economicista da história, autocontraditório já que, como demonstrou Popper, teria sido impossível a Marx ter pensado uma teoria da revolução e da emancipação humana dentro de uma sociedade capitalista e o marxismo heterodoxo, que elabora uma leitura diferente do legado de Marx, a partir de uma abordagem não determinista e que não reduz a complexidade dos fenômenos a sua dimensão econômica.

As concepções de Marx, cujo bicentenário se celebra este ano e cujo valor para a ciência e para a filosofia é inegável, dado o seu caráter de pensador sistêmico e multifacetado, além de extremamente erudito, assentam-se em três fontes: a economia política inglesa, o socialismo francês e a filosofia alemã. Destas três fontes monumentais Marx se serve para desenvolver sua análise da história, analisar o processo de produção capitalista e produzir a sua teoria da revolução. Entretanto, a cada uma delas teceu severas críticas. Marx pensa com estas tradições, mas contra elas e além delas.

O marxismo ortodoxo, fazendo uma leitura reducionista do pensamento de Marx, interpretou de maneira determinista e economicista as suas ideias e, desta interpretação, acentuou-se a concepção de que, em Marx, o ser social do homem determina a sua consciência, estabelecendo todas as formas de ser, pensar e agir como um subproduto necessário das condições materiais de existência. Ora, como demonstrado, porém, por Karl Popper, uma interpretação determinista e economicista do marxismo conduziria a uma negação do próprio marxismo, já que, adotadas aquelas premissas, ele sequer teria surgido como teoria revolucionária, uma teoria que não se propõe apenas a descrever o mundo, mas transformá-lo, como sustenta na 11ª tese sobre Feuerbach (Paulo Netto, 2012, p. 166), requerendo uma práxis revolucionária capaz de conduzir a uma sociedade de novo tipo.

### **Críticas de Jonas ao marxismo**

A partir desta perspectiva de que caberia ao marxismo a condição de filosofia que não se limitaria a descrever o mundo, mas sobretudo transformá-lo, Jonas fará uma crítica ao utopismo presente em Marx, apresentado como um dos herdeiros do projeto baconiano, segundo o qual deve-se buscar sempre realizar a ideia de progresso como promessa de bem-estar.

Discorrendo sobre o perigo psicológico da promessa de bem-estar representado pelo progresso, ressalta que “mesmo uma redistribuição implacável da riqueza global já existente e da capacidade produtiva que a gera (o que não ocorreria pacificamente) não seria suficiente para elevar o nível de vida das regiões mais pobres do planeta até o ponto necessário para eliminar a miséria” (Jonas, 2006, p. 265).

Jonas tenta demonstrar, com seu olhar ecológico de uma ética da responsabilidade, que a magia da utopia marxista acaba por se tornar um obstáculo à sua realização, apontando para o “mais” ao invés de “menos”, já que espera que as condições econômicas da sociedade



se desenvolvam ao ponto de produzir as contradições necessárias a uma transformação do modo de produção econômico por meio de uma revolução, ampliando a ameaça do braço humano sobre a natureza.

Para Jonas, “a longo prazo, a advertência em relação a um mal maior no futuro não seria somente a política mais verdadeira, mas também a mais efetiva” (Jonas, 2006, p. 265), resumindo que a palavra de ordem teria de ser contração ao invés de crescimento, o que se torna muito difícil para ser assimilado pelos defensores da utopia, herdeiros do projeto baconiano.

Como substitutivo para os sonhos utópicos da juventude representado pela esperança altruísta em uma sociedade capaz de construir o novo homem, como proposta por Bloch inspirado em Marx, Hans Jonas propõe o temor altruísta, capaz de revelar, como ele próprio declara que “a utopia é um desses mitos, e ela produziu milagres. Neste momento, porém, seria concebível uma maturidade capaz de renunciar à ilusão, e que pela preservação da humanidade assumisse aquilo que antes necessitou do fascínio da promessa” (Jonas, 2006, p. 266).

Jonas lembra para nós quão alto foi e tem sido o custo humano e animal da civilização, o qual tende a aumentar com o progresso, expandido pelo desenvolvimento insustentável da economia cujas forças são ampliadas pelo poder da ciência e da técnica, mas alerta para o fato de que este preço a ser pago talvez não estejamos dispostos a pagar quando suas consequências sejam capazes de privar o futuro de toda “humanidade”, privando também de sentido e significado todo o empreendimento, já que ameaça destruí-lo por inteiro.

## Conclusões

Apesar de ser a base do método experimental moderno e ter a pretensão de aplicar-se apenas às ciências da natureza, a teoria dos ídolos produzida por Bacon poderia com algumas dificuldades ser também aplicada às ciências humanas e sociais. Mais recentemente, há vários estudos acerca de sua aplicação à sociologia do conhecimento, especialmente no que concerne à análise do papel da ideologia na representação conceitual que as teorias científicas fazem da realidade.

Ressalve-se que, a despeito da busca baconiana por certa objetividade, neutralidade e certeza da ciência, cujo conhecimento prévio da doutrina dos ídolos ajudaria a atingir, epistemólogos contemporâneos, como Popper (2010) e Feyerabend (2011), têm reconhecido a importância do erro para o progresso das ciências, como aliás tem sido reconhecido também o papel da ideologia e as bases sociais do conhecimento científico por expressivos nomes da sociologia do conhecimento.

Há, ademais, inegável equívoco em aceitar acriticamente a tese baconiana segundo a qual “saber é poder”. A sua imaginária Nova Atlântida<sup>4</sup>, sobretudo após os maléficos efeitos da energia nuclear, da radiação e das desastradas intervenções do homem no afã de dominar a natureza, não passa de uma distopia quando afastada das preocupações de ordem ética que devem nortear toda e qualquer pesquisa.

Assim, a necessária preocupação com a preservação dos ecossistemas deve permear hodiernamente todas as pesquisas científicas e algo como o princípio da responsabilidade de Hans Jonas não pode ser olvidado, sob pena de vermos a Nova Atlântida imergir em ondas

4 Obra de Bacon publicada postumamente em 1627 e na qual apresenta de forma visionária a ciência como uma espécie de redentora do gênero humano, responsável pelo advento de uma nova civilização, na qual dominar a natureza seria o principal objetivo do homem para garantir a felicidade do gênero humano

de aberrações inadmissíveis, extremamente prejudiciais ao meio ambiente e incapazes de garantir o futuro das próximas gerações de seres humanos. Não devemos nos empolgar a perseguir o progresso pelo progresso, o desenvolvimento a qualquer custo.

Se em algum momento, o princípio esperança (Bloch, 2006) foi nosso conselheiro, inspirado numa concepção materialista dialética da história ou mesmo influenciado por uma leitura reducionista do pensamento de Marx, caracterizada pelo determinismo e economicismo, nos tempos atuais, não mais se justifica pensar em desenvolvimento divorciado da noção responsável de sustentabilidade. Não vale a pena apostar apenas no desenvolvimento do capitalismo financeiro (e não mais industrial, como nos tempos de Marx) e no predomínio da sociedade científico-tecnológica para ver brotar o ainda-não-ser. O êxito da empresa capitalista se expande de maneira avassaladora sobre todos os domínios da vida, a ameaçar a ecosfera ou biosfera como uma enorme aventura prometeica e a aposta em sua expansão tem sido um risco imenso para a humanidade.

Como ressalta Jonas, o problema é tão grave que faz com que “a aventura prometeica se desloque, diante da consciência comum, do papel de um simples meio (o que toda técnica é em si mesma) para o de finalidade, mostrando-se a ‘conquista da natureza’ como a vocação da humanidade: o *Homo faber* ergue-se diante do *Homo sapiens* (que se torna, por sua vez, instrumento daquele), e o poder externo aparece como o supremo bem – para a espécie, obviamente, não para os indivíduos” (Jonas, 2006, p. 272). A utopia do desenvolvimento capitalista tornar-se-ia, neste aspecto, uma “utopia”, procurando sempre uma auto-superação com objetivos infinitos que levariam a destruição da vida no planeta.

Apesar da crítica ao que há de utopismo e influência do projeto baconiano no pensamento de Marx e, principalmente, nas diversas vulgatas e versões oficiais de marxismo de Estado, Hans Jonas reconhece que “os primeiros tempos do capitalismo nos ensinaram sobre o resultado duradouro e objetivo da exploração econômica: a distribuição injusta dos bens (ou seja, não conforme ao trabalho desprendido), que pode conduzir um grande número de despossuídos à degradação da sobrevivência mais elementar, que não deixa espaço para mais nada” (Jonas, 2006, p. 275). Ao afirmar isto, o filósofo rende seu tributo a concepção ética que está na base do pensamento de Marx, anunciada por ele como única ética do futuro antes de sua proposta de uma ética da responsabilidade e reconhece que “o pathos da utopia marxista não está na intenção de uma mera correção de circunstâncias lamentáveis, a superação da injustiça e da miséria (objetivo a que se destinam vários programas reformistas), mas na promessa de uma transformação radical do homem, graças a circunstâncias até então desconhecidas. Essa questão é decisiva, quando se consideram os riscos a serem assumidos diante de uma perspectiva tão sublime” (Jonas, 2006, p. 288)

Para Jonas, porém, não importa se o agressor da natureza é um marxista ou um burguês liberal, mas “a questão é saber como a natureza reagirá a essa agressão intensificada” (Jonas, 2006, p. 300), ampliada pelo agigantamento das intervenções humanas na biosfera. Jonas desencoraja claramente as tentativas utópicas de resolver o problema da alimentação, o problema das matérias-primas, o problema energético e o problema térmico, vendo na impossibilidade de recursos naturais inesgotáveis um veto muito claro à utopia desenvolvimentista do marxismo e do admirável mundo novo capitalista ou mesmo ao paraíso terrestre do lazer ativo (Bloch, 2006). Jonas considera haver uma falha fundamental em toda concepção utópica, que consiste em achar que “o reino da liberdade começa onde termina o reino da necessidade” (Jonas, 2006, p. 328).

**Referências bibliográficas:**

- BACON, Francis. *Nova atlântida*, 2ª ed. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BACON, Francis. *Novum organum ou verdadeiras inovações acerca da interpretação da natureza*. São Paulo: Abril, 1984.
- BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.
- CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação*. 25ª ed. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2002.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3ª ed. totalmente revista e ampliada, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FEYRABEND, Paul. *A ciência em uma sociedade livre*. Trad. Vera Joscelyne. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- MARX, Karl e ENGELS, Frederich. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Cortez, 1998.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- PAULO NETTO, José (org.). *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- POPPER, Karl. *Textos Escolhidos*. Org. e Trad. David Miller. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

## Compreensão daseinsanalítica da angústia: Ressonâncias e dissonâncias entre Heidegger e Boss

Giovani Augusto dos Santos<sup>1</sup>  
Libanio Cardoso Neto<sup>2</sup>

### Considerações Iniciais

Antes de iniciarmos a discussão proposta por este texto, é importante apresentar, mesmo que brevemente, os dois autores que aqui serão colocados em confrontação: Martin Heidegger e Medard Boss. Heidegger (1889-1976), filósofo alemão, a partir do método fenomenológico desenvolvido por seu mestre Husserl, propõe que o tema fundamental da filosofia é resgatar a questão sobre o sentido do ser, podemos dizer que seu projeto filosófico, empreendido na obra *Ser e tempo*, foi fazer uma ontologia fundamental, sendo o primeiro passo a analítica existencial do ser-aí (HEIDEGGER, 2015). Tendo por arcabouço teórico o pensamento heideggeriano, Medard Boss (1903 – 1990), psicólogo e psiquiatra suíço, propõe uma teoria psicológica. A esta teoria denomina de *Daseinsanalyse* e busca pessoalmente com Heidegger fundamentar seu pensamento clínico, o que resultou na obra publicada com o nome de *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, 2001).

Buscando compreender melhor uma teoria psicológica afinada com a ontologia fundamental, este trabalho visa estudar o fenômeno da angústia na filosofia de Heidegger, na medida em que se trata de um conceito central para o desenvolvimento de uma prática psicológica, especificamente a daseinsanálise, em sua vertente formulada por Boss.

Para tanto, buscaremos compreender a angústia de forma fenomenológica, afinados com a filosofia de Heidegger e as implicações dessa para a daseinsanálise. Nosso primeiro passo é buscar, nas obras do filósofo alemão, a conceitualização da angústia, como esta se manifesta no ser-aí e qual o seu papel na constituição do subprojeto da analítica existencial. Para isso, as obras consultadas são *Ser e tempo*, na qual a angústia é a tonalidade afetiva fundamental que conduz a analítica existencial, e a preleção *O que é Metafísica?*, na qual Heidegger analisa o nada enquanto uma questão da metafísica.

O segundo passo é buscar, em textos de Medard Boss, como a angústia é compreendida em sua prática clínica. Destaca-se aqui o livro *Angústia, Culpa e Libertação: ensaios de psicanálise existencial*, no qual o psiquiatra apresenta sua fundamentação teórica sobre o fenômeno da angústia, e a necessidade de superá-la através da psicoterapia.

---

1 Unioeste

2 Unioeste

## 1 A Angústia Da Analítica Existencial Do Ser-Aí

A angústia torna-se tema dentro da filosofia de Heidegger (2015) como parte do subprojeto da analítica existencial do ser-aí, que tem como objetivo analisar o sentido de ser do ser-aí lançado no mundo fático, pois, esse ente possui sempre uma compreensão de ser. Essa compreensão prévia na qual o ser-aí caminha é, primeiro e na maior parte das vezes, uma compreensão mediana, fundada a partir das relações estabelecidas de maneira impessoal.

Decaído no impessoal, “[...] absorto em ocupações junto aos entes no interior do mundo e impessoalmente tutelado pelo convívio com os outros, a ponto de interpretar a si mesmo como mais um ente simplesmente dado [...]” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 95), o ser-aí se reconhece como aquilo que não é e se perde em meio a uma publicização de seu ser, existindo em uma alienação, a partir daquilo que o impessoal lhe dita em meio a teia de sentidos sedimentados tecidos no mundo, revelando o fenômeno da fuga de si mesmo.

Dito isso, o ser-aí que é sempre ser-no-mundo, encontra-se nesse movimento de fuga de si mesmo para as estruturas da decadência, em meio a ocupação da cotidianidade, em meio as estruturas do “mundo”. Pensando assim, estaria o ser-aí condenado a viver na medianidade? Kahlmeyer-Mertens (2015) aponta que, apesar de ser impossível a separação do ser-no-mundo do mundo, é possível um distanciamento das significações sedimentadas herdadas da tradição, superando assim, a cotidianidade mediana. Mas o que permite ao ser-aí romper com os sentidos sedimentados, que primeiro e na maior parte das vezes ele está? É justamente a angústia que abre o aí do ser-aí para seu poder-ser mais próprio, retirando-o de uma interpretação pública. Não obstante, é em meio a ocupação cotidiana que se revela o “com que” da angústia que não é, de modo algum, um ente determinado:

Essa indeterminação não apenas deixa faticamente indefinido que ente intramundano “ameaça” como também diz que o ente intramundano é “irrelevante”. Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se (HEIDEGGER, 2015, p. 252).

Sendo assim, o ser-aí sempre se angústia com algo que não é intramundano, algo que não surge espacialmente, não está e nem pode vir de lugar nenhum, não pode aproximar-se ou distanciar-se, pois, o “com o que” da angústia “[...] já está sempre ‘por aí’, embora em lugar nenhum.” (HEIDEGGER, 2015, p. 253). E com isso, Heidegger quer marcar o caráter do ser-aí já estar sempre transpassado pela angústia e que não há um momento em que a angústia se instaure, haja vista que, “Aquilo com que a angústia se angústia é o ser-no-mundo como tal.” (HEIDEGGER, 2015, p. 252) e como em seu fundamento ser-aí é ser-no-mundo, a angústia aparece também como estrutura originária, pois, “A angústia não é um estado subjetivo da alma, mas sim algo como uma atmosfera na qual o ser-no-mundo está imerso.” (HELD, 2015, p. 19<sup>3</sup>).

Se nenhum ente intramundano pode despertar a angústia, se não se encontra em lugar nenhum, então, aponta Chillón (2018), falar sobre angústia, embora seja falar sobre a abertura do ente na totalidade, é falar, fundamentalmente, sobre o nada:

3 Tradução do original: “La angustia no es un estado subjetivo del alma sino más bien algo como una atmósfera en la cual el todo del ser-en-el-mundo está inmerso.”

O nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado, “ao lado” do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada justamente com o ente em sua totalidade (HEIDEGGER, 1999, p. 57).

A manifestação do nada se confirma de maneira mais imediata quando outra tonalidade afetiva afina o ser-aí que antes se encontrava angustiado: “Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustávamos era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí.” (HEIDEGGER, 1999, p. 57).

O nada revelado pela angústia e a perda dos sentidos sedimentados da cotidianidade não quer dizer, de modo algum, que o mundo sucumba diante da angústia, ou que o ser-aí supere seu caráter de ser-no-mundo, pelo contrário, afinado pela angústia o que se impõe não são entes intramundanos, nem mesmo a totalidade como soma dos entes, mas sim o mundo em sua mundanidade: “O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, [...] é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo* como *mundo*.” (HEIDEGGER, 2015, p. 254, grifos do autor), abre de uma maneira privilegiada, pois, “[...] os utensílios estão presentes, mas nada há para se fazer com eles; [...] as pessoas comparecem, mas o convívio está inibido; [...] os elementos linguísticos estão lá, mas falar o que for sobre o que quer que seja é indiferente [...]” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 99-100).

A angústia é um afeto que parece privar o ser-aí de qualquer “segurança”, retirando qualquer tipo de fundamento que esse ente poderia dar a si mesmo ou ter recebido da tradição (GARCÍA, 2013), a “[...] angústia, revela ao ser-aí que, enquanto ser-no-mundo, pende sobre o abismo do nada.” (HELD, 2015, p. 19<sup>4</sup>) e, como Casanova (2015, p. 128) diz: “Antes de sua dinâmica existencial, o ser-aí não é essencialmente nada e tudo que ele é precisa ser por ele conquistado como um modo de ser.”

Nesse sentido, não somente o “com o que” da angústia é o ser-no-mundo, mas o “por quê” a angústia se angustia é também o próprio ser-no-mundo: “O *por quê* a angústia se angustia desvela-se como o *com quê* ela se angustia: o ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2015, p. 254, grifos do autor). Além de abrir o mundo de maneira imediata e direta, na angústia o ente intramundano e, até mesmo, o ser-com perdem seus sentidos, a interpretação do “a gente” (*das Man*) não pode mais ser sustentada, instaura-se um desassossego que nada acalma (CHILLÓN, 2018).

Jogado em suas possibilidades, mas suspenso diante do nada, o ser-aí é arrastado para o ser-livre, para escolher e acolher a si mesmo em sua propriedade enquanto é possibilidade de ser e, nesse jogo, acentua Heidegger (2015), o ser-aí enquanto ser-no-mundo se entrega a responsabilidade pelo seu poder-ser, de escolher modos autêntico de ser, ao mesmo tempo que se revela, segundo Kahlmeyer-Mertens (2015), a possibilidade de nada ser. E é nesse sentido que a angústia assume um papel privilegiado na analítica existencial, pois,

4 Tradução do original: “Esta disposición anímica fundamental, la angustia (Angst), revela al Dasein que, en tanto ser-en-el-mundo, pende sobre el abismo (Abgrund) de la nada.”

[...] singulariza e abre a presença [ser-aí] como “*solus ipse*”. Esse “solipsismo” existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere à presença [ser-aí] justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma. (HEIDEGGER, 2015, p. 255).

Ou seja, a singularidade não revela um fechamento em si mesmo do ser-aí, pelo contrário o si mesmo desvela a abertura original do ser-em, ser-junto, ser-com, revelando o todo estrutural do ser-aí. Para além disso, a angústia enquanto tonalidade afetiva revela o “como” o ser-aí está no mundo, e como diz Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 99): “[...] o mundo – desnudado em seu horizonte pela angústia – se faz estranho ao ser-aí.” Antes de qualquer coisa, “estar estranho” marca “[...] a indeterminação característica em que se encontra a presença [ser-aí] na angústia: o nada e o ‘em lugar nenhum’”. (HEIDEGGER, 2015, p. 255). Não obstante, o sentir-se estranho revela um “não se sentir em casa” (HEIDEGGER, 2015, p. 255), ou seja, a inospitalidade do mundo.

Nesse sentido, é a fuga da angústia que lança o ser-aí na decadência, pois, esse ente foge da estranheza do mundo e se perde na familiaridade da ocupação cotidiana e nesse modo de ser que, primeiro e na maior parte das vezes, a estranheza é experimentada, haja vista que a decadência “[...] esconde o não sentir-se em casa.” (HEIDEGGER, 2015, p. 256). Entretanto, “O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.” (HEIDEGGER, 2015, p. 256), pois, a angústia não é, jamais, algo simplesmente dado que pode ocorrer ou não em algum momento da vida, mas é um modo próprio constitutivo do ser-aí, isto é, um existencial do qual o ser-aí foge.

Mas se antes foi dito que o modo em que, primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí está no mundo é familiarizado com a ocupação cotidiana, não se diz com isso que a angústia é rara e muitas vezes pode nem mesmo ser o “como” do ser-aí? Como pode a angústia ser tonalidade afetiva fundamental? De fato, “[...] é rara a angústia ‘propriamente dita’.” (HEIDEGGER, 2015, p. 256), mas ela sempre está presente no ser-aí, ela dorme e pode a qualquer momento despertar, pois, sendo a angústia tonalidade afetiva que destitui o mundo de sentido, não pode ser confundida como uma simples atividade mental ou cognitiva (CHILLÓN, 2018), também não é um ato da vontade, nem tampouco um ato inconsciente, a angústia precipita-se e afina todo o ser-aí: “A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí [...]” (HEIDEGGER, 1999, p. 60). É por isso que a angústia desperta, justamente, em meio aos afazeres cotidianos:

Para Heidegger, a angústia é uma experiência profundamente desconcertante, rara e potencialmente profunda que pode surgir mesmo em meio às nossas práticas mais comuns e familiares. Aquilo em face do qual estamos angustiados não é uma entidade particular. O que provoca angústia, em outras palavras, não é algo que encontramos em nossa existência mundana, mas sim nossa própria existência, nosso ser-no-mundo (ELPIDOROU E FREEMAN, 2015, p. 666<sup>5</sup>).

5 Tradução do original: “For Heidegger, anxiety is a deeply disconcerting, rare, and potentially profound experience that may arise even in the midst of our most common and familiar practices. That in the face of which we are anxious is not a particular entity. What elicits anxiety, in other words, is not something that we encounter in our worldly existence, but rather our very own existence, our being-in-the-world.”

E como tonalidade afetiva, é papel da angústia abrir o aí do ser-aí, abrir a totalidade do ente e na angústia a abertura do aí é uma abertura privilegiada, pois, segundo Chillón (2018), o que através das tonalidades afetivas fundamentais é aberto, não poderia o ser de outra maneira:

Pertence, na verdade, à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira a presença [ser-aí] de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais da presença [ser-aí], que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença [ser-aí] se atém (HEIDEGGER, 2015, p. 257).

A partir da citação acima podemos compreender que na angústia os entes do mundo aparecem como que encobertos por um mesmo véu, tudo se nivela, não há mais sentido nas ocupações cotidianas e, a partir daí, o ser-aí escolhe seu projeto e vivência de maneira fática no mundo, ou seja, não pode superar as ocupações, preocupações, em última instância não pode nem mesmo se extinguir a decadência, pois, como existencial, essa sempre aparece enquanto possibilidade. Mas “A angústia traz consigo a possibilidade de uma quebra do domínio irrestrito do discurso cotidiano sobre o ser e de uma retomada de seu poder-ser mais próprio.” (CASANOVA, 2015, p. 128).

Assim não podemos tomar a angústia por um estado de alma, um humor, um estado psíquico ou mesmo como um sentimento, embora chegue ao ser-aí, primeiro e na maior parte das vezes, desse modo, sendo confundido com quadros psicopatológicos como os transtornos de ansiedade ou de humor. Mantendo em vista as ideias apresentadas, veremos como a daseinsanálise de Boss compreende a angústia.

## 2 Angústia Na Daseinsanálise De Boss

Em seu livro *Angústia Culpa e Libertação*, Boss analisa o conceito de angústia e culpa a luz de sua daseinsanálise. O psiquiatra determina a angústia e a culpa como fatores dominantes na vida das pessoas:

[...] onde o domínio da angústia e da culpa é imediato e palpável, revelando-se onipresente, é no âmbito dos psicicamente doentes. Quase todos os que procuram o psiquiatra, estão sendo intimamente corroídos, declarada ou veladamente, pela angústia e pela culpa (BOSS, 1981, p. 15).

O autor também pontua que a psicanálise freudiana compreende a angústia apenas como um defeito do aparelho psíquico, e assim busca eliminá-la encontrando um nexos causal, em alguma fase do desenvolvimento psicosssexual. Entretanto, a daseinsanálise se contrapõe às teorias psicológicas naturalistas, deterministas e psicodinâmicas, sendo assim, Boss (1981) critica a psicoterapia realizada por essas correntes, e diz que não é possível a compreensão da angústia através dessas técnicas.

Ora, então o que pensa Boss sobre a angústia? Qual sua posição conceitual em relação a esse fenômeno? E qual sua proposta na lida da angústia em psicoterapia? O autor propõe



a afastar-se das concepções psicológicas naturalistas e deterministas fundamentando-se na analítica existencial do ser-aí desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo*. Veremos como ele busca a superação das propostas que ele criticou.

Primeiramente, Boss (1981) sustenta que cada angústia humana possui um

[...] de que, do qual tem ‘medo’ e um pelo que, pelo qual teme. [...] O do que de cada angústia é sempre um ataque lesivo à possibilidade do estar-aí (*Dasein*) humano. No fundo, cada angústia teme a extinção deste, ou seja, a possibilidade de um dia não estar mais aqui. O pelo que da angústia humana é por isto o próprio estar-aí, na medida em que ela sempre se preocupa e zela só pela duração deste (BOSS, 1981, p. 26).

Assim, a angústia é compreendida sempre em afinação com o temor ou a fobia, que se apresenta ao ser-aí em maior ou menor medida, pois, toda angústia sempre teme um ataque ao ser-aí, a abertura de ser, as possibilidades humanas e que, fundamentalmente, toda angústia teme a possibilidade do não-poder-mais-ser, ou seja, teme sua aniquilação. Boss (1981) ressalta que o ser-aí só passa a não-poder-mais-ser em sua morte, portanto, toda angústia é, em última análise, angústia diante da morte. Paradoxalmente, o autor ressalta, que a angústia teme o próprio ser-aí: “Por isso as pessoas que mais temem a morte são sempre as mesmas que mais têm medo da vida que desgasta e põe em perigo o estar-aí.” (BOSS, 1981 p. 26).

Ora, sendo a angústia, fundamentalmente, medo da morte e sendo a morte, fundamentalmente, possibilidade do ser-aí, Boss se questiona sobre qual o sentido da angústia na vida das pessoas:

No entanto, que outra coisa, a não ser esta angústia maior e mais atual, poderia trazer à luz com maior clareza e insistência, o fato de que ela é sempre medo da morte, medo pelo estar-aí e medo da destruição deste. De nada porém o ser humano tem tanta certeza, como de que um dia ele tem que morrer. Portanto, não terá o ser humano durante toda a vida razão suficiente em temer pela sua vida, em ter medo de sua morte, do seu não-poder-mais-ser? Portanto, não será a angústia necessariamente inerente à vida, como um dote do nosso estar-aí, do qual não é possível, nem psicoterapeuticamente, se livrar? (BOSS 1981. p. 28).

Mas estes questionamentos não são levados às últimas consequências na formulação do psiquiatra que apresenta a seguinte resposta para estas dúvidas “Se assim for, decerto todos os esforços psicoterápicos continuarão sendo para sempre empreendimentos vãos e desesperançados, mesmo que sejam promovidos muitos Congressos Internacionais em honra da psicoterapia” (Boss, 1981, p. 33).

Como vimos, Boss (1981), ressalta que toda angústia é fundamentalmente medo de não-poder-mais-ser e o ser-aí está sempre diante da certeza da morte, mesmo assim, ele propõe que algumas pessoas conseguem se libertar da angústia, como as crianças, pessoas que conhecem o significado da morte, pessoas que se sacrificam por amor, heróis e santos. Essas pessoas, mesmo experimentando a angústia em algum momento de suas vidas, são capazes de superá-la e a isto o autor atribui o fato de “pertencer à vida humana este contra-poder à angústia, que se manifesta nos fenômenos do amor, da confiança e do estar-abrigado” (BOSS, 1981. p. 33). Sendo assim, o autor defende que “[...] onde reinam o amor, o estar-abrigado e a confiança toda angústia pode desaparecer” (BOSS, 1981. p. 33 – 34).

Diante desses apontamentos feitos por Boss, podemos perceber que o autor exalta as pessoas que conseguiram superar o fardo da angústia em suas vidas, mas porque o psiquiatra assume essa posição? A única resposta que podemos encontrar é o fato de que o autor compreende a angústia como uma opressão à existência. Isso se evidencia quando vemos que o psiquiatra buscou em três línguas diferentes o significado do próprio termo angústia para fundamentar sua ideia, conforme suas próprias palavras:

Não está a palavra alemã *Angst* ligada à latina *Angústia* e à grega *Ancho*, à estreiteza, ao apertado e estrangulado? Portanto, parece que o próprio nome, angústia, indica que o estar-aí, quando está em consonância com a angústia, só pode ser visto como algo estrangulado (BOSS, 1981, p. 35).

Entretanto, assim como Kahlmeyer-Mertens (2014. P. 115 – 116):

Avaliamos que, neste caso específico, o recurso geralmente elucidativo às etimologias grega e alemã, não presta grande favor, até porque, se Heidegger em sua analítica existencial pretendesse utilizar o termo “Angst” para se referir ao temor, ele não teria reservado o vocábulo alemão “Furcht” para nomear o tal temor.

Compreendida como estrangulamento, estreitamento e fechamento de possibilidades, a angústia na clínica daseinsanalítica revela o caráter de ser-doente e por isso Boss propõe a necessidade de superá-la e eliminá-la através da análise para, libertar o ser-aí à sua condição fundamental de poder-ser. Portanto, a angústia deixa de ser ontológica e assume uma posição de patológica na daseinsanálise.

Boss (1981) ainda sugere que a angústia limita a convivência e as relações humanas, promovendo uma alienação na condição fundamental do ser-com-os-outros:

De fato, a angústia do ser humano atual costuma retroceder tanto sua auto-compreensão e limitá-la de tal forma, que ele compreende a si próprio apenas como uma gota d’água solitária, trêmula, suspensa no ar; mas o oceano, do qual ele provém e ao qual ele pertence, devido a sua essência, este ele não pode nem suspeitar? (BOSS, 1981. p. 35 – 36).

Diante desse fechamento de possibilidades e adoecimento do ser-aí, o autor propõe que o amor, contraposição da angústia, é a única possibilidade de uma existência própria e autêntica, conforme ele escreve

[...] na condição do amor, o estar-aí está aberto a uma experiência totalmente diferente, experiência que permite reconhecer aquilo que os seres humanos normalmente chamam de morrer, como sendo o contrário do não-poder-mais-estar, como sendo um íntimo abrir-se e aprofundar-se no amado como um todo (BOSS, 1981. p. 36).

Sendo a angústia compreendida como estrangulamento e estreitamento de possibilidades e o amor compreendido como o oposto a esta condição, ou seja, como abertura as possibilidades de ser-aí, Boss (1981) conclui que: “a angústia dos seres humanos pode ser anulada na experiência amorosa do pertencer imediato a um fundo inabalável, basilar” (BOSS, 1981. p. 36). Portanto, o amor é o afeto que abre o ser-aí ao seu poder-ser mais próprio se contrapondo a angústia que é estreitamento e fechamento de possibilidades.

Antes de encerrar sua teorização sobre a angústia, Boss (1981), tenta uma reaproximação ao conceito de angústia apresentado por Heidegger – como vimos anteriormente de que a angústia coloca o ser-aí diante do nada que é si mesmo, ou seja, diante do poder-ser – entretanto, Boss acaba se distanciando ainda mais do pensamento do filósofo ao propor que a angústia abre caminho ao amor, nas palavras do próprio psiquiatra:

Mas se alguém se mantém realmente aberto à essência total e não disfarçada da angústia, é aí justamente que ela abre aos seres humanos aquela dimensão de liberdade na qual, e só então, se possibilita o desdobrar das experiências do amor e da confiança. Pois a angústia, liberada da mesquinhez subjetivista, do mesmo modo que o amor, leva o estar-aí humano não só à possibilidade do maior e do mais rico, mas também, imediatamente, à possibilidade do totalmente diferente diante de tudo que, antes de mais nada é, e que como algo que é, tem, ainda assim, seus limites restritivos. Em outras palavras, ela ainda abre para a dimensão – bem diversa – do “Não-Estar” do “Nada”, mas daquele grande nada, que, ao contrário do vazio da nulidade meramente niilista, abriga tudo dentro de si, e de tal forma que ele tanto pode encobrir como também desvelar-nos e desvelar as coisas do nosso mundo. Por isso, a angústia, vivida em sua mais profunda essência, não só não contradiz o amor como sendo seu contra-poder, mas até rompe toda a angústia subjetivista e psicologista; e sempre superando-se a si mesma – abre o caminho do amor ao infinito, que tudo abriga e não simplesmente É (BOSS, 1981. p.36 – 37).

Após a apresentação da angústia, Boss conclui que a meta mais alta da psicoterapia “é sempre a abertura dos nossos pacientes para a capacidade de amar e confiar, a qual permite superar toda a opressão da angústia e da culpa como sendo meros mal-entendidos.” (BOSS, 1981. p. 43). Portanto, ele propõe que o objetivo do psicoterapeuta é sempre promover em seu paciente o amor, a confiança e o estar abrigado para ajudar aos pacientes a superarem a angústia.

### **Considerações Finais**

Conforme o que apresentamos, percebemos uma divergência entre Boss e Heidegger, no que diz respeito a como os autores compreendem o fenômeno da angústia. Segundo Kahlmeyer-Mertens (2014, p. 117):

Podemos, assim, afirmar com segura distinção que a angústia não constitui, para Heidegger, um quadro patológico do qual dependeríamos de nos curar e nos ver livres. Para esse, a angústia, ela mesma, enquanto “vertigem da liberdade”, já seria o que pode nos colocar diante da libertação, ao passo que nos apresenta a possibilidade de nos liberarmos do jugo da impessoalidade vigente na existência singular possível, isto é, de nosso ser mais próprio (a angústia, neste caso, é ontológico-existencial).

Heidegger (2015) ainda aponta que a angústia é um modo de ser que revela a estranheza, e que esse modo de se afinar consiste em uma perda total dos significados do modo de ser na cotidianidade, na qual o ser-aí se encontra de início e na maior parte das vezes. Entretanto, esse modo de estar afinado é o modo de ser originário do ser-aí que, angustiado, se depara com sua indeterminação, com o nada que é a existência (HEIDEGGER, 2015). Sendo assim, a angústia restitui ao ser-aí seu poder-ser de forma

autêntica e própria, retirando-o da decadência e confrontando-o com sua liberdade e responsabilidade, devolvendo-lhe sua tutela. Assim, para Heidegger (2015), a angústia é condição existencial fundamental ao ser-aí, ou seja, constituição ontológica.

Boss, no entanto, se opõe a Heidegger, pois, reduz a angústia a um temor e até mesmo a uma fobia, compreende, portanto, angústia enquanto fenômeno clínico, ou seja, parte do domínio ôntico-existenciário em sua tematização, sendo que qualquer dúvida sobre a posição assumida por Boss “se dissolve quando o vemos ratificar categoricamente a relação entre angústia e temor de morte” (KAHLMAYER-MERTENS, 2014, p. 115)

Assim, conforme Kahlmeyer-Mertens (2014, p. 115) afirma:

Angústia para Boss seria a emoção que emerge do temor de termos nossa existência prejudicada de modo contundente e irreparável a ponto de não mais existirmos, de não mais sermos, enfim, de morrermos.

Ao fim desse texto podemos ainda questionar: qual o papel da angústia em uma psicologia com fundamentos na analítica existencial do ser-aí? Deve ela ser “despertada”, haja vista que retira o ser-aí de um projeto impróprio? Ou deve ela ser eliminada, uma vez que é causadora de doenças? Parece-nos que se quisermos nos manter afinados a analítica do Dasein devemos defender a necessidade de despertar a angústia, já se quisermos nos afinar a daseinsanálise, devemos compreender a angústia como patológica e logo eliminá-la através da psicoterapia.

**Referências bibliográficas:**

BOSS, Medard. Angústia, culpa e libertação: Ensaios de Psicanálise Existencial. Tradução de Bárbara Spanoudis. 3ª ed. - São Paulo: Duas Cidades, 1981.

CASANOVA, Marco Antonio. Compreender Heidegger. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

CHILLÓN, José Manuel. Los rendimientos fenomenológicos de la angustia em Heidegger. In: Alpha Osorno. n. 46. 2018. p. 215-232. Disponível em: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22012018000100215&lng=es&nrm=iso&tlng=es](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012018000100215&lng=es&nrm=iso&tlng=es) Acesso em: 10 de out. de 2018

ELPIDOROU, Andreas; FREEMAN, Lauren. Affectivity in Heidegger I: moods and emotions in Being and time. In: Philosophy Compass. v. 10. 2015. p. 661-671. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/280134255\\_Affectivity\\_in\\_Heidegger\\_I\\_Moods\\_and\\_Emotions\\_in\\_Being\\_and\\_Time](https://www.researchgate.net/publication/280134255_Affectivity_in_Heidegger_I_Moods_and_Emotions_in_Being_and_Time) Acesso em: 17 de set. de 2018

GARCÍA, Alberto Ferrer. Temblor sin temor: miedo y angustia en la filosofía de Martin Heidegger. In: Factótum. v. 10. 2013. p. 55-67. Disponível em: [http://www.revistafactotum.com/revista/f\\_10/articulos/Factotum\\_10\\_5\\_Alberto\\_Ferrer.pdf](http://www.revistafactotum.com/revista/f_10/articulos/Factotum_10_5_Alberto_Ferrer.pdf) Acesso em: 11 de out. de 2018.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In. Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. Sein und Zeit. In: Gesamtausgabe Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

\_\_\_\_\_. Seminários de Zollikon. BOSS, M. (Ed.). Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. Ser e Tempo. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

\_\_\_\_\_. Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe. BOSS, M. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.

HELD, Klaus. Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporânea em Heidegger. In: Co-herencia. v. 12. n. 23. 2015. p. 13-40. Disponível em: <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/3294> Acesso em: 27 de set. de 2018.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. 10 Lições Sobre Heidegger. Petrópolis: RJ: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. A angústia entre a tonalidade afetiva fundamental e o sofrimento psíquico. In. FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de; LESSA, Maria Bernadete Medeiros Fernandes (org.). Fenomenologia e Práticas Clínicas. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2014.

## ***Verhaltenheit*: manifestação do “outro início” em Heidegger**

Ibraim Vitor de Oliveira<sup>1</sup>

### **Introdução**

Pode-se dizer que o “outro início” da nossa história, anunciado por Heidegger em especial nos *Beiträge*, se efetiva a partir de uma grande decisão tomada pelo homem em lançar-se em seu “aí”, lançar-se do homem no *Da* do *Da-sein*. Semelhante modo de vida, porém, será plena de oscilação; aqui não vige qualquer segurança que as produções da racionalidade teriam promovido no Ocidente desde as primeiras composições lógicas até os imensos avanços da atual sociedade informatizada. Tal decisão se dá, mais propriamente, aos moldes de um *salto* do homem no *Da* (*aí*) que assim *deixa-ser* o ente. Para a realização de semelhante salto, exige-se um *humor básico*, um *estado de ânimo fundamental*, uma *tonalidade afetiva fundamental* (*Grundstimmung*) capaz de suportar a vertigem provocada pela oscilação do *salto*. A disposição fundamental requerida por Heidegger é denominada de *Verhaltenheit* (retenção, contenção, reserva). O “outro início”, de incontáveis benefícios para nossa história, deverá mover-se nessa disposição de ânimo que seja capaz de manter e reter questionamentos fundamentais; ela não exigirá qualquer produto, apenas a retenção e manutenção *da* e *na* abertura do acontecer da verdade do Ser; uma disposição afetiva que suporte a plena oscilação de “constantes recomeços” provocada por um questionar sempre inicial.

O presente artigo, depois de averiguar sobre as características do “primeiro início”, a sua correspondente disposição afetiva e suas conseqüências, reflete sobre a necessidade da *passagem* para o “outro início” da história da humanidade. Para efetivação de tal passagem, precisa-se da disposição da *Verhaltenheit*, a *retenção* na verdade do Ser como lançar-se no *Da* do *Da-sein*. Essa abordagem possibilita colocar em evidência os riscos do domínio da técnica científica e mais propriamente, de uma vitalidade que atualmente se vincula e se move na WEB, em redes, e é por ela determinada. Pergunta-se: será que a disposição de ânimo da *Verhaltenheit* não poderia ser um modo de nos colocarmos diante do domínio cibernético e enfrentar o do danoso efeito de seu *enquadramento*? Para Heidegger, a unificação entre técnica e ciência se desenvolve aos moldes do progresso constante para cujo sucesso se deve dispensar a formulação de perguntas. Por isso, dizia ele, vivemos na “época da completa ausência de perguntas”. O que dizer da primeira metade do século XXI? Essa nossa época, muito mais pretensiosa, sequer se depara com a falta de perguntas, apenas exhibe respostas. Os dias atuais parece viver na época da completa *exibição de respostas*. Mas será ainda oportuno falar de disposição afetiva fundamental da *Verhaltenheit* na época da completa exuberância de respostas? É o que pretendemos averiguar.

---

1 PUC Minas / FAJE

## 1 O “primeiro início”: ânsia da saída da ignorância

A *disposição afetiva fundamental* (*Grundstimmung*), que origina o modo de fazer filosofia do “primeiro início”, é o *thauma*, o *thaumázein* (maravilhar-se, o espanto, o encantamento). Trata-se de uma disposição afetiva que faz desenvolver um preciso projeto: o de “escapar da ignorância”. A *Metafísica* de Aristóteles é um claro testemunho desse processo. O maravilhar-se, que é propriamente um espanto e um encantamento diante da pluralidade e disparidade do que pode ser percebido com os sentidos, em especial pela visão (*horan*), é o impulso inicial da pesquisa. As grandes diferenças entre as coisas e a vertigem do movimento produzem constantes dúvidas que dinamizam a propensão do homem pelo saber; uma propensão assumida como natural: “todos os homens por natureza desejam (*orégontai*) saber” (ARISTÓTELES, 1995, I, 980a 1). Um tal desejo é propriamente um sentir-se afetado, uma disposição instigada pelo encantamento, pelo *maravilhar-se* diante do múltiplo. Segundo Aristóteles (1995, I 2, 982b 12-20), “quem experimenta um sentimento de dúvidas (*aporon*) e de admirações, de espantos, de encantamentos (*thaumázon*) reconhece ser ignorante (*ágnoein*)”. É preciso, então, filosofar para escapar da ignorância e buscar o “saber” (*eidénai*); um projeto que se realiza mediante o estudo das causas; saber é, então, conhecer as causas, os fundamentos, a *arché*. O procedimento parece claro: do *maravilhar-se* origina-se o reconhecimento da *ignorância* que afeta o homem e cria nele o *desejo* de se sair da ignorância, cuja efetivação, por sua vez, deve ser demonstrada, exibida pelo produto do *saber*. Tal exibição se dá mediante a linguagem; o produto é expresso numa sentença. O saber, só é reconhecido como tal, se é exibido na sentença, se é demonstrado. A sentença é a exibição do saber. Pode-se dizer que o esforço da filosofia de todos os tempos tem sido o de desenvolver estratégias demonstrativas as quais exibem a “saída da ignorância”.<sup>2</sup>

Um projeto louvável e, de fato, bastante preciso que, a partir dos modernos, porém, vai aos poucos ganhando feições deterministas a ponto de se efetivar no modo de proceder da técnica e da maquinação atuais. Os mais eminentes avanços da técnica e da tecnologia são herdeiros da pretensão grega de “filosofar para escapar da ignorância”, resumindo assim o projeto da metafísica.

Nas *Contribuições*, Heidegger identifica a extrema “entificação” técnica com a sua época, mas já se pode notar nos programas de origem da metafísica e na tonalidade afetiva exigida por esse primeiro início, um grave defeito: pergunta-se pelo ser enquanto solicitação do *thauma*; e se responde por “ente” enquanto exigência ordenada pela demonstração: o ser é cada vez mais esquecido.

O projeto de “saída da ignorância”, estimulado pela tonalidade afetiva do *thaumázein*, entra em colapso exatamente porque tal disposição de ânimo antecipa e circunscreve os âmbitos da pesquisa e da argumentação. De antemão, já se devem salientar os registros estruturais da pesquisa: “quem ignora um nó não poderá desatá-lo; e a dificuldade encontrada pelo pensamento manifesta a dificuldade existente nas coisas”, diz Aristóteles (1995, III, 995a 28) na introdução de suas aporias. O reconhecimento preliminar do “nó” determina, de uma vez por todas, os enquadramentos possíveis da pesquisa.

O *maravilhar-se*, o *espantar-se*, em uma palavra, a *admiração* diante do múltiplo, do desconhecido e da desordem exige uma solução, uma resposta, uma produção para aplacar a experiência da própria admiração. O que é maravilhar-se senão sentir-se afetado pela ignorância? Mas ninguém suporta a ignorância! O projeto seria esse: é preciso com

2 Sobre o tema da “saída da ignorância”, como projeto da filosofia, conferir o artigo *Violência do “saber”: metafísica e discurso sobre Deus* (OLIVEIRA, 2010).

empenho escapar do que se ignora e dar ordem ao múltiplo, enquadrando-o em fluxos compreensíveis. As *respostas* são modos de evidenciar o estabelecimento de uma ordenação para a desordem do múltiplo captado pelos sentidos. Uma *resposta* é sempre uma produção (*poiesis*) como resolução do dinamismo provocado pelo *maravilhar-se*: a resposta produz, fabrica um “saber” com cuja posse esvaem-se os encantamentos, as *maravilhas*. Curioso como Heidegger (1981), em seu texto *Metafísica de Aristóteles IX 1-3*, de 1931, no § 14, relaciona *logos* e *poiesis*. Aqui, em especial na segunda seção do texto, produção, enquanto *episteme poietiké é logos* (HEIDEGGER, 1981). Assim, já em suas origens, o saber ocidental é uma produção, uma re-presentação e, no dizer de Heidegger, só se produz o que já se encontra pre-visto. Poderíamos dizer que a experiência do *maravilhar-se*, que faz reconhecer a ignorância, exige uma solução, uma produção, circunscrita pela amplitude do próprio *maravilhar-se*. Só assim se apacaria a ânsia de se saber na ignorância.

Em outras palavras, ao se envolver no *maravilhar-se* como disposição afetiva fundamental, o “primeiro início” se torna *ansioso* por resposta. A ânsia caracteriza toda produção e fabricação. A exigência do *maravilhar-se* é implacável, faz sofrer, tira o sono, a tranquilidade, a serenidade. O homem se vê obrigado a uma resposta que amenize o sofrimento provocado pela ânsia de se sair da ignorância: só a verdade interessa, mesmo se é inventada, se é *representada*! A verdade será representada pelo cálculo racional, capaz de encontrar a adequação entre a amplitude do *maravilhar-se* e a satisfatória saída da ignorância: a sentença. O cálculo da razão é o expediente que o homem utiliza para produzir a ordem e hierarquizar as diferenças, dando a tudo uma classificação. Em outros termos, denomina-se verdade a hierarquização produzida pela razão que nada mais é do que mera universalização: condução para o *uno*. O processo de universalização dispensa qualquer diferença, e o homem se tranquiliza diante do múltiplo, agora, perfeitamente organizado e hierarquicamente controlável. Isso quer dizer que a disposição afetiva fundamental do *quauma\_zein* exige sempre um *deus ex machina* como solução para a saída do homem da ignorância e a ostentação do *saber*: a resposta. Mas aqui emerge um primeiro grande problema: o encantamento, o enlevo do *maravilhar-se* desaparece com a resposta dada, pela prova controlada. O *maravilhar-se*, cuja característica exige uma *saída de*, jamais conduz para a verdade do Ser que é propriamente um *permanecer*. O *maravilhar-se* não permanece; ele está destinado ao desaparecimento, ao progresso. Ninguém permanece *maravilhando-se*.

O “outro início”, assim como pensa Heidegger, se inaugura a partir de uma outra *disposição de ânimo fundamental* (*Grundstimmung*) que não provoque nem exija qualquer saída, mas que seja capaz de introduzir e manter o homem na verdade do Ser. Aqui, nada se ostenta, nada se exhibe, não há progressos, já que se trata de introdução e retenção no *acontecer do Ser*. Tal disposição afetiva fundamental do “outro início”, se se espera por um nome, diz Heidegger, poderá ser denominada de *Verhaltenheit* (*retenção, contenção, reserva* como traduções possíveis).

## **2 *Verhaltenheit*: a retenção na verdade do Ser como lançar-se no Da do Da-sein**

Em *Da essência da verdade*, de 1930, a palavra retenção (*Verhaltenheit*) aparece intimamente associada ao *deixar-ser o ente* como essência da liberdade. Tal *deixar-se*, segundo Heidegger, só se efetiva graças a uma disposição fundamental, a um comportamento característico do homem, a *re-tenção*. Assim se expressa Heidegger:



Pelo fato de todo comportamento [*Verhalten*] humano estar a cada instante e a seu modo constantemente aberto e em sintonia com aquilo com o qual se relaciona, a retenção [*Verhaltenheit*] do deixar-ser, ou seja, a liberdade, deve lhe ter concedido como dom a intrínseca capacidade de adequar o representar e seu respectivo ente. [...] A partir do momento em que se mostra [*West*] a essência originária da verdade, nascem as decisões simples e raras da história. (HEIDEGGER, 1976, p. 191).

Aqui, o que se *re-tém*, mediante uma forte disposição de ânimo, é o próprio *deixar-se*. Em termos transcendentais, pode-se dizer que a *Verhaltenheit* é a condição de possibilidade para o *deixar-ser* o ente, a essência da verdade de onde nascem decisões raras para a nossa história.

Por sua vez, em *Perguntas fundamentais da filosofia*, de 1937/38, Heidegger é mais explícito com relação ao tema em questão. Segundo ele, “a retenção [*Verhaltenheit*] é a *disposição afetiva fundamental* [*Grundstimmung*] da relação com o ser, relação em que o esconder-se da essência do ser se transforma na coisa mais digna de ser posta como pergunta” (HEIDEGGER, 1992, p. 1-2). Trata-se de uma filosofia do futuro, mas não no sentido de que aqui se deva ensinar uma filosofia da *Verhaltenheit*, o que seria mero *falatório*. Interessa aqui uma disposição afetiva tal que possibilite o empenho na constante formulação de perguntas fundamentais as quais serão *re-tidas* e *con-tidas*. Desse modo é que a *retenção*, como espécie de mediação, reúne em si outras duas disposições afetivas: o *terror* e o *pudor*.

Na retenção [*Verhaltenheit*] estão originalmente unidos, próprios de um mesmo âmbito: o *terror* [*Erschrecken*] diante do fato mais próximo e mais envolvente, diante do fato de que o ente seja, e, ao mesmo tempo, o *pudor* [*Scheu*] diante do fato mais distante, diante do fato de que no ente e antes de qualquer ente subsista [*West*] o ser. A retenção [*Verhaltenheit*] é a disposição de ânimo [*Stimmung*] em que o terror não é superado e deixado de lado, mas, pelo contrário, é preservado e conservado mediante o pudor. (HEIDEGGER, 1992, p. 2).

O *terror* (*Erschrecken*), que faz o homem retroceder diante do fato de que o ente é (o Ser que se esconde; antes, o ente era o ente), se opõe ao estado de ânimo fundamental do primeiro início, o da admiração que mira a saída da ignorância. *Retenção* por sua vez significa reserva, contenção da própria recusa do Ser enquanto suma doação; é uma conservação da constante retirada do Ser, que é a suma nobreza do doar. O *pudor* não significa timidez, mas “reticência que deixa essencialmente ser o Ser como evento”.

Contudo, é nas *Contribuições* que Heidegger mais se detém na análise da *Verhaltenheit*. Na mesma direção de *Perguntas fundamentais da filosofia*, ele insiste que a *retenção* está no *meio*, entre o terror e o pudor, os quais emergem e se realizam na própria *retenção*, na reserva.

De fato, nas *Contribuições* a disposição de ânimo da *Verhaltenheit* adquire significativa proeminência, a ponto de ser denominada por Heidegger (2003, p. 33) como o “estilo da humanidade futura fundada no *Da-sein*”. Assim, a retenção não indica mera “retirada” (ou “saída”), mas conduz a uma mobilidade de relação com Ser e o ente que deixa ser o ente como aquilo que é, e que possibilita voltar-se para Ser sem a pretensão de sujeitá-lo. Assim, “a retenção é a mais forte e, ao mesmo tempo, a mais simples disponibilidade do Dasein

para com o evento apropriação [*Er-eignung*], o fato de se lançar no autêntico estar dentro da verdade da *meia-volta no evento* [*Kehre im Ereignis*]” (HEIDEGGER, 2003, p. 34).

O outro início não é mais o do maravilhar-se, do encanto ou espanto diante do ser que instiga o homem para a saída da ignorância na exibição de um saber. O “outro início” é da *retenção* (*Verhaltenheit*), a paciente demora (habitar) diante daquele que, por primeiro, está constantemente vindo de si em nossa direção e nos chama para incessantes *re-começos*. Trata-se visivelmente de um remédio contra a técnica, violenta e impaciente, superficial e exibicionista. Segundo as *Contribuições*,

a retenção está afinada com o respectivo momento fundante de um resgate da verdade no futuro *Dasein* do homem. Tal história fundada no *Da-sein* é a história escondida do grande silêncio. Só nessa história se pode falar realmente do *existir* de um povo. Apenas tal *retenção* é capaz de reunir o ser humano e a reunião dos homens consigo mesmos para a determinação de sua tarefa: a de resistir diante do último Deus. (HEIDEGGER, 2003, p. 34).

O próprio modo de ser básico do *Dasein*, o cuidado (*Sorge*), anunciado em *Ser e tempo*, tem na *retenção* seu fundamento: “apenas a retenção do *Da-sein* funda o cuidado como empenho que suporta o ‘aí’ [*Da*]”. Semelhante retenção origina o grande silêncio em que a palavra se cala e dá lugar ao *primeiro salto*: “o que remove a palavra é o evento enquanto sinal e assalto do Ser. Tal privação é a condição inicial para se desenvolver a possibilidade de uma originária – poetante – denominação de Ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 36).

## 2.1 Passagem para o “outro início”: a retenção suporta a oscilação

Como então passar para o “outro início” de incomensurável valor para a história? A *passagem* para o “outro início” se realiza mediante a atenção ao “esquecimento do Ser”, digno de ser questionado. Mas aqui não ocorreria o mesmo projeto da “saída da ignorância”, a saber, a passagem do “esquecimento do Ser” para a constante ostentação de Ser? Aqui, nada se descreve nem se explica, nada se demonstra, nenhum saber é exibido, nenhum progresso alcançado; há apenas o emergir essencial (*Wesung*) do Ser que só se realiza no *esquecimento*. Em outros termos, o *esquecimento* revela o *esquecido*.

Segundo Heidegger, o futuro do homem e o planeta dependem da grande decisão por Ser; somente quando o homem se lançar no “aí” (*Da*) do *Da-sein*, *deixando-ser* o ente, se instaurará a verdade do próprio Ser e a constituição da essência da liberdade: aqui se passa para o “outro início”. Da disposição humana em *deixar-ser o ente* (*Seinlassen von Seiendem*) é que nascem as decisões simples e raras da história, porque a liberdade toma posse do homem (HEIDEGGER, 1976, p. 15-17). Mas, como se efetiva esse “outro início” e o que fazer para que aquela decisão ocorra?

A resposta de Heidegger parece bastante enigmática: “para a efetivação de semelhante tarefa, todo afazer [*Schaffen*] deve apossar-se de um outro início” (HEIDEGGER, 2003, p. 416), mesmo porque, “com o ser e com sua verdade é preciso *iniciar sempre de novo*”. Essa será a “grande decisão” (*große Entscheidung*) do homem: somente um incessante reiniciar assinalará o *salto* do homem no ‘aí’ (*Da*) do *Da-sein*. (HEIDEGGER, 2003, p. 252). Semelhante decisão terá o *evento-apropriante* (*Er-eignis*), pleno de oscilação, como seu fundador (*Dagründer*) (HEIDEGGER, 2003, p. 409). Ademais, “o Ser precisa do

homem”, o “Ser ‘precisa’ [‘*braucht*’] do Da-sein”, diz Heidegger (2003, p. 342), mas somente porque “o homem pertence ao Ser, no qual se realiza a sua extrema determinação enquanto *Da-sein*” (HEIDEGGER, 2003, p. 251). Em outros termos, o “outro início” se dá quando a constante *recusa* do Ser for *retida* como o mais original e originário em todo acontecer.

Por conseguinte, é preciso preparar a fundação da verdade do Ser na *recusa*: o início da história mais longa (*längsten Geschichte*) na sua mais breve trilha (*kürzesten Bahn*) (HEIDEGGER, 2003, p. 414). A *recusa* provoca e se constitui em extrema oscilação.

Pode-se ainda perguntar, o que significa *apossar-se constantemente de um “outro início” em todo fazer*? Significa oscilar, ou seja, estar em constante *Kehre* (*meia-volta*) como modo de ser da vida e do todo acontecer. *Kehre* agora não é apenas uma mudança do pensamento de Heidegger, ou um estado específico, mas movimento no próprio *evento*: “*Kehre* é *oscilação* (*Wider-kehre*)” constante, diz Heidegger (2003, p. 407)<sup>3</sup>. Em outros termos, a *meia-volta* é *meia-volta* de novo: outro início. Nenhuma *arché* se sustenta longamente e nenhum princípio estável se ostenta quando a tarefa é a de se *re-começar* a cada instante<sup>4</sup>. Trata-se de um eterno retorno de constantes novos inícios: deter-se, reter-se, conter-se no iniciar sempre de novo. Isso se identifica com o começo da verdadeira história de ininterruptos *re-começos*. Início de uma outra história que se dará na *oscilação* da própria *Kehre* enquanto *Kehre* no Ser. Apossar-se constantemente de “outro início” significa começar de novo, voltar ao princípio a cada instante. Isso somente é possível mediante constantes questionamentos sobre o Ser, verdadeira *re-tenção* no questionar.

Mas semelhantes *re-começos* e constantes “outros inícios” mediante questionamentos sobre Ser não nos lançariam, a bem da verdade, no absurdo de meras repetições desprovidas de sentido? Que sentido terá formular perguntas e nada alcançar de absolutamente estável? No seu texto *Introdução à metafísica*, de 1935, que coincide com o período das *Contribuições*, assim se expressa Heidegger sobre a volta ao princípio:

Um princípio se repete, deixando-se que ele principie de novo, de *modo originário*, com tudo o que um verdadeiro princípio traz consigo de estranho, obscuro e incerto. Repetição, tal como a entendemos, será tudo, menos uma continuação melhorada do que tem sido até hoje, realizada com os meios de hoje. (HEIDEGGER, 1987, p. 29).

Será preciso ainda grande disponibilidade de ânimo para deixar espaço ao questionamento, à formulação de perguntas originais e originárias. Só assim acontece a grande decisão e se permite que todo princípio seja de fato principiante.

## 2.2 Os *pre-cursors* do “outro início”

Quem está em condições de dispor no homem essencial esse fundamental estado de ânimo da retenção? Dirá Heidegger (2003, p. 415), esses são os *pre-cursors* (*Vor-läufer*) que se mantém na paciente tarefa de formular perguntas, de questionar diante daquilo que se oferece para ser perguntado; de interrogar o Ser. Eles devem ser sempre *iniciais*, por isso, não exibem “doutrinas”, “sistemas” ou coisa semelhante; nada se produz, nada de *poiésis* para se verificar uma saída da ignorância; nenhum anseio de responder a qualquer *maravilhar-se*, mas apenas uma disposição tal que reserva e retém a originária *oscilação* do Ser.

3 A tradução de «*Wider-kehre*» por «*oscilação*», mesmo que pouco apreciável formalmente, produz o efeito de-sejado pelo texto, a saber, o constante *vai-e-vém* da *Kehre* em si mesma.

4 Nisso contitui o que denominamos dissolução arqueológica (OLIVEIRA, 2004).

Segundo Heidegger (2003, p. 298), “o Da-sein significa o fundamento da possibilidade do homem futuro e o homem futuro é na medida em que assume o encargo de ser o ‘aí’, admitido que ele se conceba como guardião da verdade do Ser”. Mas, precisa-se ainda perguntar, é possível semelhante homem do futuro? Haverá um futuro em que o homem decidirá lançar-se no “aí” do Da-sein para fundar a verdade do Ser no *evento*? Isso não é dito e nem há como se dizer, já que semelhante lançar-se não se dá ao modo do *essenciar* da “visão de mundo” próprio de uma antropologia que, mediante a racionalidade, determina a seu modo o ente, a saber, em proposições lógicas, em cálculos calculáveis, em sentenças: arranjos poéticos, produções que exibem a saída da ignorância.

O lançar-se se dá no instante fugidio da oscilação do evento em que Da-sein e Ser se co-pertencem no mais silencioso silêncio estabelecido pelo questionamento, pela paciente e demorada tarefa de formular perguntas. Os homens do futuro são aqueles que sempre formulam perguntas, que, por isso, assumem e suportam a intensa tarefa de começar sempre de novo, tarefa que desestabiliza e que faz oscilar no evento toda determinação. Mas tais homens do futuro, dinamizados pela oscilação, são poucos, os raros, os vindouros (*die Zukünftigen*). Serão eles suficientes para derrotar a evidência objetiva da tecnologia e suas incursões nefastas na vida do homem já bastante confuso? Quando chegarão os “homens do futuro”? Não se trata aqui de qualquer profetismo, tampouco de uma espécie nova biológica que substituiria e superaria os homens da técnica. Não há quaisquer vínculos com uma suposta concepção evolucionista da raça humana. Os homens do futuro, os vindouros, sempre existiram e sempre existirão, mas os espaços para a tarefa que devem exercitar estão bloqueados pelas vigorosas definições lógicas, ônticas, que exibem a saída da ignorância.

Seja como for, segundo Heidegger, o pensamento ocidental está entrando na *passagem* para o “outro início”, no qual “tudo se regerá em referência a uma única *pergunta* sobre a verdade do Ser: sobre *perguntar*”. Perguntar, diz Heidegger (2003, p. 40), “é a liberação para uma obrigação escondida”, no perguntar “o aceno do Ser dá resposta”. Heidegger reitera que todo o seu projeto, segundo o que se esclarece em *Ser e tempo*, se dinamiza no que merece ser perguntado.

A pergunta pela *verdade do Ser* é e permanece a *minha* pergunta, e é a minha *única* pergunta, exatamente porque diz respeito *ao que mais de tudo é único*. Na época da *total ausência de perguntas* é suficiente colocar de maneira expressiva a pergunta de todas as perguntas. [...] A pergunta pelo “sentido do Ser” é a pergunta de todas as perguntas (HEIDEGGER, 2003, p. 40).

É assim que o estado de ânimo fundamental da *retenção* se aproxima e fundamenta bem as concepções de *O que significa pensar?*, de 1952. Pensar não é resolução de um cálculo, não é levar-a-termo uma problemática e concluí-la com base no fulgor da coerência racional. Pensar é “gastar tempo”, é um *ater-se*, um *re-ter-se*, que propriamente guarda (*Hüten*) o já pensado e dele cuida (HEIDEGGER, 2000, p. 129). Pensar é, portanto, paciente estender-se na verdade do Ser. É, por isso, mais propriamente, um *habitar*, não um *concluir* de uma *demonstração*. Mesmo porque, “não somos nós que vamos aos pensamentos. Eles é que vêm a nós”. O “a-se-pensar”, o “pensável” vem de si a nós e de modo algum é posto por nós (HEIDEGGER, 1983, p. 78). Mas o que se pode fazer para que o “pensável” venha a nós?

só nos resta esperar – esperar até que “o a-se-pensar” se nos anuncie. Mas *esperar* aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento.

Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado. Através de uma tal espera, justamente já pensando, estamos em vias de nos encaminhar para o que cabe pensar. (HEIDEGGER, 2000, p. 139).

É inclusive nesse sentido que em *A origem da obra de arte*, Heidegger (1977, p. 54) vê a necessidade de se modificar as conexões habituais com o mundo e com a terra para permanecer na verdade que acontece na obra. “Só a retenção [*Verhaltenheit*] desse permanecer é que permite ao criado ser a obra que é”.

### Conclusão

Pode-se aqui encontrar um recurso especulativo contra o fulgor da técnica e da tecnologia que, em nossos dias, *enquadra* tudo e todos em precisos sistemas produzidos, poiéticos, ônticos. Heidegger se insurge contra seu tempo ao dizer que aquela era a “época da completa ausência de perguntas”; somos agora forçados a admitir que estamos na época do absoluto domínio das respostas sem quaisquer perguntas correspondentes. A ausência de perguntas abriu caminho para respostas determinativas, produzidas em especial pela internet e pelas redes sociais. Aqui não há lugar para perguntas; admitem-se apenas respostas. O acúmulo de respostas massifica agora a nossa época. Mas qualquer recurso especulativo que se pretenda não será ele também uma resposta à intransigência do domínio das respostas, logo, mais uma resposta?

No caso de Heidegger, de acordo como que se expos, parece haver outra perspectiva. Não se trata de dar uma resposta à insurgência tecnológica, cibernética. Será muito mais um colher questionador que permanece no oscilar da pergunta, porque agora o que interessa é a verdade do Ser. Há, portanto, “outro” caminho, outro modo de pensar que, sem dispensar o “primeiro” (o iniciado pelos gregos) vê nele a ambiência oscilante do Ser que se esconde.

Não se trata mais de resposta a um *maravilhar-se*, próprio do “primeiro início”. A disposição afetiva do *maravilhar-se* exige sempre um produto; em sua essência, *maravilhar-se* é um tender para uma satisfação qualquer e que, por isso, esconde o Ser. Com tal disposição jamais se fará um *salto* no Ser, mas apenas se abrirá espaço para a tecnificação da vida, a massificação tecnológico-científica. A *admiração* não conduz a outro caminho que o da *poiésis* ôntica, a saída da ignorância e ostentação de uma verdade. O “outro início”, por sua vez, colhe essa produção enquanto apresentação do Ser que se esconde, e se esconde exatamente porque se dá, acontece alguma exibição. Nesse caso, a verdade não é pra ser ostentada; aliás, não há verdades ostentáveis, há apenas exibições que nos revelam o acontecer da verdade do Ser em sua recusa. Portanto, não será possível, com a afeição fundamental do *maravilhar-se*, enfrentar os desafios da época da cibernética, da WEB – da época da completa ausência de perguntas; época de respostas conservadas em sofisticados bancos de dados. Com a disposição do *maravilhar-se* diante da internet, nos submergiremos no próprio enquadramento da *produção* de argumentos que exibem a saída da ignorância, sem nos darmos conta de que a verdade do Ser continua preclusa. Para que a própria vida não se tecnifique completamente e, ao mesmo tempo, usufruamos dos avanços tecnológicos, é preciso exercitar o tipo de disposição afetiva fundamental do “outro início”: a *Verhaltenheit*. A afetividade da *re-tenção* inaugura o “outro início” na conservação da pergunta que faz oscilar a vida e toda artificial produção de verdades; a pergunta guia e libertadora: *por que permanece preclusa a verdade do Ser em todo acontecer?*

**Referências bibliográficas:**

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II. Giovanni Reale (trad.). Milano: Vita e pensiero, 1995.
- FERRARIS, M. Schede. *Aut aut*, n. 236, p. 73-84, mar./apr. 1990.
- HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002.
- \_\_\_\_\_. Aus der Erfahrung des Denkens. Unter den hohen Tannen hin-durch... In: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983, p. 75-86.
- \_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003.
- \_\_\_\_\_. Brief über den “Humanismus”. In: *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976, p. 313-364.
- \_\_\_\_\_. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Grundfragen der Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992.
- \_\_\_\_\_. Vom Wesen der Wahrheit. In: *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976, p. 177-202.
- \_\_\_\_\_. Was heißt Denken? In: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000, p. 127-143.
- \_\_\_\_\_. Zur Seinsfrage. In: *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976, p. 385-426.
- \_\_\_\_\_. *Aristoteles, Metaphysik IX 1-3: Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1981.
- \_\_\_\_\_. Der Ursprung des Kunstwerkes. In: *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1967.
- OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Arché e telos. Niilismo filosófico e crise da linguagem em F. Nietzsche e M. Heidegger*. Pontificia Università Gregoriana: Roma, 2004.
- \_\_\_\_\_. Violência do “saber”: metafísica e discurso sobre Deus. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de. (Orgs.) *Violência e discurso sobre Deus. Da desconstrução à abertura ética*. São Paulo/BH: Paulinas/PUC Minas, 2010, p. 31-82.
- PÖGGELER, O. L'evento della svolta. *Aut aut*, n. 248-249, p. 17-37, mar./giu. 1992.
- RUGGENINI, M. La questione dell'essere e il senso della “Kehre”. *Aut aut*, n. 248-249, p. 93-95, mar./giu. 1992.

# A interpretação (*Auslegung*) em Martin Heidegger: Entre o logos hermenêutico e o apofântico

Igor Nunes Costa<sup>1</sup>

## Introdução

Martin Heidegger empreendeu grandes esforços na superação de dualidades que, de acordo com ele, decorreriam de um esquecimento que tornou o ser um ente considerando que há o ser e o fundamento do ser. Porém, o ser não possui um fundamento, sendo ele mesmo o que lhe possibilita. O que “é sendo possibilidades de ser é a pre-sença, cujo ser está sempre em jogo e, por isso, ela pode, em seu ser, isto é, sendo, expor-se, escolher-se, ganhar-se ou perder-se” (HEIDEGGER, 2005, p. 77-78). Ela é sendo, na medida em que se faz a partir de suas possibilidades. O modo como a pre-sença expõe sua compreensão de ser articulada chama-se interpretação (*Auslegung*).

Compreensão é o que permite a pre-sença existir como poder ser, é o projeto do poder ser da pre-sença, projeto que se constitui como sua abertura de ser. Projeto é a “constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder ser de fato da pre-sença” (HEIDEGGER, 2005, p. 201) cuja projeção significativa da compreensão retorna como poder ser fático da pre-sença, como possibilidades as quais ela pode ser. A compreensão projetiva abre, na significância (*Bedeutsankeit*), suas possibilidades de ser, possibilidades expostas e formalizadas pela interpretação. Utilizamos, aqui, as *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles, O conceito de tempo e Ontologia: hermenêutica da facticidade* nesse trabalho, mas, principalmente, *Ser e Tempo*, especificamente os parágrafos 32 e 33 desta obra.

## O logos é re-união de suas dimensões hermenêutica e apofântica.

O modo como agimos no mundo familiar, no cotidiano orienta-se praticamente pela ocupação com pessoas e coisas no uso de instrumentos, ou seja, a cadeira é para (*Umzu*) sentar, a chave é para abrir que constituem-se em remissões referenciais significativas que referem-se às possibilidades da pre-sença, fazem com que o manual singular utilizado seja para (*Umzu*) suas possibilidades. Para que este manual torne-se acessível à pre-sença é preciso que ela já deva ser em seu ser significância e, portanto, seja capaz de significar e o manual seja um signo, tenha significado. Como diz Heidegger (HEIDEGGER, 2016, p. 102) “a expressão [significância] não se refere a uma [pre-sença] que, além disso, significa algo, mas que seu ser é constituído pela significância [...]” onde constitui-se “a determinação ontológica do ser”, significância (*Bedeutsankeit*) que é “o todo das remissões da ação de

---

1 Mestrando em Filosofia na UFES.

significar” (HEIDEGGER, 2005, p. 132), o modo formal em que apreendemos o mundo ao qual sempre “retornamos” para interpretar.

É na significância que “a pre-sença se dá a compreender previamente a si mesma no seu ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 132), compreensão “prévia”, familiar que ocorre na estrutura da perspectiva em que ela refere-se a si mesma num contexto de compreensão hermenêutica que é o sentido de ser e em função da qual se estrutura o projeto tornando algo compreensível como algo.

O *logos* é tanto discurso apofântico quanto sentido, é tanto a ordem significativa da qual a pre-sença se apropria quanto a enunciação a partir dessa ordem. O *logos* abrange as palavras e as coisas, relação primordial no pensamento ocidental, cujas diversas concepções de *logos* sempre se preocuparam em fazer com que o discurso falasse sobre a essência íntima das coisas, desvelasse a coisa mesma. Heidegger (citado em BAY, 1998, p. 11) afirma que essa “[...] relação subjuga o pensamento de maneira tão assombrosa que se anuncia com uma só palavra. Esta diz: *logos*. Pronuncia simultaneamente o nome para ser e dizer.”

Ser e dizer remete a uma dupla dimensão do *logos*. Stein, 2004, p. 21 afirma que “[...] a linguagem traz em si um duplo elemento”, um que manifesta as coisas na linguagem, e o elemento prático de nossa experiência de mundo anterior à linguagem, mas que não se expressa senão via linguagem, o *logos* hermenêutico. As possibilidades de formalizar, de ligar e separar significações abertas no *logos* hermenêutico é o *logos* apofântico. Já Foegel, 2012, p. 1 afirma que a interpretação é a ação de um Sentido e este é *logos*.

*Logos* é esse horizonte articulável da facticidade na significância familiar, irrefletida, na relação da pre-sença com seu ser em cada situação hermenêutica, pois a pre-sença, existindo, já é horizonte articulável, portanto, “anterior” ao discurso apofântico que só é possível nesse horizonte a partir de onde a pre-sença sempre retorna para interpretar e enunciar, enunciação apofântica que também é *logos* e, portanto, é o *logos* que enuncia-se na relação consigo mesmo de diversos modos conforme a situação hermenêutica.

Sobre o *logos* hermenêutico Heidegger, 2005, p. 67-68 afirma que

[...] a pre-sença [é um] ente dotado de privilegio ôntico-ontológico. [...] O *logos* da fenomenologia da pre-sença possui o caráter de *hermeneuein*. Por meio desse *hermeneuein* proclamam-se o sentido do ser e as estruturas ontológicas fundamentais da pre-sença para sua compreensão ontológica constitutiva. Fenomenologia da pre-sença é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. [...] A hermenêutica da pre-sença torna-se também uma “hermenêutica” no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica.

A pre-sença relaciona-se com suas possibilidades e nessa relação vai se mostrando faticamente como horizontes possíveis abertos, de significados vividos que, por significarem, podem ser interpretados hermeneuticamente anunciando, na dinâmica dessa interpretação ontológica da relação de ser com seu sendo, as estruturas ontológicas da pre-sença. Nesse movimento hermenêutico de interpretação de si da pre-sença sendo, anuncia-se o movimento de compreensão de ser, o horizonte de sentido onde se move sua compreensão. É no *logos* hermenêutico que se anunciam as estruturas fundamentais fáticas do sendo de uma pre-sença disposta (*Befindlichkeit*). Já o *logos* apofântico são as condições de possibilidade da proposição, é o que faz com que o ente se manifeste, faz vê-



lo, mostra fenomenologicamente na comunicação que determina aquilo com que se lida, é “condição de possibilidade de dizer o ente” (BAY, 1998, p. 96). Stein, 2004, p. 30 afirma que Heidegger chamará o “*logos* da compreensão de uma proposição, de *logos* apofântico, que se manifesta na linguagem e de *logos* hermenêutico aquele que se dá praticamente no compreender enquanto somos um modo de compreender.”

Quando a interpretação se apropria – ou seja, torna próprio, presentifica – do horizonte de possibilidades de ser ela mesma e o comunica desvela-se, no enunciado, o sentido de ser possível no *logos* hermenêutico que funda o discurso apofântico, cujo significado da enunciação expressará aquele sentido e desvelará o *logos* hermenêutico que vigora. Se homem é um vivente que tem *logos*, que o conserva e “ter *logos* significa estar essencialmente ligado ao ser e, no caso [da pre-sença], é indiscernível do existir mesmo” (BAY, 1998, p. 13) então o desvelamento do *logos* é o do existir mesmo do ser da pre-sença.

No *logos* apofântico a proposição “propõe ao sujeito um predicado, que o determina” (HEIDEGGER, 2005, p. 212). Quando predicamos damos uma forma excludente ao sujeito. Assim, algo não poderia ser e não ser ao mesmo tempo, pois feriria o princípio da contradição. Desse modo, o *logos* apofântico faz ver porque a proposição sempre pro-põe o sujeito. O martelar, por exemplo, torna-se “objeto” da proposição, o martelo, “aquilo sobre o que a proposição demonstra”, pois “a proposição é uma demonstração que determina através da comunicação” (HEIDEGGER, 2005, p. 214). No *logos* apofântico as coisas se exprimem em um conjunto verbal de palavras, é síntese e díairese ao mesmo tempo (HEIDEGGER, 2005, p. 217), pois, no mesmo momento que junta os que se mostram conjuntamente, separa os que não se mostram assim.

*Logos* é re-união, em que a separação entre *re* e *união* indica que há união, cuja partícula *re* indica unir outra vez o que é articulável, mas não está junto a pre-sença. Só se pode unir o que não está unido, o que é articulável e só se pode separar o que está unido. Daí as diversas possibilidades de formalização apofântica, reunião cuja possibilidade de re-união com o que manteve-se separado permanece vigorando. Só há o nivelamento dos entes, como simplesmente dados, no *logos* apofântico da proposição quando o ente já está separado da significância. A visualização indicativa do ente no *logos* apofântico é possível devido ao modo como o ente se mostra em um significado, visualização apofântica que “restringe a visão” da manualidade usual do ente.

É no cotidiano, âmbito pré-predicativo, que nossas ações obtêm sua finalidade e onde se expressa o sentido de ser velado que se desvelará quando da exposição da compreensão na enunciação apofântica em modos diversos. Esse mundo circundante significativo, não tematizado, da cotidianidade onde somos na maior parte das vezes encontra-se fora de qualquer juízo que nos faça tematizar, julgar, mas cuja ação já possui um sentido compreensível que se desvela quando torno um objeto àquela ação. É onde fundam-se as diversas predicções, por exemplo, quando se afirma que o homem é um animal racional, um ser a ser superado, um *homo economicus*, um *homo ludens* etc. possibilitando uma interpretação ontológica de si, da relação da pre-sença com seu ser.

O *logos* a re-une o apofântico, que liga e separa na enunciação, fazendo com que algo não possa ser e não ser ao mesmo tempo e o hermenêutico, que possibilita o conjunto de ligações e separações possíveis de serem formalizadas, isto é, que como possibilidade, algo pode ser e não ser pois refere-se às possibilidades da pre-sença. A pre-sença está aí para si mesma no como de seu ser mais próprio, o *logos* da enunciação apofântica visa o

horizonte de sentido hermenêutico, reunião que expressa a lida coteperalizada, em que o *logos* hermenêutico desvela-se na forma apofântica velando-se e se mantendo vigorando. É neste porvir da vida fática, no sendo que ocorre a re-união.

Stein, 2004, p. 60 afirma que no velamento, o sentido mostra que algo sempre já antecipadamente se deu como condição de possibilidade do discurso apofântico que entretanto é ocultado por ele e quando enunciamos estamos pressupondo algo do qual não tratamos, mas que está presente. Esse é, de certo modo, o que nós velamos. Ou seja, quando enunciamos apofânticamente vela-se o que lhe possibilita, o horizonte aberto na exposição hermenêutica da compreensão de ser num horizonte de sentido, o *logos* hermeneutico. *Logos* é palavra originária originando-se como sendo a coisa mesma. A “pa-lavra em sua lavra e nomeação” é “homologia, um dizer de acordo com o surgimento” (SCHUBACK, 1996, p. 71). É o dizer que nomeia o ser que é em seu modo de aparecer. Esse modo “é a estrutura de explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação” (HEIDEGGER, 2005, p. 205), estrutura significativa que expõe em formas o horizonte de possibilidades de ser apropriado situacionalmente pela pre-sença.

O *logos* hermenêutico como um horizonte significativo “prévio” à pre-sença humana em que ela, num modo de lidar que refere-se ao seu ser, revela suas possibilidades significativas projetadas que retornam como poder ser nos contextos fáticos de onde ela continua abrindo possibilidades apropriadas como interpretação hermenêutica, na estrutura como (*Als structure*) e cujo discurso apofântico, que é sempre discurso sobre algo compreendido naquele horizonte, indica sua origem.

O mundo está presente faticamente significando no *logos* hermenêutico e só depois da apropriação significativa nesse horizonte é que aparecem “coisas” ou a “realidade”. Só concebemos algo significando algo e, “posteriormente”, lhe damos o nome de sofá que compreendíamos ser antes de enunciá-lo. A enunciação (*legein*) coteperal é a nomeação simultânea de ser e dizer.

O discurso apofântico não é adequação, concordância, representação (*eidōs*, ideia). Ele surge sobre algo indeterminado, porém compreensível que já se deu nas vivências cotidianas e, assim, articula a significância possibilitando a palavra. É quando surgem pensamento e mundo, como fenômeno, na palavra. Em todo pensamento se dá algo como um “não pensado” que nunca poderá ser pensado porque é um nada (LEÃO, 2005, p. 12). O impensado no pensar é o *logos* como horizonte hermenêutico de possibilidades que, enunciando, vela outros horizontes de possibilidades de surgimento e, no mesmo instante, desvela o horizonte de uma pre-sença que se fechou nesse modo de se abrir.

De acordo com Heidegger, 1998, p. 199, há uma lógica do pensamento que reúne, articula significados e diz aquilo que se mostra, o que é e o que não é, e uma lógica das coisas que se mostram a seu modo para o pensamento, uma medida dentro nas coisas mesmas. Para Heidegger, “o caminho mais seguro para aprender a pensar é a lida pensante com as coisas” (HEIDEGGER, 1998, p. 210) e é onde dá-se o *logos*, na palavra que deixa ver a articulação da experiência e, quando dita, faz ver como as vivências cotidianas são vividas, aparecem para a pre-sença.

Heidegger, 2005, p. 63 afirma que

O *logos* faz e deixa ver aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem fala e para todos aqueles que falam uns com os outros. A fala “deixa e

faz ver” a partir daquilo sobre o que fala. A fala autêntica é aquela que retira o que diz daquilo sobre o que fala, de tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele e, assim, torne acessível aos outros aquilo sobre o que fala (...) Em seu exercício concreto, a fala (deixar ver) tem o caráter de um dizer, de uma articulação de palavras. O *logos*, portanto, é (...) a articulação verbal em que algo é visualizado.

Na comunicação entre os que se entendem há um “nivelamento do “como” originário da interpretação hermenêutica em um como da determinação da subsistência” (HEIDEGGER, 2012, p. 447). O *logos* apofântico faz ver o ente que se deixa ver na totalidade, já compreendido hermeneuticamente. A fala (*legen*) retira sua direção e possibilidade do *logos* hermeneutico. É o *logos* que fala na fala. Não violento o ente com imposição de significados exteriores a ele, mas “escuto o *logos*” para compreender o que ele diz a partir dele. O *logos* da fenomenologia da pre-sença é hermenêutico, é escuta do silêncio da voz que já se deu, é a manifestação permanente da pre-sença no *logos* com o caráter hermenêutico e por meio desse caráter proclamam-se o sentido do ser e as estruturas ontológicas da pre-sença possibilitando sua compreensão de ser. O ente como palavra significativa surgida no *logos* “é a coisa nela mesma, é a coisa mostrando-se em seu surgimento” (SCHUBACK, 1996, p. 70) numa “homologia, um dizer de acordo com o surgimento”, dizer a palavra significativa, originária. Enunciar é ação de significar, é significar-se, é realização das possibilidades de si.

**A interpretação (*Auslegung*): o *logos* hermenêutico expando-se num “como” de si mesmo e fazendo-se ver como *logos* apofântico.**

A interpretação ex-põe a pre-sença em seu fazer-se histórico, em que ela, significando, pode compreender o horizonte de sentido histórico de ser. Essa exposição da pre-sença em formas é feita na “estrutura como” (*Als strukture*) que constitui a interpretação que expõe o *logos* hermenêutico, sua historicidade.

Interpretar, em Heidegger, é *Auslegung*, termo em alemão composto pela preposição “*aus*”, que significa movimento de ir para fora, e “*legung*”, do verbo “*legen*”, que significa por, ou seja, significa expor, exposição, é a compreensão (*Verstand*) se expando, elaborando-se em formas, (HEIDEGGER, 2005, p. 204), compreensão que projeta o ser da presença para possibilidades como poder ser. Interpretação é elaboração da compreensão projetiva em formas. A pre-sença humana é sendo dinâmica projetual de possibilidades de significar. Quando interpreta-se um determinado fenômeno o que ocorre é a elaboração da compreensão projetiva desse fenômeno, como esse fenômeno apropriou-se e mostrou a compreensão em modos.

O ser da pre-sença é possibilidade de ser que se realiza faticamente na relação hermenêutica de si com seu ser, com suas possibilidades. Ela se escolhe ou não e é nessas escolhas que a existência como ek-sistere, um manter-se “fora” de um “dentro”, faz-se. Não há um fora, por assim dizer, novo, que inexistia, mas quando compreende projetivamente a pre-sença está “fora”, “fora” onde desencobrem-se os entes como significados para essa pre-sença que os significou a partir de como ela mesma abriu significados.

A pre-sença mantém-se “fora”, num modo de ser si mesma. Esse movimento de ek-sistir, de ex-posição, movimento em direção ao outro e, assim, de exposição de si, é modal. A interpretação (*Auslegung*) é justamente essa ex-posição modal, de algo como algo. Esse “algo como algo”, fundamento fenomênico que Heidegger desenvolve em

*Ser e Tempo*, é o “como hermenêutico existencial, como originário da interpretação que compreende numa circunvisão (*hermenéia*) [...]” (HEIDEGGER, 2005, p. 216) e que possibilita a predicação e que é possível no *logos* hermenêutico pois nele já se abriu a compreensão e, portanto, sua possibilidade de exposição (*Auslegung*), exposição da compreensão da pre-sença disposta e articulada em formas e que é o desvelamento no *logos*, pois “a função do *logos* é *aletheuein*” (VON ZUBEN, 2011, s.p.). O apofântico e o hermenêutico, o discurso e o mundo manifesta-se na estrutura de algo como algo (STEIN, 2004, p. 21).

Na interpretação a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão (HEIDEGGER, 2005, p. 204).

A interpretação elabora em formas as possibilidades abertas por uma compreensão hermenêutica fazendo-se a si mesma como modo de ser assim ou não. O homem, fazendo-se a si e ao mundo, se expõe num determinado modo, numa determinada possibilidade de ser sem deixar de ser possibilidades diversas. Se expondo, abrindo-se ele abre também o horizonte em que as coisas, os entes, aparecem para ele.

O como apofântico da estrutura como constitui as condições de possibilidade da proposição existencial, de dizer o ente e, assim, de fazer vê-lo. Ao dizer que o martelo é pesado, fazer vê-lo, a coisa que, hermeneuticamente, serve para martelar, se deixa ver, torna-se um martelo determinado e comunicado como sendo pesado. Essa determinação na comunicação é intrinsecamente ligada à possibilidade formal de negação, pois “a qualificação de algo como algo requer a identidade da perspectiva ou aspecto sob o qual acontece a qualificação determinante” e essa identidade só é possível na “negabilidade de algo”, “definida como a identidade de um aspecto, a partir do qual se formam um complemento e possíveis contrários.”

Assim, dado que algo negável deu-se no horizonte da significância aberta na projeção, a negação é “reconhecida no pensamento”, cuja negação de possibilidades de algo como algo, orienta-se pela identidade entre o aspecto do ente com a forma do pensamento, sua estrutura fundamental, “dado que a estrutura mais fundamental do pensamento é a do *algo [como] algo*, nele está presente uma referência direta à negabilidade” (REIS, 2008, p. 141). Por exemplo, só podemos dizer que o branco é branco, que há essa identidade se sua unidade com o não ser branco, sua possibilidade articulável, já se deu e, assim, ser possível o velado e o desvelado.

Assim, o que funda o real não é mais um ente, de modo que haja alguma identidade entre o fundamento e o fundado, mas a própria pre-sença jogada na possibilidade de ser, no nada que abre as possibilidades do real, pois para que o real, em sua realização, seja incessantemente possibilidade, para que a realidade esteja aberta ao poder ser, é preciso que o que lhe fundamenta não se resuma a uma realidade, um ente. Nesse horizonte significativo de possibilidades o ente mostra-se e, assim, é determinado como algo e não como outra coisa numa conjuntura, determinação que é uma identidade de formas, entre o pensamento e o ente, e que é fundada na própria possibilidade de ser da pre-sença, no nada, pois “em todo pensamento se dá algo que não somente não pode ser pensado como, sobretudo e em tudo que se pensa, significa pensar, isto é, faz e torna possível

o pensamento [este] “não pensado”, que nunca poderá ser pensado, é, pois, um nada” (LEÃO, 2005, p. 12).

Nessa visão pré-predicativa possível no *logos* hermenêutico o ente pode ser compreendido como algo. Algo só pode ser compreendido na significância como algo, só pode ter sentido, quando, nessa significância, algo remeter a algo e, assim, na conjuntura, deixar revelar seu significado em conjunto. “Não conhecemos uma cadeira em sua plenitude como objeto na nossa frente”, (STEIN, 2004, p. 21) mas como um objeto no qual podemos sentar, como cadeira. O todo das ações de significar, a partir do qual os entes se mostram, retorna como abertura no qual o homem pode fazer-se em seu horizonte de possibilidades, no horizonte de possibilidades em que a cadeira manifesta-se a ele.

Dessa maneira, a proposição já não pode negar a sua proveniência ontológica de uma interpretação compreensiva. Chamamos de “como” hermenêutico-existencial, o “como” originário da interpretação que compreende numa circunvisão (*hermenéia*) em contraste ao “como” apofântico da proposição (HEIDEGGER, 2005, p. 216).

O “como” hermenêutico é onde algo só pode ser compreendido em função de algo, enquanto algo para isso ou para aquilo, ou seja, de como eles se dão para mim num horizonte de possibilidades que é a pre-sença mesma, sendo hermeneuticamente, compreendendo ser, onde vigora silenciosamente o *logos* hermenêutico. Ali onde se compreende algo como algo, esse “algo”, que não está determinado na comunicação, não está formalizado, mas não é completamente indeterminado. No como hermenêutico, o predicado aparecerá à presença como a explicitação de seu fazer-se historicamente.

Heidegger, 2004, p. 14 afirma que “a demonstração que faz a proposição se dá com base no que já se abriu na compreensão e na circunvisão”, ou seja, o como da proposição apofântica mostra-se, de forma perspectivada, a partir do que se deu no âmbito hermenêutico-existencial, na interpretação compreensivo-hermenêutica, pois a “proposição não paira no ar”, mas é possibilitada a partir do caráter hermenêutico da pre-sença, de seu *logos* hermenêutico. A interpretação hermenêutica é uma “visão pré-predicativa” que traz em si “a explicitação das remissões referenciais” da totalidade conjuntural que não exprime uma proposição, mas que já é uma interpretação articuladora que possibilita a “pronúncia” do ente como proposição (HEIDEGGER, 2005, p. 205-206).

Tal articulação ocorre porque a interpretação de algo como algo funda-se na compreensão projetiva que abre possibilidades onde a pre-sença se projeta como poder ser. A compreensão está sempre ligada a significados, com os quais nos relacionamos de modo prático, já que temos sempre uma compreensão de ser ao dizer que as coisas são e lhes atribuir significado.

Ao apropriar-se da compreensão hermenêutica em contextos significativos, a interpretação se move para uma totalidade conjuntural significativa dinâmica e, sendo hermenêutica, “elabora ontologicamente a historicidade da pre-sença” e, assim, realiza seu ser, que é histórico. A interpretação, compreendendo, é ela mesma, exposição. A interpretação não é mera descrição de um fenômeno, não é uma explicitação de um aspecto (*eidos*) do ente que, sendo pressuposto, ordenaria o real, mas explicitação do que a pre-sença pode ser no horizonte hermenêutico de sentido. É constituição da realidade da pre-sença nas possibilidades que lhe são possíveis. O como é o modo que se desenvolve a interpretação, cujo ser da pre-sença é possibilidade interpretar e assim constitui seu poder

ser como explicitação em enunciados significativos. A interpretação, para desenvolver a compreensão projetiva em formas, o como apofântico, tem de se apropriar do como hermenêutico cotemporalizando-o.

Heidegger 2002, p. 29-30 afirma que

Toda interpretação se desenvolve em função de seu âmbito de realidade e de sua pretensão cognoscitiva, no marco das seguintes coordenadas: 1) um ponto de vista, mais ou menos expressamente apropriado e fixado; 2) uma subsequente direção da visão em que se determina o “como algo” segundo o qual se deve pre-compreender o objeto da interpretação e desde onde; 3) um horizonte de visão delimitado pelo ponto de vista e pela direção da visão, em cujo interior se move a correspondente pretensão de objetividade de toda interpretação.

A interpretação hermenêutica possui uma finalidade delimitada por um horizonte apropriado, tornado seu, de seu ser. “A realidade se constitui enquanto e como interpretação e interpretação é ação, atividade de (um) sentido, que sempre já aconteceu, se deu ou se interpôs” (FOGEL, 2017, p. 1). A interpretação é constituição da pre-sença conforme o futuro e o passado que o presente constrói como seu. É a perspectiva da compreensão projetiva da pre-sença a partir de sua compreensão prévia que torna algo compreensível, é constituição do que é, do presente como possibilidade, perspectivado no como hermenêutico como aquilo que não é mais, o passado, e do que não é ainda, o futuro.

O passado, enquanto história em sentido próprio, é susceptível de ser retomado no “como”. A possibilidade de aceder à história funda-se na possibilidade, segundo a qual um presente compreende em cada caso o ser porvir. Este é o primeiro princípio de toda hermenêutica. Diz algo acerca do ser do ser-aí, que é a historicidade ela mesma. [E] o tempo é o “como” [...] o autêntico *princípio individuationis* (HEIDEGGER, 2008, p. 67-71).

Um presente que projeta futuros a partir de um passado vigente é um presente vivo que pode, assim, retomar num “como” o passado que lhe funda e, assim, em cada caso desse vigorar do porvir, vigorar de um passado num presente projetante, num porvir o caráter histórico mesmo da pre-sença pode ser retomado na explicitação do *logos* hermenêutico da pre-sença, que é ela mesma na relação com suas possibilidades, expondo-se de diversos modos conforme a situação hermenêutica em que se encontra o que revela a individuação da pre-sença, sua temporalização, seu caráter contingencial e impossível de fixação do ser da pre-sença, pois é do ser que se trata, não do ente. A situação da interpretação é uma apropriação compreensiva do passado e, assim, uma situação de um presente vivente (HEIDEGGER, 2002, p. 30). Essa interpretação expõe o modo de ser e o poder ser da pre-sença, explicita um modo de ser com vistas a um poder ser, um projeto num horizonte hermenêutico de possibilidades que abre o ente e o enuncia.

Na interpretação se desvelam o sentido de ser e as estruturas ontológicas da pre-sença, o modo em que ela começa seu começo e, portanto, mantém-se nele de diversos modos. A interpretação hermenêutica parte da manifestação do ser da pre-sença. A interpretação apofântica exige a fala, a comunicação. O *logos* hermenêutico exige a escuta que será exposta, posta. É na interpretação que a pre-sença desvela a si próprio como horizonte mutável da temporalização, horizonte hermenêutico significativo que transcende

sua condição de ente afirmando-se como sendo e, assim, “ilumina” os outros entes nesse horizonte que, a partir daí se descobrem. É na interpretação hermenêutico-existencial de si num horizonte temporal em que a pre-sença se transcende e se descobre como existente junto aos outros ente, o modo que se dispõe afetivamente.

### **Conclusão**

A interpretação (*Auslegung*) é exposição da compreensão em formas. Tal compreensão é projetiva e abre significados num horizonte de possibilidades de ser da pre-sença, de interpretação hermenêutica a partir da qual os entes que vem ao encontro são predicados e formalizados apofânticamente na comunicação, conforme a conjuntura significativa. No *logos* hermenêutico anunciam-se suas estruturas existenciais, cuja compreensão projetiva articulada de uma pre-sença disposta, exposta no *logos* apofântico, desvela o *logos* hermenêutico, o horizonte de sentido da compreensão de ser da pre-sença.

**Referências bibliográficas:**

- FOGEL, Gilvan. Homem, realidade, interpretação. In. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, v1, n 1, 2012.
- \_\_\_\_\_. Sentir, ver, dizer: cismando coisas de arte e filosofia. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles – Indicación Hermeneutica. Madri: Editorial Trotta, 2002.
- \_\_\_\_\_. O conceito de tempo. Lisboa: Ed. Fim de século, 2008.
- \_\_\_\_\_. Ontologia. Hermenêutica da facticidade. RJ: Ed. Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. O princípio da identidade. São Paulo, SP: Abril, 2005a.
- \_\_\_\_\_. Ser e Tempo. Petropolis, RJ: Ed. Vozes, 2005.
- STEIN, Ernildo. Aproximações sobre Hermenêutica. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- VON ZUBEN, Newton Aquiles. A fenomenologia como retorno a ontologia em Martin Heidegger. In. Revista Trans/Form/Ação, vol.34, no.2, Marília, 2011.



## Da produção do devir à execução do ser: A essência da técnica na metafísica aristotélica à luz de Heidegger

Irlim Corrêa Lima Junior<sup>1</sup>

Domínio das sombras e das aparências no pensamento platônico, a natureza torna-se perfeitamente inteligível ao equipar-se do aparato metodológico-conceitual aristotélico. Se, porém, no *Timeu* Platão já esboça um discurso acerca da origem dos seres devenientes, introduzindo entre estes e as ideias, formas eternas e paradigmáticas, a figura de um artífice divino, insinuando uma perspectiva técnico-produtiva sobre o mundo sensível e o inteligível, ainda assim a natureza ficcional desse discurso cosmológico impulsiona-se pela força da imaginação, apresentando-o dentro dos moldes da verossimilhança – o que, de antemão, exclui a pretensão de se adequar esse discurso, de parentesco com o mitológico, às exigências do padrão epistemológico da verdade. É como se ali no máximo o verdadeiro sofresse uma espécie de refração – o cognoscível encontra-se disperso em imagens e metáforas, o que resulta num estado de não desvelamento, em que não se visualiza o ser “ele mesmo por si mesmo consigo mesmo (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ)”<sup>2</sup> (PLATÃO, 1972, 211b, p.48) , mas numa espécie de lusco-fusco perante a razão. A semelhança imagética existente entre verdade e verossimilhança mascara uma diferença essencial e abissal.

Ciente desse panorama, nada obstante se debruçando em investigações alheias, Aristóteles certa vez escreveu: “a natureza é demônica/extraordinária e não divina (ἡ φύσις δαιμόνια ἀλλ’ οὐ θεία)”<sup>3</sup>. Esta frase emerge como um sintoma de um duplo golpe que *desdiviniza* a natureza: o divino é definitivamente excluído como princípio eficiente na produção dos seres naturais; e o vir a ser pode, portanto, ser explicado mediante causas naturais. A predicação da natureza de demônica ou extraordinária não deve esconder seu conseqüente declínio: o que parece sugerir-se como sobrenatural nada mais é do que efeitos surpreendentes na natureza devido a causas que, tão logo as conhecemos, se mostram naturais. A sentença de Aristóteles é diametralmente oposta àquela que Platão, em oposição às instabilidades e aos relativismos protagóricos, finca nas *Leis*: “O divino é [...] a medida de todas as coisas (θεὸς [...] πάντων χρημάτων μέτρον)”<sup>4</sup>.

Com Aristóteles o saber epistêmico retira-se do hiperurânio para visar o mundo do particular e do concreto, das coisas em constante estado de geração e corrupção, do que existe em separação. Conseqüência disso é que φύσις deverá ser vista como o âmbito do ser sujeito ao devir, âmbito que passa a funcionar por princípios e causas autorregulatórios. O

1 Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio

2 Inserimos entre parênteses o texto grego com base na edição: PLATO, 1903b, 211b.

3 Tradução nossa com base na edição: ARISTÓTELES, 1831, p. 463.

4 Tradução nossa do original grego presente na edição: PLATO. 1903a, 716c.

devir torna-se objeto de conhecimento, pois, o inteligível já não responde pelo transcendente, mas sim subjaz imanente às próprias coisas que se mostram. Assim a ciência multiplica-se em seus domínios setorizados, todas mantendo, contudo, um vínculo de unidade lógica, rígida ou plástica, com os princípios mais universais, conhecimento a que Aristóteles cunhará nomes diversos, como sabedoria, filosofia primeira, teologia... A metafísica, nome tão controverso desde a catalogação de Andrônico de Rodes e, paradoxalmente, tão legitimamente espúrio em relação ao projeto aristotélico, cristalizou-se como a ciência que estuda ao mesmo tempo os princípios e as causas primeiras, o ente enquanto ente, a substância ou entidade e a realidade supradeviente, quer dizer, a realidade suprafísica – não sujeita, portanto, ao devir.

Compreender a unicidade da metafísica como projeto sobre o qual se estabelecem os fundamentos das filosofia aristotélica e, através desta, a visão de mundo que lhe é implícita – e, sobretudo, o que ele inocula enquanto perspectiva sobre a realidade, determinando suas apreensões teóricas e, subseqüentemente, as relações práticas e produtivas com o mundo – foi uma das tarefas empreendidas por Heidegger em sua trajetória filosófica, destrinchando, principalmente, a interpretação de ser que subjaz ao complexo conceitual do pensamento metafísico, o que permitiria não apenas uma compreensão mais essencial dos seus passos e destinos decisivos, mas também ofereceria caminhos para sua superação.

A interpretação de Heidegger é a de que uma subjacente compreensão de ser, fundada num conjunto de relações manuais e laborais com os entes, orienta a perspectiva teórica sobre a realidade, cabendo à hermenêutica explicitá-la. Na preleção do semestre de inverno de 1924 publicada sob o título de *Platão: o sofista*, lança luz sobre essa visão prévia:

Ser, portanto, significa ser produzido. Isso corresponde ao sentido originário de οὐσία (entidade). οὐσία designa a posse, a capacidade, o estado doméstico, aquilo de que dispomos na existência cotidiana, aquilo que se encontra aí à disposição. Ser significa: estar à disposição. (HEIDEGGER, 2012, p. 295)

Recobrando o sentido originário de οὐσία, Heidegger estabelece a conexão que haveria entre o sentido originário da palavra como posse ou propriedade com o conceito abstrato desenvolvido por Platão e Aristóteles, como entidade ou essência e substância, respectivamente. Operou-se neles uma gigantesca reviravolta que deu início à metafísica, determinando cabalmente os rumos da civilização ocidental. Entender a entidade, aquilo pelo que o ente se define em sua quididade e sua subsistência, como posse permite-nos descerrar mais nitidamente o plano ontológico de suas interações com os conceitos que gravitam em sua órbita. Posse sugeriria o sentido de um pertencimento que definiria as capacidades produtivas daquilo que lhe tem como propriedade. O que define a propriedade é a capacidade de gerar bens, o que requer que aquilo que se configura como propriedade não seja uma realidade estanque, mas dinâmica. Por isso a entidade aparece como estar à disposição para a produção. Esta é a razão por que em Platão a entidade do ente determina-se como ἰδέα, o que corresponde ao modelo paradigmático a partir do qual a multiplicidade dos fenômenos que aparecem à sensibilidade são inteligíveis: produzem-se com base em uma mesma forma matricial que os unifica e que é responsável pela sua configuração toda própria, enquanto essência que os define. O conceito de εἶδος, na qualidade de aspecto, é a forma que define a visibilidade do ente sob o enfoque de suas capacidades em vista de uma relação de produção do real.

Vários são os limites em que esbarra o pensamento platônico no seu projeto de compreensão da realidade num esquema de produção. Em primeiro lugar por cindir em duas esferas de ser antagônicas os paradigmas produtivos e os entes sensíveis que deles participam. Assim, a própria efetualidade – entendida como entidade ou essência – é abstraída do que é sensivelmente efetivo. O fosso entre o que chamaríamos de efetividade paradigmática e efetividade fenomênica é, a rigor, intransponível. Platão logra a intelecção do ser verdadeiro, a verdade do ente, mas em prejuízo da explicação metafísica do que faz ser o ente enquanto ente. A doutrina da participação, com seus inúmeros problemas insolúveis, decorreria dessa aporia. O mito do demiurgo e o conceito ficcional de  $\chi\omega\rho\alpha$ , ambos expostos no *Timeu*, seriam, no linguajar aristotélico, uma metáfora poética, que, contudo, não transportaria o pensamento para nenhum lugar concreto. O que se tem em Platão é toda uma arquitetura conceitual capaz de compreender a estrutura e a configuração do edifício da realidade, mas completamente desprovida da engenharia capaz de apreender a lógica e operar sua edificação, colocando os conceitos em funcionamento.

Platão compreenderia, assim, de forma ainda ineficiente a realidade enquanto produção. No diálogo *Sofista* Platão descobre a essência da técnica enquanto  $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ , a qual explicita como  $\epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$ . Conduzir para o ser ou para a entidade assinalaria o trazer para a produção, não da inexistência para a existência, o que é completamente absurdo e espúrio ao pensamento grego de maneira geral – *ex nihilo nihil fiat* –, mas havendo uma precessão ontológica e lógica, na medida em que requer como condição de possibilidade uma disposição prévia do modelo para que qualquer coisa venha a ser produzida, o que é assinalado pelo conceito de  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ . A essência do modo de produção é apreendida, mas falta o papel decisivo do nexos entre a entidade paradigmática e a entidade produzida, entre fundamento de um lado e a consequência de outro, como que aquele é capaz da capacidade deste. Aqui até mesmo a revolução que realiza Platão no conceito de  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , por mais que sofra uma drástica mutação, tem suas limitações. A verdade do desvelamento consegue revelar a possibilidade de visualizar o real através de um esquema de produção. Mas a verdade enquanto  $\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omega}\theta\eta\varsigma$  permanece inadequada para compreender o modo de produção. Platão conceitua a relação de causalidade,  $\alpha\iota\tau\iota\acute{\alpha}$ , sem, no entanto, torná-la operativa.

No horizonte de inteligibilidade do ser como produção, Aristóteles, segundo Heidegger, realiza um salto significativo. Se Platão prepara o esquema da visada de mundo como modo de produção, é seu discípulo que preenche as lacunas do pensamento de seu mestre ao formular uma gama de conceitos que correlacionam o que havia sido esboçado antes de modo improdutivo.

A primeira – não necessariamente em ordem cronológica – reviravolta de Aristóteles é transformar o princípio de causalidade em esquema de compreensão do ser em geral e do devir. A  $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$  é entidade, mas ao modo da substância. Como uma das categorias ela não é uma forma atemporal cristalizada, e sim um composto hilemórfico sujeito ao devir, ao movimento, às alterações e transformações. O *synolon* é o que num ente singular, absolutamente individuado e irrepitível, reúne matéria e forma. A esse par agrega-se o binômio ato e potência,  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  e  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ , como conceitos fundamentais para tornar funcionais as causas no mundo efetivo. Com o nexos referencial de fundamento e de consequência operativos, o “ $\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$  (causa) [...] torna-se cada vez mais  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  (princípio)” (HEIDEGGER, 2012, p. 83). A causalidade, então, passa a ser imputada – torna-se a razão de ser e o em vista de – como princípio da entidade do ente. Toda a relação entre ato

e potência é regulada pela quadratura das causas que estão sempre em jogo onde quer que o ente se produza.

É com Aristóteles que no ser produzido da substância a produção da entidade realmente torna-se inteligível. O argumento do demiurgo desaparece, uma vez ser ele ineficiente e redundante. Se as ideias são imanentes aos entes, o que se lucraria com um deus artesão? Aristóteles fala de um primeiro motor imóvel que é divino, mas ele jamais é causa eficiente dos entes, mas sim causa final, exercendo o movimento de atração. Seu poder de atração jamais é o poder de criação, no sentido de gerar a singularidade das configurações possíveis dos entes. Em outras palavras, ele não gera a multiplicidade das formas, apenas realiza o movimento que, traduzindo-se em demais movimentos subsequentes, é responsável por dinamizar a realidade como passagem da potência ao ato. No recorte de uma substância primeira, o ente em particular, é claro que há a precedência da potência, mas Aristóteles insiste, por argumentos variados, como que na verdade a primazia e a precessão devem recair sobre o ato. Alegar que o ato preceda à possibilidade parece um contrassenso, mas precisamos compreender que potência não é um conceito abstrato. Aristóteles distingue ἡ δύναμις de τὸ δύνασθαι: enquanto este último é a possibilidade lógica e geral, o possível; aquela, a potência, diz respeito a um poder específico, capacidade para determinadas realizações. A potência é uma força motora, um poder que impulsiona o devir em uma direção determinada a fim de cumprir um τέλος específico.

No τέλος – que poderíamos traduzir como fim, finalidade, cumprimento, perfeição, realização etc. – é aquilo em que a potência atinge seu ápice, sua máxima expressão. Esta, contudo, já determinada de antemão pela ἐνέργεια. A ἐνέργεια é um conceito no qual o ἔργον, a obra, o realizado, é intrínseco à realização. Há neste conceito, por necessidade, a realização de realidades determinadas. O que aí se cumpre no ato é sempre um algo a ser produzido e que já predetermina de antemão a potência. Se a potência é a capacidade de produção, então a ἐνέργεια é a produção em que se atualiza o ente enquanto produto singular. A substância é esse τόδε τί, esse algo de específico, em que está em jogo a produção. A entidade, nesse sentido, será um conceito flutuante: por um lado, expressa o ser que subsiste como o que é resultante da produção; por outro, a entidade será também aquilo que detém a primazia ontológica no processo de produção. Por isso, sob um ângulo mais metafísico, seria necessário dizer que a δευτέρα οὐσία consiste propriamente na entidade. Não no sentido do ὑποκείμενον, do que subjaz, do que subsiste concretamente, mas, na qualidade de substância segunda ou a entidade relativa ao gênero, como forma a priori que determina previamente o ἔργον da ἐνέργεια – ou, traduzindo, o que deve ser atualizado pela atualização a que visa a potência enquanto força motriz e capacidade específica de realização. Aristóteles cunha, de forma original e gramaticalmente estranha, o termo τὸ τὶ ἦν εἶναι – o que os latinos traduziram como *quod quid erat esse* – para exprimir essa antecedência ontológica.

Independente da tradução de τὸ τὶ ἦν εἶναι, há uma evidente anterioridade que demarca sua temporalidade. *Aquilo que era ser* ou *o ser aquilo que era...* em todo caso a conjugação do verbo na forma finita do pretérito imperfeito agregada à forma infinitiva do presente transmite a ideia de que há uma entidade que precede a substância, sendo, contudo, a entidade precedente justamente o imperativo do presente que se coloca a ter de ser produzido e atualizado mediante a passagem da potência ao ato. Como em Platão, essa precedência é do εἶδος, mas não como ser eterno e dividido do ente singular. A forma em Aristóteles imiscui-se completamente ao ἔργον e ao τέλος, formando um único processo

de consecução. A forma é o que, determinando a capacidade ou o poder específico da potência, é o que ela deve atualizar – transformar num ἔργον, em algo feito, um algo que se produz na atualidade. O que é assim feito, produzido, torna-se a expressão do τέλος, perfeição a que tende, por força de atração, a δύναμις. Há, então, todo um entrelaçamento temporal nesse movimento, em que passado, presente e futuro se esquematizam no interior de um horizonte técnico-produtivo que compreende a *produção*, ποιήσις, da entidade de forma tríplice: εἶδος, ἔργον, τέλος. O que era ser é o ser que, sendo na e por meio da atualização, deve realizar o ser a que se dirige por princípio e desde o começo.

Se Platão esboça uma metafísica da produtividade, o funcionamento da produção somente é obtido graças à teleologia aristotélica. O princípio de causalidade, na sua formulação quádrupla, articulado com os conceitos relativos à dinâmica de potência e ato apropriam-se da “ἀρχὴ μεταβολῆς (ou κινήσεως) – aquilo a partir de onde se dá uma mudança e uma transição.” (HEIDEGGER, 2007, p. 220) Nisso, continua Heidegger, “a tarefa de caracterizar o δυνατόν ὄν ἢ ὄν torna-se ao mesmo tempo a tarefa de caracterizar ἐνέργεια ἢ ἐνέργεια” (HEIDEGGER, 2007, p. 109). Não há a possibilidade de apreensão da ἐνέργεια ἢ ἐνέργεια sem se capturar junto a essência da δύναμις enquanto ἀρχὴ μεταβολῆς, quer dizer princípio e âmbito da mudança. Sem essa peça-chave, a produtividade como modo de ser da entidade, a οὐσία, é disfuncional. A ἐνέργεια é realização ou atualização que deve ser concebida como a execução da entidade – οὐσία – em sentido dúplice: a do ente individuado que é produzido; e a do εἶδος, a forma, que é o ἔργον previamente estabelecido como τέλος a ser reproduzido. Não se compreende a execução sem se compreender a transformação e a transição como passagens por meio das quais a execução se realiza. Nisso falhou Platão, ao carecer de uma filosofia que abarcasse o δυνατόν ὄν ἢ ὄν – expressão que indica o poder ou a capacidade do ente para pôr-se em obra, que é precisamente a ἀρχὴ μεταβολῆς, princípio de mudança.

Platão apreendeu a essência da técnica como εἰς οὐσίαν ἄγειν, mas essa produção mostra-se inteiramente improdutivo. Dois caracteres essenciais, inerentes ao conceito de δύναμις de Aristóteles, faltaram-lhe: a direcionalidade do “estar-a-caminho-para” (HEIDEGGER, 2007, p. 109); e a “exigência de superar a si mesma” (HEIDEGGER, 2007, p. 110). É com a conjunção de tais aspectos que a δύναμις efetua-se como “estar a ponto de...” (HEIDEGGER, 2007, p. 224), como propensão imediata para o desenvolvimento de uma execução determinada. A exigência de superação revela-se como a transcendência que caracteriza a própria força da δύναμις como passagem e transição para a execução. Inere aí também uma intencionalidade como direção necessária à δύναμις a fim de que deva ser entendida como capacidade real e não mera possibilidade; quer dizer, de poder de realização de uma forma/obra/fim determinada.

Mediante essa gama de conceitos metafísicos é a φύσις mesma que se torna inteligível e funcional dentro de uma perspectiva técnico-produtivo. Ao elencar no Livro Δ da *Metafísica* os múltiplos sentidos do termo φύσις, Aristóteles começa com os dois primeiros de “a geração dos entes que surgem (ἢ τῶν φουμένων γένεσις)” (ARISTÓTELES, 2005, 1014b 16, p. 198-199) e com o “princípio originário e imanente do desenvolvimento dos entes que surgem (ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φούμενον ἐνυπάρχοντος)” (ARISTÓTELES, 2005, 1014b 16, p. 198-199). A esses dois basilares acrescentam-se o movimento, a matéria, a substância e, por fim a forma. Estas duas últimas Aristóteles definirá como: “a perfeição/fim da geração (τὸ τέλος τῆς γενέσεως)” (ARISTÓTELES, 2005, 1014b 16, p. 198-199). Desta forma, o devir não é mais pensado de forma inconstante, pois é movido e

arrastado por uma força que o transcende e que o direciona; a φύσις, portanto, passa a ser determinada pelos princípios teleológicos de uma metafísica da produção e da reprodução, programada num esquema técnico e lógico, a partir do qual o ser enfim é compreendido como execução. No Livro Z da *Metafísica*, Aristóteles, no momento em que aproximará a natureza da técnica, dará indícios de uma assimilação:

E as coisas constituídas pela natureza comportam-se semelhante às produzidas *pela técnica*. A semente opera de modo semelhante ao artífice: de fato, ele possui a forma em potência [...]. (ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φύσει συνιστάμενα τούτοις ἔχει. τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιῶν ὡς περ τὰ ἀπὸ τέχνης (ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος [...]). (ARISTÓTELES, 2005, 1014b 16, p. 222-223)

A semelhança entre ambas se concretizará por assimilação do funcionamento da natureza pelo paradigma da técnica, que realiza uma transformação dos traços distintivos da φύσις, a saber, o movimento e a geração, em processos de produção de formas como sua finalidade autoprogramada. A forma e a finalidade se configurarão no próprio princípio ontológico do qual a geração e o crescimento derivarão sua intencionalidade e direção<sup>5</sup>. É nesse instante que a substância e, por conseguinte, a forma se transsubstanciam-se no sentido originário da φύσις, matriz dos demais significados.

A máxima aristotélica do Livro B da *Metafísica* “εἴ γε αἰδίων μηθέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν – se não houvesse nada de eterno, não seria possível o devir” (ARISTÓTELES, 2005, 1014b 16, p. 106-107) constitui o princípio tecnológico que impulsiona a especulação peripatética. O eterno, αἰδίων, não é o que está fora do tempo e o transcende, no domínio do puro inteligível. Antes, o eterno revela-se o transtemporal que, precedendo e ultrapassando o que devém, direciona o devir como processo de atualizações ao esquematizar suas execuções pelas regulações dos nexos causais. Mal comparando, é como se na própria genética da natureza enfim se inscrevesse o sistema de autorreprodução das formas pré-constituindo seu genoma e predeterminando o funcionamento metabólico do real. O conceito de φύσις torna-se assim definitivamente adequado à verdade dos princípios metafísicos. Desta forma, a metafísica enfim habilita-se a desempenhar todo seu poder de configuração da realidade.

5 Cf. Idem, ibidem, Livro Δ-4, 1015a 12-17, p. 200-201.

**Referências bibliográficas:**

ARISTÓTELES. *Metafísica (edição bilingue - volume II)*. Trad. Giovanni Reale / Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. Περὶ τῆς καθ' ὕπνου μαντιχῆς. In: \_\_\_\_\_. *Aristoteles Graece*, ed. Immanuel Bekkeri. Berlim: Academia Regia Borussica, 1831, 462-464.

PLATÃO. Banquete. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos – O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Nova Cultural, 1972, p. 13-59.

PLATO. Laws. In: \_\_\_\_\_. *Platonis opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903a. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Laws+716c&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165> Acessado em: 20 de outubro de 2018.

\_\_\_\_\_. Symposium. In: \_\_\_\_\_. *Platonis opera*, Ed. John Burnet. Oxford: Oxford Press, 1903b. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym>. Acessado em: 20 de outubro de 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles θ 1-3: sobre a essência e a realidade da força*. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Platão: o sofista*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2012.

## A origem ontológica da negatividade e a voz da consciência como ponto de partida para a radicalização da metafísica

João Evangelista Fernandes<sup>1</sup>

Ao expor o ser-aí como nulo, sem fundamento, que ao invés de ser o fundamento, pode unicamente ser *como* fundamento e, portanto, responsável pelo seu ser, Heidegger propõe uma ontologia da finitude e coloca toda a ontologia tradicional em questão. Isto, contudo, não significa que a ontologia fundamental não consista numa proposta de fundamentação, ou seja, a negatividade, que em si mesma não é uma privação, consiste numa espécie de fundamentação que possibilita ao ser-aí ser *como* fundamento. Sendo assim, a aparente rejeição da orientação metafísica da ontologia tradicional, que antecede e em certo sentido permanece em *Ser e tempo*, encontra seu limite, pois a negatividade, tal como apresentada rudimentarmente na obra principal de Heidegger, traz em si a possibilidade de desvelar a metafísica em seu sentido mais radical.

Com efeito, o objetivo da ontologia fundamental é recolocar a questão sobre o sentido do ser, a qual caiu no esquecimento na antiguidade grega, pela orientação metafísica que a mesma assumiu ao definir o ser a partir do ente, como se o ser mesmo fosse outro ente. Portanto, a proposta da ontologia fundamental é chegar à temporalidade originária como o horizonte de sentido em que o ser se dá, de modo que ele seja compreendido como ser e não como outro ente. No entanto, na analítica existencial, provisória, empreendida em *Ser e tempo* surge, como já mencionado, a questão da origem ontológica da negatividade e o problema da voz da consciência, questões estas que, a despeito do avanço da analítica existencial, permanecem sem resposta na obra principal de Heidegger. Não obstante, tais questões apresentam-se como a base para o desenvolvimento de uma metafísica que não seja tributária da lógica, pois se trata de um evento que ocorre no ser-aí finito.

A prova de que a negatividade se apresenta como uma fundamentação metafísica que traz em si a possibilidade de se desvelar o evento metafísico como o que antecede a lógica, é o fato de Heidegger retomar essa questão de forma mais radicalizada em alguns dos textos cruciais do que se denomina seu “período metafísico”, isto é, na preleção *Que é Metafísica? (Was ist Metaphysik?)* e no tratado *Da Essência do Fundamento (Vom Wesen des Grundes)*. No primeiro texto, Heidegger pensa o não (*Nicht*) do nada (*Nichtheit*), já no segundo, pensa o não da diferença ontológica (*die ontologische Differenz*). Isto o próprio Heidegger afirma, em 1949, no prefácio à terceira edição do tratado *Da Essência do Fundamento*, em que esclarece nestes termos:

---

<sup>1</sup> Mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM e doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR



O nada é o *não* do ente (*Das Nichts ist das Nicht des Seienden*), e, portanto, o ser experimentado (*erfahren*) a partir do ente. A diferença ontológica é o *não* (Nicht) entre ente e ser. Mas, assim como ser, enquanto o *não* (Nicht) com relação ao ente, não é um nada (*Nichts*) no sentido do *nihil negativum*, tampouco é a diferença, enquanto o *não* (Nicht) entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento (*ens rationis*) (HEIDEGGER, 1976, p.123, grifos do autor).

Este prefácio, embora escrito em 1949, reflete bem o tema central com o qual o autor de *Ser e tempo* se ocupou no período do final dos anos 20 e início dos anos 30, a saber, a *metafísica do ser-aí*<sup>2</sup>. Nesse período, Heidegger ainda se mantém na via da ontologia fundamental, a qual sofre uma mudança interna, tornando-se uma *metontologia* (*Metontologie*)<sup>3</sup>, necessária para a elaboração de uma metafísica originária, desvelada como evento, no ser-aí finito, enquanto abertura do ser-no-mundo, o que significa que a metafísica deve ser despojada da predominância da lógica, assumida ao longo da tradição. Nesse caso, a metafísica, enquanto acontecimento no ser-aí, fundamenta a lógica, e não o contrário. Com efeito, essa rejeição da lógica enquanto o que supostamente responde à questão do não e à do nada, mediante a negação dialética, já está presente na analítica existencial, mais especificamente no §58. Entretanto, com a caracterização da metafísica como constitutiva do ser-aí, o nada, seja enquanto o *não* do ente, seja enquanto o *não* da diferença ontológica, se apresenta como algo que, assim como o ser, que se desvela com a perda de significado do ente, ocorre originariamente no ser-aí, portanto é existencial-ontológico, o que faz com que o nada, enquanto véu do ser, se caracterize como pura possibilidade. “Nós afirmamos: o nada é mais originário que o não e a negação (*Verneinung*)” (HEIDEGGER, 1976, p.108). Ou seja, o nada não é nada de objetivo, no entanto, assim como o ser, se dá mediante o ente, ainda que seja mediante a fuga do ente em sua totalidade. Há que se atentar aqui para o fato de que a elaboração desses dois textos é posterior a um diálogo intenso com Aristóteles e Leibniz, cujo intuito é liberar a metafísica de sua orientação lógica, supostamente iniciada com Aristóteles e radicalizada com Leibniz. No entanto, para o nosso propósito, é importante notar como a explicitação dos dois *nãos* nesses textos consiste num aprofundamento da negatividade, cuja necessidade de encontrar sua origem ontológica foi apenas apontada em *Ser e tempo*.

A origem ontológica da negatividade na abertura, cuja radicalização suscitou uma espécie de concorrência entre a voz da consciência e a disposição fundamental da angústia<sup>4</sup>, de modo que a angústia aparentemente perde sua primazia para a voz da consciência, no que diz respeito à sua capacidade de abertura, recebe uma resposta na preleção *Que*

2 Ao delimitar o que ele denomina de *O corpus da metafísica do ser-aí*, François Jaran diz que este se inicia com o curso sobre *Os problemas fundamentais da fenomenologia* em 1927 e termina com o curso de inverno de 1930/31 sobre *A Fenomenologia do espírito de Hegel* (cf. JARAN, 2006, p.51).

3 Trata-se de um termo utilizado por Heidegger no apêndice ao texto *Fundamentação metafísica da lógica segundo Leibniz*, de 1928. A *metontologia* consiste numa transformação (*Umschlag*), uma μεταβολή ocorrida na ontologia fundamental pelo surgimento da problemática do ente no todo (*Seiende im Ganzen*), de modo que se faz necessário o retorno a uma ótica metafísica (*Metaphysische Ontik*) que, segundo Heidegger, sempre permanece implícita na ontologia (HEIDEGGER, 1978, p.199-200). O termo metontologia denomina uma etapa fundamental para a instauração de uma *metafísica do ser-aí*, com a qual Heidegger se ocupou nos anos seguintes à publicação de *Ser e tempo*.

4 Diante da origem ontológica da negatividade na própria abertura, Agamben se questiona: “de onde provém ao *Da* o seu poder nulificante?” (AGAMBEN, 2006, p.18). Não se trata, portanto, de aceitar como resolvida a origem ontológica da negatividade cooriginariamente à abertura e, sim, de problematizar sobre o que torna a abertura a origem ontológica da negatividade. Nesse sentido, Agamben diz que o suposto poder nulificante da abertura provém de uma Voz, ou seja, no pensamento de Heidegger ainda ecoa “um pensamento da Voz como articulação negativa originária” (AGAMBEN, 2006, p.58). Esta, segundo Agamben, nada mais é que a voz da consciência, a qual Heidegger pretende expor como cooriginária à angústia. Daí Agamben apontar uma dialética entre *Stimme e Stimmung* na analítica existencial.

é *Metafísica?*. Nesta, a disposição fundamental da angústia permanece como aquela que coloca o ser-aí diante do nada, tal como fora apresentada no § 40 de *Ser e tempo*. No entanto, se for levada em conta a necessidade de se encontrar a origem ontológica da negatividade, percebe-se que, na preleção de 1929, há maior esclarecimento do papel que a disposição fundamental da angústia exerce no desvelamento do nada, de modo que a voz da consciência nem é mencionada como o existencial que, ao despertar o ser-aí da publicidade do impessoal, o coloca diante da estranheza que é o assumir o seu si mesmo próprio, portanto, com uma suposta primazia em relação à angústia. No lugar da voz da consciência, Heidegger diz que é “[e]ste afastar-se (*diese Wegrücken*) do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime” (HEIDEGGER, 1976, p.112). Há aqui a supressão da voz da consciência, a qual, na analítica existencial, dada a sua capacidade de abertura, leva Heidegger a mencionar uma *angústia da consciência*, na tentativa de demonstrar sua origem simultânea à angústia. A disposição fundamental da angústia retoma seu papel primordial no que tange ao desvelamento do nada. Ela é denominada agora de *angústia originária* (*die ursprüngliche Angst*) e constitui fundamentalmente o ser-aí, assim como o nada.

Ao que tudo indica, na preleção de 1929 não aparece uma menção explícita à voz da consciência. No entanto, Agamben diz:

Em *Was ist Metaphysik?* e, sobretudo, no *Nachwort* acrescentado em 1943 à quarta edição da conferência, a retomada do tema da Voz é então completa. A *Stimmung* da angústia aqui mostra-se compreensível somente referida a uma *lautlose Stimme*, uma voz sem som, que ‘nos entona (*Stimmt*) no terror do abismo’ (AGAMBEN, 2006, p.83).

Agamben cita trechos do posfácio de 1943 em que o tema da voz aparece claramente, a qual deixa de ser uma voz da consciência para ser uma voz do ser. O que, segundo ele, faz com que o esforço de Heidegger “de pensar a linguagem além de toda  $\phi\omega\nu\eta$  não foi, portanto, mantido (...). O pensamento do ser é o pensamento da Voz” (AGAMBEN, 2006, pp.83-84). No entanto, não se pode dizer que há uma aparição explícita da voz, seja da consciência ou do ser, na preleção de 1929. Talvez, pelo fato de não ser mencionada como uma voz da consciência, bem como pelo fato de Heidegger referir-se a ela no posfácio como a voz do ser, a voz esteja num processo de passagem de “voz da consciência” para “voz do ser” e, por isso, esteja apenas de forma tácita na preleção de 1929.

Nesta, Heidegger diz que o ser-aí, enquanto existe, é tomado por um evento nadificador, “pelo qual o ser-aí é sacudido pelo nadificar do nada” (HEIDEGGER, 1976, p.117). O nada nadifica constantemente sem que o ser-aí tenha conhecimento desta nadificação. O que faz com que o nada e sua nadificação sejam desvelados ao ser-aí é a angústia originária, ela é que insere o ser-aí, suspendendo-o no nada que já o constitui. Isto é, o nada e a angústia constituem o ser-aí de forma originária. Assim como o nadificar do nada ocorre ininterruptamente sem que o ser-aí o saiba, a angústia está sempre presente, embora “esta angústia originária é na maioria das vezes (*zumeist*) sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme” (HEIDEGGER, 1976, p.117). Ora, o nadificar do nada como o que perpassa o ser-aí, não é o mesmo que a negatividade como o que atravessa o ser-aí de ponta a ponta, apresentada no § 58 de *Ser e Tempo?* E a disposição fundamental da angústia como constitutiva do ser-aí e reveladora do nada, já não foi apresentada na analítica existencial? Sendo assim, qual a radicalização operada na preleção de 1929 no que diz respeito à origem ontológica da negatividade?

Primeiramente, para se perceber a radicalização que a preleção de 1929 empreende, é preciso ter em conta que ela sucede um período em que Heidegger explora a bifurcação que há na *filosofia primeira* aristotélica, de modo que Aristóteles concebe o ente em sua totalidade e o ente enquanto tal de modo aparentemente indistinto, ao que Heidegger denomina de *ontoteologia*<sup>5</sup>. Com efeito, uma das tarefas da metafísica do ser-aí é resolver o problema dessa bifurcação a partir de um fenômeno que unifica o ente enquanto tal e o ente em sua totalidade. Tal fenômeno seria a finitude e a transcendência enquanto abertura constitutiva do ser-aí. Por isso, o ser, apreendido a partir do ente em sua totalidade e do ente quanto tal, e que nem por isso pode ser compreendido como outro ente, deve ser desvelado a partir do nada, o que ocorre mediante uma estranheza do ente em sua totalidade. “Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, ele desperta e atrai a admiração” (HEIDEGGER, 1976, p.121). É tal admiração, que vem com a estranheza ocasionada pelo nada, que faz com que a interrogação pelo ser do ente seja possível. Não é necessário aniquilar a totalidade de entes, tampouco tentar compreendê-la, o que seria impossível, basta que a totalidade de entes perca o significado, para em seguida despertar a admiração pelo ser do ente enquanto tal. Isto é, o ser e o nada se copertencem, sem, contudo, serem outros entes, mas se manifestam a partir da totalidade de entes a qual, ao perder seu significado, permite o desvelamento do nada e, por conseguinte, do ser. Trata-se de um evento que ocorre no ser-aí, ou seja, consiste numa metafísica cujo fundamento é a existência finita.

Se, em *Ser e tempo*, o uso do termo metafísica é criterioso e até mesmo ambíguo, de modo que Heidegger utiliza aspas para diferenciar a metafísica enquanto aquela em que ocorre uma radicalização do predomínio da lógica na questão do ser (Leibniz e a modernidade) daquela em que tal predomínio teve início (Aristóteles), e que esta última se apresenta como a que oferece a possibilidade de solução para essa questão; na preleção de 1929, por sua vez, o uso do termo metafísica não traz em si mais nenhuma ambiguidade, pois a metafísica agora, antes de ser a dedução do ente enquanto tal a partir do ente em sua totalidade, ou seja, o ultrapassar da totalidade de entes, que ocorre por meio da lógica ou da razão, consiste no ultrapassar que se dá na existência. “O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. (...) A metafísica é o acontecimento fundamental (*Grundgeschehen*) no âmbito do ser-aí” (HEIDEGGER, 1976, p.121-122).

Concomitantemente à elucidação da suposta ambiguidade com que o termo metafísica aparecia em *Ser e tempo*, a preleção de 1929 elucida e radicaliza a origem ontológica do nada. Este se manifesta nas raízes do ser-aí. É a sua suspensão dentro do

5 No período da metafísica do ser-aí, no qual amadurece o diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional, que segundo ele tem sua origem na bifurcação da filosofia primeira (πρώτη φιλοσοφία) de Aristóteles, Heidegger propõe uma unificação da significação dupla do conceito de φύσις como solução para esta ambivalência. No § 9 da preleção de 1929/30 *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, Heidegger mostra como essa questão está presente na *Metafísica* de Aristóteles e de como ele a deixa em aberto “(...) O decisivo é: ambas as direções do questionamento, determinadas no significado uniforme de φύσις, são expressamente reunidas por *Aristóteles*. Não há duas disciplinas diversas, mas a pergunta pelo ente na totalidade e a pergunta pelo que o ser do ente, sua essência, sua natureza é denominada (*bezeichnet*) como πρώτη φιλοσοφία, como filosofia primeira. Este questionamento é o filosofar em primeira linha, o filosofar próprio (*eigentliche*). O filosofar próprio consiste na pergunta pela φύσις nesta significação dupla: a pergunta pelo ente na totalidade, e, com isso, a pergunta pelo ser. É assim que as coisas estão para *Aristóteles*. Ao mesmo tempo, contudo, *Aristóteles* não diz nada sobre isso, isto é, nós não somos tradicionalmente informados sobre o modo como ele pensa estas duas direções (*beiden Richtungen*) da questão em sua unidade (*Einheit*), em que medida precisamente essa orientação dupla (*doppeltgerichtet*) da questão unitária (*einheitlich*) distingue (*ausmacht*) o filosofar próprio. Esta pergunta está aberta e está aberta até hoje, ou ainda, hoje nem sequer é novamente colocada” (HEIDEGGER, 1983, p.50).

nada, a partir da fuga do ente em sua totalidade, que consiste na metafísica. Isto é, a metafísica e a origem ontológica do nada são acontecimentos simultâneos no ser-aí. “A questão do nada põe a nós mesmos que perguntamos – em questão. Ela é uma questão metafísica” (HEIDEGGER, 1976, p.121).

Por fim, elucida-se também o que mais caracterizava a origem ontológica do nada como devedora da orientação lógica da metafísica, a voz da consciência, a qual, segundo Agamben, por pressupor uma concorrência com a disposição fundamental da angústia, arriscava comprometer a analítica no que ela conquistara de mais fundamental. Na preleção de 1929 não se menciona uma voz da consciência como um apelo para que o ser-aí saia da impessoalidade e assuma a estranheza do angustiar-se diante do nada, revelado com a possibilidade mais própria e irremissível. Como já mencionado acima, a angústia está sempre presente, ela apenas dorme. No entanto, para despertá-la, não é necessário o recurso a outro existencial que comprometa sua primazia.

A angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado (*ungewöhnliches Ereignis*). À profundidade de seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância do elemento que pode provocá-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos (HEIDEGGER, 1976, p.118).

Depreende-se, do texto acima citado, que o assumir o si mesmo próprio, por parte do ser-aí, não necessita do apelo da voz da consciência. Aliás, a finitude que constitui o ser-aí é tão extrema que não compete a ele ser capaz de angustiar-se e assumir a sua propriedade por si mesmo. Embora Heidegger afirme que o tremor da angústia surpreende mais certamente com seu estremecimento o ser-aí radicalmente audaz (HEIDEGGER, 1976, p.118), esta audácia não pressupõe um voluntarismo por parte do ser-aí, tal como era pressuposto na analítica existencial, ainda que não fosse esse seu verdadeiro intento. Ora, a angústia constitui essencialmente o ser-aí, do mesmo modo que o nadificar do nada acontece ininterruptamente sem que o ser-aí possa interferir. Isso significa uma extrema finitude como o que caracteriza a essência do ser-aí de modo que a liberdade, enquanto vontade, se funda nessa finitude. O ser-aí, pela sua finitude e pelo fato de a angústia poder suspendê-lo no nada, é o lugar de origem do nada, ou seja, onde o nada e o ser se manifestam. Entretanto, segundo Heidegger, justamente por causa dessa finitude extrema é que o colocar-se originariamente diante do nada não cabe ao ser-aí. “Tão insondavelmente a finitização escava as raízes do ser-aí que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade” (HEIDEGGER, 1976, p.118). Percebe-se aqui o início de uma mudança no que diz respeito ao desvelamento do ser que, ainda que se dê na abertura do ser-aí finito, ocorre de modo que o ser parece assumir o protagonismo; sendo assim, o único papel do ser-aí é estar aberto à doação do ser, que se dá cooriginariamente ao nadificar do nada, mediante a angústia, que agora salta sobre o ser-aí de forma abrupta.

Nesse caso, em relação à voz da consciência, cujo papel na radicalização do cuidado foi anteriormente comentado, inclusive apontando um suposto problema para a analítica existencial, percebe-se que na preleção de 1929 ela se torna irrelevante. Entretanto, no posfácio a esta preleção, escrito em 1943, talvez por já estar completamente imbuído do pensamento da história do ser, Heidegger fala em uma voz do ser (*Stimme des Seins*). Isto

é, se na preleção de 1929 há uma supressão da voz da consciência como um existencial que apela silenciosamente para o angustiar-se diante do nada, no posfácio de 1943, esta voz silenciosa como o que desperta a disposição fundamental da angústia, retorna com um outro significado. “A angústia dá-nos uma experiência de ser como o outro com relação a todo ente, suposto que (...) nós não nos esquivemos, fugindo da voz silenciosa que nos dispõe para o espanto do abismo” (HEIDEGGER, 1976, p.306-307). Aqui, a voz silenciosa não é mais nomeada como voz da consciência, pois se trata agora de uma voz do ser. Em relação a isso, Heidegger ressalta, ao tentar explicitar o rumo do pensamento que a preleção segue, que ela

(...) pensa a partir da atenção (*Achtsamkeit*) à voz do ser; ela assume a disposição de humor que vem desta voz; esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada.

(...). Somente o homem, em meio a todos os entes (*unter allem Seienden*), experimenta, chamado pela voz do ser (*angerufen von der Stimme des Seins*), a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é (HEIDEGGER, 1976, p.307).

Embora na preleção de 1929 não esteja explicitamente presente o termo “voz”, em 1943 Heidegger atribui a ela uma implícita atenção à voz do ser, de modo que a disposição de humor (angústia) ao mesmo tempo apela e abre o homem para a experiência do ser no nada. Pode-se concluir que se dá aí, ou uma supressão da voz da consciência ou uma radicalização da angústia, na qual desaparece a suposta concorrência entre angústia e voz da consciência, sendo ambas um fenômeno único que se dá na finitude do ser-aí. Ou seja, o posfácio já reflete o pensamento posterior à viragem (*Kehre*), em que o acontecimento apropriador (*Ereignis*)<sup>6</sup> suprime qualquer proeminência do ser-aí em função de uma doação do ser. Percebe-se, desde o colapso da metafísica do ser-aí, um paulatino afastamento do que, na analítica existencial e, por conseguinte, na ontologia fundamental, se apresenta de forma ambígua e comprometedor para o desenvolvimento de uma genuína questão do ser. A própria metafísica do ser-aí será abandonada em função de um pensamento originário do ser como história.

Se em *Ser e tempo* o ser-aí é interpelado, a partir de si mesmo, para assumir a responsabilidade sobre seu si mesmo, depois da radicalização da finitude, tudo indica que é abrandada qualquer prioridade do ser-aí no que tange à sua existência e ao desvelamento do nada cooriginariamente ao ser na abertura. A metafísica, enquanto evento que ocorre no ser-aí exige essa radicalização, no sentido de romper com qualquer característica do ser-aí que pressuponha uma subjetividade. Entretanto, esse modo de pensamento do ser, ao invés de pretender uma metafísica, ainda que esta seja pensada como um acontecimento no ser-aí, busca maior radicalidade. Ou seja, no início dos anos 30, Heidegger passa novamente a suspeitar da metafísica, seja ela em que sentido for, como o que, ao invés de possibilitar a questão do ser como um “pensamento originário”, acaba contribuindo para o seu esquecimento. Pensar o ser enquanto *Ereignis* é uma tentativa de pensar o ser a partir do ser mesmo, para o que a metafísica se mostra insuficiente.

6 O próprio Heidegger comenta, em 1949, no prefácio ao tratado *Da Essência do Fundamento*, que o *não* do nada e o *não* da diferença ontológica, embora não sejam da mesma espécie, são o *mesmo* (*die Selbe*), que se copertencem no acontecer fenomenológico do ser do ente (*was im Wesenden des Seins des Seienden zusammengehört*). Tal acontecimento fenomenológico é o *Ereignis*, do qual os dois textos se aproximam, embora não estejam à altura de pensar o *mesmo* enquanto o digno de ser pensado (*Denkwürdige*) (HEIDEGGER, 1976, p.123). Ainda sobre isto, ver LO-PARIC, 2004, p.24, nota.8; p, 99.

**Referências bibliográficas:**

- AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Editora UFMG, 2006.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. vol. II. trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1983.
- \_\_\_\_\_. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.
- JARAN, F. *La métaphysique du Dasein dans l'oeuvre de Martin Heidegger. Repenser l'essence de la métaphysique à partir de la liberté humaine*. Montreal-Canadá. 324p. [Tese de Doutorado] - Université de Montréal: Département de Philosophie Faculté des Arts et des Sciences, 2006.
- LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. 2.ed., rev. e ampl. SP: Editora Escuta, 2004.

## Levinas, filósofo político

Klinger Scoralick<sup>1</sup>

Pode-se dizer que o pensamento de Emmanuel Levinas é marcado por um hiato quanto aquilo que toca a relação entre a ética (metafísica) e a política. Por toda parte de onde se observa a arquitetura de sua obra é possível notar uma “tensão” e uma “ambivalência” que se faz inscrever entre a sabedoria e a astúcia que as representa, respectivamente. A ética faz resistência à política e, ao mesmo tempo, a exige. Reiteradamente, Levinas expõe sérias reservas em relação ao político, o que se faz notar de modo acentuado em seu bastante conhecido “Prefácio” de *Totalidade e infinito*. Como quem se apresenta diante de um púlpito, em um gesto de exortação à lucidez que visa a ultrapassar um mero jogo de luzes, diz Levinas nas primeiras linhas de seu ensaio sobre a exterioridade: “A política opõe-se à moral assim como a filosofia à ingenuidade.” (TI, IX). A política, diz ainda ele, “arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra” (TI, IX) firma-se como o próprio exercício da razão, o qual, por sua condição, patenteia a obliteração da alteridade do Outro e desnuda sua altura. Contra a evidência da violência que se reproduz através da guerra – todos contra todos – sob as vestes da universalidade e da lei, Levinas lança mão de um discurso que se enuncia sob os vestígios da escatologia profética, paz messiânica. Todavia, é preciso destacar que para Levinas, conforme aponta Hayat, “a política não é menos necessária do que a ética.” (LC, 19). Como já mencionado, “é preciso” política, porque há sempre o terceiro. Em jogo encontra-se a descrição de uma política messiânica, como se pode ler em “Para além do Estado no Estado” – política que carrega em si a inspiração metafísica que a precede, desdobrando-se em desobediência-obediência, (des)obediência. Para ele a política se traduz por uma atenção extrema ao “juízo de todos os instantes no tempo em que se julgam os vivos” (TI, XI), tal qual Abraão no monte a ouvir a voz do anjo no instante do quase-sacrifício. Trata-se de uma política em vigília contra o risco da tirania, guiada, portanto, pela hospitalidade e pela palavra que desenfeitiça. (TI, 71).

Derrida se encaminha para uma mesma direção interpretativa, uma vez que para ele a ética messiânica de Levinas, que se encontra situada para além do político no político (“para além no”), não oblitera a política, mas tão-somente chama a atenção para o risco do pensamento puramente político, em que se predomina um totalitarismo político-ontológico. Diz Levinas: “O totalitarismo político repousa sobre um totalitarismo ontológico.” (DL, 289). Por totalitarismo entenda-se o acontecimento em que a palavra perde a palavra, em que há silêncio, em que não se pode mais falar, em que reina a indiferença. A intenção política de Levinas consiste em restaurar a palavra, a palavra profética que corta e que quebra as estruturas do arbítrio que ofuscam a justiça – palavra que traumatiza, palavra que fere e que (des)obedece. Para Derrida, o projeto de Levinas contém a semente de

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio

uma “política revolucionária” ou de uma “revolução do político” que se faz animar pelas noções, entre outras, de hospitalidade, de estrangeiro, de sem abrigo, sem renunciar, ao mesmo tempo, ao sentido de autonomia, de emancipação – oferecendo-nos, pois, uma política para o por-vir, outramente dita. Não apenas concordamos com Derrida como lançamos, conforme já mencionado acima, mão de uma suspeita um tanto mais à margem. Ao fundo daquilo que Levinas denominou “metafísica” ou “ética” encontra-se a referência a uma questão política – justiça – que resiste ao regimento do puramente político, sob um gesto de desobediência, como uma espécie de “sim do não”. Dito de outro modo, trata-se de uma defesa daquilo que excede a totalidade, isto é, a exterioridade que significa “a resistência da multiplicidade social à lógica que totaliza o múltiplo.” (TI, 268). A alteridade resiste às investidas da totalidade. Resistir é uma palavra de ordem na obra de Levinas. Há resistência por toda parte em seus textos, há sempre um “não” em jogo onde também se encontra um “sim”. Entendemos que aí uma tensão se sustenta entre o “sim” e o “não”. O percurso filosófico de Levinas, que é dedicado à desmedida do acolhimento de outrem no discurso e que se faz desdobrar desde um “sim” anárquico, também exige o “não” como oposição à totalidade, “não” que se firma, segundo Rosenzweig, como um “não-de-outro-modo”. (ROSENZWEIG, 2006, p. 72).

O escopo da obra de Emmanuel Levinas (1906-1995) faz referência, naquilo que lhe é mais próprio, alto e inspirador, aos desdobramentos da relação à transcendência do rosto (*visage*), isto é, às implicações éticas acerca da ideia do infinito. “Quem somos?”. Fundamentalmente, Levinas é um filósofo que se ocupa em suas bagagens em refletir sobre o estatuto da subjetividade em uma trama que expõe uma crítica à totalidade de outro modo que ser – ao que ele nomeia “sabedoria do amor”, do amor comandado até a substituição do um-pelo-outro, ou que também se diz santidade do santo (*kadosh* em hebraico, separação). O esforço desempenhado por Levinas na elaboração de sua obra consiste em traçar uma “ideia” de responsabilidade que não possa ignorar a altura do outro, sua exterioridade e o seu o sofrimento.

Mais do que dar ênfase a relações que possam vir a se estabelecer entre vizinhos – com iguais, da própria terra – Levinas indica que a responsabilidade não se encerra na simetria espelhada de um eu-tu, sob o alinhamento de quem caminha ou marcha lado a lado e, muito menos, se faz medir pelos movimentos de um “passo de dois”. “O interlocutor não é um Tu, ele é um Vós.” (TI, p. 75). O único, eu, responde a tudo e a todos, apelo que torna visível a invisibilidade da significação fenomenológica do rosto através da necessidade de se ter que comparar os incomparáveis. A medida se impõe e o rosto é encarado, *dé-visagé*. A intenção de Levinas é indicar que há sempre um terceiro a compor a cena da relação ética, que revira a ordem do ordenamento ao próximo dada pelo face-a-face, exigindo o cálculo e aquilo que o acompanha, isto é, a política. É preciso lidar com o apelo que vem do próximo e, também do outro do próximo, o distante, e criar, por conseguinte, “as condições concretas da invenção política”, como se lê em “Política depois!”. (ADV, 227). A política surge como uma exigência em Levinas, um “é preciso”, instaurando uma questão incontornável no seio da ética como filosofia primeira.

A política direciona-se para uma responsabilidade que toca a todos, em que todos são responsáveis por todos. Essa “intriga a três” própria da política remete, em certo sentido, a uma das passagens preferidas de Levinas de *Os Irmãos Karamázov*, em que o personagem Márkel, em um momento crucial de crise e de transformação diz: “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p.



396). Apropriando-se dessa sentença para o seu pensamento, Levinas dirá que a culpa deve ser lida como responsabilidade, isto é, como imputabilidade. O terceiro interrompe a ética abrindo as portas do político e, por conseguinte, da justiça como nos faz refletir Primo Levi a partir de um de seus relatos de sobrevivente, no qual se faz ouvir uma questão que o envergonhava: “por que vocês dois, e eu não?” (LEVI, 2016, p. 64).<sup>2</sup> À maneira de uma incumbência de resposta que se impõe a um sobrevivente (unicidade), Levinas articula seu discurso sobre o humano e a ordem do político, ou sua desordem. Conforme se lê em “A palavra de acolhimento”, a interposição do terceiro na trama da relação ética corresponde na assinatura de Levinas, diz Derrida, à quase totalidade de seu discurso, instante que faz marcar o “nascimento da questão”. (DERRIDA, 2004, p. 48). Quem vem primeiro? Diz-me respeito o outro do outro também? Encarar, *dé-visager*, o terceiro estabelece o limite da imediaticidade da responsabilidade, impondo uma condição à in-condição ética. É preciso exigir o contexto, a visão, a medida, o Estado, o julgamento etc. Nesses termos, a aproximação do próximo envereda-se pela justiça, isto é, surgimento da consciência. A filosofia de Levinas dispensa a consciência intencional, pressuposta na relação do sujeito com o mundo, na qual se colhe a alteridade, como propõe Husserl. A intencionalidade é sem imagem, experiência sem visão. No entanto, a política altera os termos dessa relação singular. “É preciso julgamento e justiça a partir do momento em que aparece o terceiro.” (EN, 221). Assim, a “consciência nasce como presença do terceiro” (CNS, 346) e o seu fundamento, vale ressaltar, é a justiça e não o contrário, como poderia supor Thoreau, por exemplo. A primeira questão é questão de justiça. “Quem” antes de todos? É preciso uma decisão.<sup>3</sup> Mas quem decide?

Em oposição à certeza do primado da liberdade, quem primeiramente diz “sim” é o outro (liberdade investida). “Não sou eu – é o outro quem pode dizer *sim*.” (TI, 66). Fala-se de uma responsabilidade que surge antes da liberdade, à maneira de uma “doação original” sob inspiração ou ordenamento de um passado imemorial (ideia do infinito, Deus...). A tônica do discurso defendido por Levinas aponta para a existência de um “*sim* mais antigo que a espontaneidade ingênua”, “antes do eu-que-se-decide”. (QLT, 106; 107). Não é preciso que se escute e se entenda para que em seguida, se responda, como aponta Levinas em “Heidegger, Gagarin e nós”. Há apenas escuta e resposta. A isso também se dá o nome de acolhimento ou hospitalidade, noções que indicam uma “irredutível ‘intriga’ da obediência”. (ADV, 176). Acolher é obedecer.

Pode-se afirmar que todos os fios da obra de Levinas passam pelo nó da obediência, o que também poderia se chamar ética, metafísica, hospitalidade, responsabilidade, fecundidade, substituição, subjetividade, Torá, profetismo. Obediência em seu pensamento se traduz por “temor do Céu” (ADV, 116), isto é, temor pelo outro ou tremer diante

2 Primo Levi traz à memória um acontecimento que se deu em Auschwitz durante uma árdua jornada de trabalho de um dia muito quente, em que todos sofriam com a sede; relata que após ele e seu amigo Alberto descobrirem uma fonte de água os dois decidiram usufruir dela sem dividi-la com os demais prisioneiros. Mas o segredo não se manteve a salvo, pois houve quem, silenciosamente, notasse o ocorrido. Anos mais tarde, após a libertação, Primo Levi foi questionado por Daniele, companheiro deles que em segredo testemunhou o episódio, sobre o motivo de a água não ter sido compartilhada com ele.

3 Diz Levinas: “O terceiro é também meu outro, o terceiro é também meu próximo. Quem seria o primeiro a falar? Onde está a prioridade? É preciso uma decisão. A Bíblia solicita justiça e deliberação! Do seio do amor, do seio da misericórdia. É preciso, e julgar e concluir: é preciso um saber, é preciso verificar, ciência objetiva e sistema. É preciso julgar, o Estado, e instâncias políticas. É preciso trazer os únicos do amor, exteriores a todos os gêneros, à comunidade e ao mundo. Il faut y entrer soi-même. Primeiras violências na misericórdia! É preciso, pelo amor do único, renuncia ao único. É preciso que a humanidade do Humano se recoloca [se replace] no horizonte do Universal. Ó mensagens bem-vindas da Grécia! Instruir-se entre os gregos e aprender seu verbo e sua sabedoria. O grego, inevitável discurso da Europa que a Bíblia ela mesma recomenda.” (AHN, 156).

do mistério do outro. Definitivamente, não está em questão aí o temor enquanto medo da violência tal qual expressara Hobbes, que se impõe a partir de um instinto de autopreservação. Mas certamente há um terror em jogo em meio ao horizonte do ser, que coloca em risco a própria política pelo esvaziamento da palavra (impessoalidade), como ocorre na consolidação de regimes totalitaristas. O temor, ao qual faz referência Levinas, é o temor pelas consequências do “há”, de uma noite que invade e torna-se endêmica, suspendendo a justiça, como diz Levinas em *Do sagrado ao santo*, em sua quinta lição. O temor diz respeito a um apelo de ordenamento que se endereça a mim (único), acusado, como possibilidade de interrupção da morte de alguém e de toda e qualquer justificativa para o sofrimento que possa a vir a se impor aos próximos e aos distantes. Não se trata de temer a própria morte, angustiar-se diante dela e, nesse movimento, apropriar-se de si, mas de temer a morte de outrem, temor em ocupar o lugar de alguém, usurpar-lhe a morada, reduzir um outro à fome e à miséria, cometer assassinato. Teme-se a morte que pode estar sob o peso de minhas mãos surdas, cegas, puras, que decidem em arbítrio, a sós ou por ingênuo descuido – por certo, mãos sempre sujas, mas que ainda assim podem “salvar”, praticar a justiça. Mãos dispostas ao sacrifício, mãos dispostas ao perjúrio; disposição para o político.

Obediência em Levinas diz respeito à consciência não-intencional, à má consciência, à relação ao rosto, isto é, à trama da ética como filosofia primeira enquanto tal, que se expõe em sua obra pela descrição de uma subjetividade como hóspede e como refém, até a substituição do um pelo outro – teses que são apresentadas em *Totalidade e infinito* e em *Outramente que ser ou mais além da essência*. A noção de obediência não faz referência a uma ideia de subordinação e, em absoluto, remete a uma concepção de servidão, como se pode ler em “Filosofia, justiça e amor” – contrariamente ao que poderia afirmar La Boétie, por exemplo. Levinas se propõe, diz Hayat, a “pensar a obediência a um mandamento exterior, sem que a exterioridade do outro seja coercitiva.” (HAYAT, 2016, p. 16). Não se sustenta a ideia de que a subjetividade, definida desde a obediência à lei do outro signifique subserviência ou um estado de submissão à tirania de um senhor. Os contornos que são dados à subjetividade afirmam que sua constituição original é um *sim incondicional* à exterioridade, ao infinito. A ética ou a relação ao outro para ele se realiza como serviço e como hospitalidade – receber alguém em sua própria casa, oferecer-lhe abrigo, alimentá-lo, e permanecer também estrangeiro em sua terra. O sujeito é um hóspede [*hôte*] e também é refém [*otage*]. O rosto ordena como um mestre; o outro é o mestre da justiça. Até este ponto destaca-se que obedecer não é decidir. Sob termos estranhos à modernidade filosófica, a responsabilidade é decisão anterior a toda iniciativa, o que se traduz pelas teses de Levinas como relação não-alérgica com a diferença ou a significação da transcendência.

O motivo condutor da trajetória levinasiana sobre a subjetividade consiste em descrever um eu que se afirma, que se faz valer por sua positividade e que, ao mesmo tempo, se inclina perante a transcendência. (TI, 10). Resiste-se, inclina-se, acolhe-se. A verdadeira heteronomia começa quando a obediência cessa de ser consciência obediente, quando ela se torna inclinação.” (LC, 37). Desapossado de si mesmo, sem poderes sobre o outro, a subjetividade encontra-se sob o acusativo — “eis-me” — de maneira incondicional, expondo-se passivamente desde uma vocação que não permite qualquer esquiva possível. “A palavra Eu significa *eis-me* [*me voici*], respondendo por tudo e por todos. [...] responsabilidade do eu por aquilo que o eu não tinha querido, isto é, pelos outros.” (AE, 145-146). A subjetividade é passagem da transcendência enquanto consumação ética do infinito no

substituir-se. O eu encontra-se imputado por *algo* que não esperou por sua liberdade, por sua deliberação. Está acusado ante tudo. “Quem me acusa?”, pergunta-se K. em *O processo*. (KAFKA, 2011, p. 50).<sup>4</sup> Não se sabe quem é o acusador. A subjetividade, à maneira de um romance kafkiano, define-se como *quem* se encontra suportando a gravidade do mundo sobre si, responsabilidade insubstituível, sem que isso se dê no nível da compreensão — requisito que antecede o agir. A isso Levinas também dá o nome de inspiração ou profecia, pacto de obediência que antecede ao Sinai, Torá antes do Sinai. “Existiria um pacto com o bem anterior à alternativa do bem e do mal.” (QLT, 95). O sussurro desta elevada trama, tocando o ouvido e fazendo inclinar o coração, sem fazer dispersar a opacidade, pontua a narrativa em questão.

Para Levinas não-indiferente/obediente é a subjetividade *diante* “daquilo” que ela não compreende, não vê e, ao mesmo tempo, recebe e oferta. Por certo, *loucura para os gregos*, filosofia do escândalo, que não se faz tiranizar pela lógica porque exige o trauma, infiltrando-se no nó do eu e desatando-o. “A clareza é o desaparecimento daquilo que poderia chocar.” (TI, 96). Nesses termos, a ética em Levinas, que se produz como trauma que perfura o ensimesmamento do eu, subverte a ordem do ser para além da essência, sob exigências im-possíveis ou estranhas ao saber. Em seu texto “Kierkegaard, existência e ética”, Levinas faz referência a isso que se poderia chamar de uma “loucura da razão” ao comentar a história do sacrifício de Isaac, ou de como Deus tentou Abraão. Trata-se de uma controversa passagem bíblica que expõe o escândalo em torno do possível sacrifício-assassinato por Abraão de seu próprio filho a pedido de Deus. A aposta no absurdo que é evocada pela trama faz com que Kierkegaard em *Temor e tremor* atribua ao gesto de resignação de Abraão a superação da moralidade pela fé. O assim chamado “cavaleiro da fé”, em seu exercício individual de crença no absurdo, efetua um “salto” para além da moralidade no momento mesmo em que diz “eis-me aqui” e se propõe a obedecer em nome de Deus ao que é escandaloso. A trama traz à tona uma questão importante sobre o “instante da decisão”.

Em objeção a estas postulações formuladas por Kierkegaard, dirá Levinas que o que chama a atenção nessa narrativa é justamente a disposição de Abraão para ouvir a voz do anjo, que surge como uma segunda voz em cena a lhe interpelar. Diz assim Levinas: “Talvez o ouvido que teve Abraão para entender a voz que o trouxe à ordem ética tenha sido o momento mais alto desse drama.” (NP, 113). É espantoso que Abraão tenha seguido de modo obediente a primeira voz que ele ouviu dado o escândalo que ela ordenava. Teria sido o efeito de um enfeitiçamento? Ao mesmo tempo, é admirável que ele tenha mantido seu ouvido inclinado para escutar uma segunda exortação, o que tornou possível a interrupção do sacrifício de seu único filho. O ápice dessa narrativa não diz respeito à obediência de Abraão à ordem dada por Deus, como afirmou o próprio Levinas, mas sim, e aqui firmamos nossa posição, ao gesto de desobediência diante daquilo que lhe foi exigido em sacrifício. Há um instante de decisão em jogo, em que nasce uma questão. “Por que vocês dois e eu não?” Poderíamos dizer que Abraão teria assumido um “não” em nome de um “sim”? É possível dizer “não” ou tudo é sempre “sim, sim”? Certo, Abraão recusa a primeira ordem e dá ouvidos a uma outra ordem, a que foi dada por um anjo, um mensageiro de Deus. Mas por que Abraão atendeu a essa outra voz e não a de Deus? Seria essa voz um terceiro? E por que Abraão não atendeu ao “não” de Isaac? Teria Abraão indicado com seu gesto de

4 No romance em questão, o personagem K. vê-se, repentinamente, implicado em um processo policial sob a condição de réu, sem possuir ele qualquer conhecimento sobre o caso ou sobre quem o acusa.

se inclinar à voz do anjo a necessidade de uma traição da “palavra de honra original”? (TI, 177). A desobediência seria um perjúrio sem esQUIVA possível? Essas questões evocam a necessidade de se refletir sobre a inscrição de um deslo(u)camento da ética e da política a partir da obra de Levinas, o que para nós se faz através da noção de desobediência. Pode-se afirmar que a passagem do sacrifício de Isaac indica um caminho possível, e não o único, para se pensar um discurso sobre a desobediência em Levinas – desobediência que se faz em nome da obediência. As implicações dessa questão tocam não apenas seu pensamento sobre o político mas também sua “filosofia primeira”, e são inúmeros as ocorrências de um discurso sobre a desobediência no percurso de sua obra. A desobediência parece atuar como algo da ordem da repetição de um desdizer o Dito em nome do Dizer, tarefa da justiça sob a mira do martelo<sup>5</sup> que desata e desconstrói os nós que a violência impõem sobre a trama da relação ao outro, desobediência a testemunhar a obediência. Esta é minha hipótese.

---

5 Acaso não é minha palavra como fogo? Diz o Eterno: e como martelo que faz pedras em pedaços? (Jr 23, 29). – Assim como o martelo produz faíscas, assim um versículo se desdobra em várias significações. (TRATADO SANHEDRIN 34a)

**Referências bibliográficas:**

- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- HAYAT, Pierre. Une philosophie de l'individualisme éthique. In: LEVINAS, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgan, 2016.
- KAFKA, Franz. *O processo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- KIERKEGAARD, Soren. *Temor e tremor*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. *À l'heure des nations*. Paris: Minuit, 2009. [Sigla : AHN]
- \_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. [Sigla: AE]
- \_\_\_\_\_. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963. [Sigla: DL]
- \_\_\_\_\_. *Entre nous : essai sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1998 (Le Livre de Poche). [Sigla: EN]
- \_\_\_\_\_. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982. [Sigla: ADV]
- \_\_\_\_\_. *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgan, 2016. [Sigla: LC]
- \_\_\_\_\_. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 2014. [Sigla: NP]
- \_\_\_\_\_. Paix et proximité. In: ROLLAND, Jacques (Dir.). *Les Cahiers QLTs de La Nuit Surveillée*. Emmanuel Lévinas. n. 3, Verdier, 1984. [Sigla: CNV]
- \_\_\_\_\_. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1976. [Sigla: QLT]
- \_\_\_\_\_. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. [Sigla: TI]
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- TALMUD BALVI - TRATADO SANHEDRIN. Rio de Janeiro: Beith Lubavitch. s/d.

# A caminho da poesia em Martin Heidegger

Leonardo Barbosa Rossato<sup>1</sup>

“Ser – horizonte – continua mente em aberto”  
(Orides Fontela, *Aventura*)

## 1. A caminho da abertura

O caminho para a poesia no pensamento de Martin Heidegger (1889-1976) passa por ouvir o caminho da abertura de ser, do *Dasein* e sua fala: este dizer que abre o mundo, tematizando, assim, a dimensão mais originária a qual este que fala pertence: a linguagem. Neste trabalho buscaremos, portanto, traçar um caminho junto ao pensamento do filósofo alemão, para que se abra a nós, na escuta da linguagem, a originariedade do encontro com este abismo fundamental da existência que, pela palavra que falamos, permite aproximarmos do que nos é mais próprio.

No debate sobre a crise das ciências no século XIX, Wilhelm Dilthey (1833-1911) estava inserido no debate corrente no século XIX sobre a justificação das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), em busca de um método que diferenciase esta das ciências naturais. Para isto, Dilthey privilegia o âmbito “pré-conceitual”, que se situa como a condição de possibilidade do saber científico: a saber, o mundo da vida (*Lebenswelt*), constituindo, assim, “um rompimento com o primado do teorético na consideração da vida” (FERNANDES, p. 114).

Este primado da experiência vital passa pelo reposicionamento da temporalidade aliada ao nexos das vivências subjetivas do indivíduo elevada a uma “compreensão” (*Verstehen*) amalgamada ao conjunto das vivências (*Erlebnis*), que só pode ser interpretada e significada através de uma hermenêutica<sup>3</sup>, objetificada nos produtos da cultura significados socio-historicamente.

Por outro lado, para Edmund Husserl (1859-1938), o introdutor do método fenomenológico, o pensamento filosófico necessitaria de um “retorno às coisas mesmas”

1 Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília

2 Este “rompimento com o primado do teorético” na história da filosofia, poderíamos tecer uma genealogia que parte desde Kant, nas *Críticas*, quando este delimita o conhecimento teórico do sujeito transcendental, em função de um primado da razão prática (a moral), desenvolvendo-se, posteriormente, em diversas linhas, como a “artístico-metafísica” (Schopenhauer, Nietzsche); a materialista (Marx); a “existencialista” (Kierkegaard).

3 A hermenêutica de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) foi o ponto de partida de Dilthey para a organização de uma regra geral da interpretação, em busca de uma validade universal. Schleiermacher unificaria as tradições jurídicas, bíblicas e filológicas em uma hermenêutica como arte da compreensão de enunciados, reunidos em categorias que interpretassem os textos através de seus aspectos gramaticais e psicológicos. Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação*; trad. Celso Reni Braidá; 5ª. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

(*Zu den Sachen selbst*). Para Husserl, a fenomenologia é uma teoria do conhecimento que eliminaria o psicologismo e o historicismo por uma ciência primeira (a filosofia) que fundamentasse e descrevesse estes atos intencionais da consciência. Através da descrição das estruturas das intencionalidades, em seus diferentes modos, seria possível conhecer, então, a essência da consciência, suas modalidades *a priori*. Por isto que a fenomenologia husserliana é nomeada por ele mesmo como fenomenologia *transcendental*.

Ao partir da noção de intencionalidade, conceito escolástico reformulado modernamente por Franz Brentano (1838-1817), que afirma que *consciência é sempre consciência de alguma coisa*, Husserl pôde estabelecer a Fenomenologia como um “hábito antinatural da reflexão”, ou seja, através de um ato de redução praticado pelo intelecto, a *epoché*, seria possível descrever os nexos das vivências intencionais pela intuição das essências (*Wesenschau*) destes atos, preenchidos entre o dado (*noésis*) e o visado (*noema*). Ou melhor, a apresentação das unidades descritivas das vivências intencionais respectivas, descrevendo a correlação entre o fato psíquico e o fenômeno descritível.

Heidegger, a partir da leitura destes autores, retomará a questão do “mundo da vida” através de uma *hermenêutica da facticidade*, se utilizando do método fenomenológico, para culminar em sua investigação sobre a questão primordial de seu pensamento: o sentido do ser.

A fenomenologia seria a *linguagem dos fenômenos* que libera o ser dos entes. No caso, através, inicialmente, de uma análise das estruturas deste ente privilegiado que a investigação heideggeriana apresenta, dotado de dimensão ôntico-ontológica, aquele que questiona o sentido do ser, o ser que somos, que Heidegger chama *Dasein*, cujo operador descritivo é a *interpretação hermenêutica* do próprio *Dasein*, abertura essencial de mundo. A hermenêutica torna-se, assim, “a condição de possibilidade de toda investigação ontológica” (HEIDEGGER, [1927] 2015, SZ, p.77), como podemos ler em sua obra capital, *Ser e tempo* (1927).

No § 9 – *O tema da Analítica do Dasein*, em *Ser e tempo*, Heidegger coloca a posição fundamental do projeto de sua hermenêutica da facticidade e da supressão das proposições teóricas como fundamentos do conhecimento filosófico: “A “essência” da presença (*Dasein*) está em sua existência” (Idem, SZ, p.86), ou seja, antes de toda e qualquer formulação temática em função da compreensão da dimensão ek-stática originária, este ser só é no aí, constituído por ser-lançado no mundo.

*Dasein* é a abertura de ser deste ente que somos que Heidegger descreve como forma de refutar a interpretação de existência como algo simplesmente dado, como qualquer outro ente, fincado na dualidade sujeito-objeto, pois para se colocar a questão do sentido de ser é necessário que aquele que interroga por esta questão já possua uma compreensão do que é “ser”, a pergunta necessita ser feita por aquele que dá sentido à questão, instaurando, assim, sua crítica à filosofia moderna em sua equanimidade intencional entre sujeito e objeto. Esta proposição histórica da modernidade trata o ente que somos como *simplesmente dado*; ao “esquecer o ser”, não formula a pergunta que é condição de possibilidade de todas as perguntas.

Isto posto, o método descritivo da fenomenologia husserliana, em Heidegger torna-se um método interpretativo, uma hermenêutica fenomenológica cujo cerne é a investigação existencial. Em *Ser e tempo*, isto se dará através de uma Analítica do *Dasein*, que conjugada em suas fases, se tornará uma Ontologia fundamental. A fenomenologia transcendental,

atividade da consciência pela reflexão pura se desenvolve em uma atividade espontânea e pré-reflexiva. A natureza humana se problematiza a partir da existência, o *Dasein* possui uma identidade ôntico-ontológica que como ser-no-mundo já é transcendência, possui um *horizonte transcendental*. *Dasein* é um ente que possibilita colocar questões; o arco hermenêutico desta leitura compreende, a partir deste ser que somos nós, que a possibilidade de questionamento nasce da própria questão do Ser (*Seinsfrage*) poder ser questionada por aquele que a pergunta, mesmo que na maioria das vezes não condicionado tematicamente, porém, este ser-aí que é já possui, através da própria existência, um horizonte do sentido de ser.

A Analítica do *Dasein*, suas estruturas essenciais, se dão, desta forma, a partir da perspectiva da cotidianidade, a forma estabilizada de ser-no-mundo em qualquer cultura. Em *Ser e tempo*, Heidegger irá apresentar os três existenciais que são o modo de ser cotidiano do *Dasein* como ser-no-mundo, uma forma de promover uma reversão “categorial” através das estruturas pré-teóricas da existência: a existencialidade, a facticidade e a queda. A facticidade é o que nos lança na existência; a existencialidade o que projetamos e o que nos projeta a partir de nossa facticidade; e a queda, a forma cotidiana de encobrirmos o questionamento do ser que somos.

Logo, este círculo interpretativo hermenêutico, fincado na autocompreensão da finitude deste *Dasein* que somos, se dá em referência a seu ser. O *Dasein* é a abertura da compreensão do ser, a própria presença que abre o ser, existir é possuir de antemão esta compreensão, mesmo que esta não se explicita “teoricamente”.

O subjetivismo do sujeito e a objetualidade do objeto são derivações deste encontro primordial que sempre se dá nesta ultrapassagem transcendental e na qual o tempo, como processo intuitivo interno do ser que somos, se encontra de forma mais originária.

## 2. A caminho da linguagem

Retornando ao §7 de *Ser e tempo*, Heidegger retorna à ontologia grega que define o “homem” como ζῶον λόγος ἔχων, “o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade de falar” (Ibidem, § 7, p. 64). A fala, portanto, derivadamente interpretada como “razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção” (Ibidem, p. 71), torna-se o *parti pris* da fundamentação filosófica que autorizaria a leitura da filosofia como metafísica e esquecimento da questão do ser.

Por isto que Heidegger vai trazer à fala a sua determinação como *apophainesthai*, a fala que faz e deixa ver como é. Diferente de outros tipos de fala, decorrentes da cotidianidade, a fala autêntica, por sua vez, seria “aquela que retira o que diz da quilo sobre que fala, de tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que fala” (Ibidem, p. 72).

A fenomenologia, assim, é, através da fala, o modo autêntico de acesso ao que se apresenta e como se apresenta, o que se deixa ver de forma originária e é *falado* de forma *autêntica*. Deste modo, o sentido de concordância da palavra com a coisa é uma evidência de uma leitura moderna, subjetivista, do des-velamento (*alethein*) do *lógos*. Esta investigação do autor – anterior não *cronologicamente*, mas *ontologicamente* – só pode ser, portanto, uma *interpretação*, uma hermenêutica deste ser que fala, que fala porque só é “no mundo”, existindo em uma certa projeção que torna possível a compreensão das estruturas do que é este ser.



Esta *caracterização prévia* deste ser-no-mundo, Heidegger investiga no §12 de *Ser e tempo*, quando designa as estruturas *a priori* de ser-no-mundo. Diferenciando do ser-simplesmente-dado, o autor coloca que a estrutura ontológica existencial do *Dasein* é ser-no-mundo. Este ser-em que *só é no mundo*, sua habitação, condição essencial de seu ser. Ser-no-mundo é a condição apriorística deste ser que, junto aos seres-simplesmente-dados e outros seres-no-mundo, sempre se encontra: ek-stática. Logo, a proposição de um enunicado “sobre” esta “relação” obscurece a condição essencial de “*hermeneuîn*” que este ser-em sempre é. Esta condição essencial é interpretar os entes que, desde já, estão sempre junto a ele no mundo circundante.

A filosofia moderna tecerá uma operação ôntica positiva desta estrutura ao colocar o conhecimento na estrutura epistemológica da relação de um objeto para um sujeito.

Kant definiria, assim, sua filosofia crítica como uma filosofia transcendental na *Crítica da Razão Pura* (1781). A razão é pura porque não é empírica, o conhecimento não pode ser acessado apenas de forma imediata nos objetos sem passar por uma operação mental. Porém, diferente dos empiristas como Locke e Hume, esta operação mental só se dá porque há estruturas que permitem a possibilidade deste conhecimento: o espaço e o tempo.

Logo, a filosofia transcendental kantiana é negativa, ela não propõe e, sim, justifica os limites do conhecimento humano. “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, [1787 – B 25] 2001, p. 53).

O espaço, desta forma, como uma intuição pura se encontra representado externamente, permite a representação externa dos fenômenos, determina sua forma; o tempo, por sua vez, através da sucessão, seria intuído através de sua representação interna. Estas estruturas que formam a Estética transcendental que justificam o fato da impossibilidade do conhecimento da *coisa em si*, logo, apenas do *fenômeno*, sendo por isso a filosofia transcendental ser a possibilidade dos conhecimentos sintéticos *a priori*.

Heidegger compreenderá o *a priori* kantiano como um horizonte de interpretação do sentido de ser. Este giro ontológico da leitura heideggeriana da *Crítica da Razão Pura* compreende o *a priori* como facticidade, logo, a transcendência é pensada em função de sua finitude.

Em *A essência do fundamento*, Heidegger justificará a transcendência como fundamento da diferença ontológica, o que fundamenta a existência se encontra no problema da transcendência, pois esta é “a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-“se”-no-espaço” (HEIDEGGER, [1929] 2008, p. 149).

A transcendência provoca esta inevitável utrapassagem do ser que somos com o mundo, nossa constituição ontológica como ser-no-mundo, nossa possibilidade de ser, aquilo para o qual somos projetados. Portanto, relendo Kant, Heidegger pensa a transcendência não como o encontro do sujeito com o objeto, mas como a própria estrutura do *Dasein* como ser-no-mundo.

O subjetivismo do sujeito, a objetualidade do objeto são derivações deste encontro primordial que sempre se dão nesta ultrapassagem transcendental e na qual o tempo, como processo intuitivo interno do ser que somos, se encontra de forma mais originário que o espaço.

As consequências desta leitura para a linguagem já se encontram em *Ser e tempo*, quando o caráter projetivo da constituição ontológica de ser-no-mundo e seu posicionamento perante uma posição prévia, um saber pré-predicativo instaurado na existência, se encontra como uma estrutura de interpretação apropriada pela compreensão que esta existência projetiva se condiciona no mundo.

Logo, o sentido, ou o encontro deste ser-no-mundo com o ente intramundando que também se “descobre”, permite a abertura para este compreender, desenvolvendo-se, no campo da linguagem, como o *enunciado* que se encontra em um modo derivado da compreensão, logo, do juízo e da validade e, por conseguinte, da própria noção de verdade.

A significância (*Bedeutsamkeit*) que já se encontra sempre em seu si-mesmo, desta forma, torna-se a “condição de possibilidade do *Dasein*” (Ibidem, §18, p. 138), é o que permite a interpretação, a palavra, a linguagem. Esta *fenomenologia do lógos* que encontra no ser-no-mundo o existencial do *Dasein* que sempre já provoca a significância, através da inevitabilidade da facticidade, tem na linguagem a referencialidade de um mundo compartilhado: abertura da compreensão no encontro de seres-no-mundo.

Ser-no-mundo é, por sua vez, sempre ser-com-os-outros, a linguagem se incrustrece como esta ponte que se dá no modo de ser da cotidianidade, um certo nivelamento de modos de ser do impessoal, que o ser-no-mundo decai no público (*Öffentlichkeit*), “primeira” interpretação do si-mesmo, o que encobre a abertura de mundo e na qual a linguagem em seu modo comunicativo terá prevalência.

Deste modo, importante se põe o §29, ao fincar nesta abertura essencial do *Dasein* a questão da disposição, do humor (*Stimmung*), pois este “se abre para si mesma *antes* de qualquer conhecimento e vontade e *para além* de seus alcances de abertura” (Ibidem, §29, p. 195). A disposição “abre” o *Dasein* em seu estar-lançado, é uma condição ontológica, não ôntica, como apenas seria um “estado de ânimo”. A disposição é uma das estruturas originárias que permite ao *Dasein* possibilitar a sua *compreensão*, ou seja, a possibilidade de sua própria existência, ao se ocupar (*Besorgen*) com o “mundo”, pre-ocupar-se (*Fürsorgen*) com os outros, ao cuidar-se (*Sorge*) de si.

A compreensão como instância originária é o que propriamente permite o poder-ser deste ser-no-mundo, é uma determinação positiva do *Dasein*, é o que propicia a abertura de mundo. Projeção, poder-ser, compreensão permitem que o *Dasein* possa se apropriar deste “saber pré-predicativo” interpretando sua existencialidade. A interpretação são as formas do poder-ser deste ser-no-mundo que é projetado, e por isso, possui, ontologicamente, a possibilidade da compreensão, de ser-com e ser a si mesmo, pois ser-em; é o “como” anterior ao enunciado, é a sua posição prévia (*Vorhabe*) que permite uma visão prévia (*Vorsicht*), como recorte da posição prévia de acordo com as possibilidades de interpretação, chegando a uma concepção prévia (*Vorgriff*), estruturando, desta forma, o *sentido* que a abertura do compreender se dá, originariamente, no ser-no-mundo.

Isto permite-nos ao conferir no §33 de *Ser e tempo*, *O enunciado como modo derivado da interpretação*, o entendimento do enunciado como *derivado* da interpretação deste compreender, fazendo com que voltemos ao intuito de *já* nos encontrarmos no *meio do ente* (daí sua transcendentalidade), logo com uma interpretação (*hermeneuein*) prévia, não-tematizada. Este enunciado do discurso enquanto compreensão, Heidegger significa como demonstração, predicação e comunicação. Demonstração como o *mostrar por e a partir de si mesmo*; predicação como o que *determina* o sujeito; comunicação como *declaração*.

Porém, pelo fato de já sermos-no-mundo quando nos atemos a tal, há uma mudança na *posição prévia*, no qual não o *lógos apophantikós* será resultado, mas as estruturas que permitem liberar uma interpretação prévia do ser-no-mundo:

Dessa maneira, o enunciado já não pode negar a sua proveniência ontológica de uma interpretação compreensiva. Chamamos de “como” hermenêutico-existencial o “como” originário da interpretação que compreende numa circunvisão (*hermeneia*), em contraste ao “como” apofântico do enunciado. (HEIDEGGER, [1927] 2015, p. 220).

Ou seja, o enunciado é um “sobre”, seu caráter demonstrativo se dá porque ele nivela a visão prévia originária a partir da determinação do ente que é simplesmente dado, diferente da circunvisão hermenêutica que parte da estrutura existencial da disposição e do compreender, concluindo que, inclusive, a intuição e o pensamento como derivados deste.

Isto posto, é possível tematizar, agora, a questão da linguagem, a partir do §34, *Dasein e fala. A linguagem*. Em conexão com a questão da *fala autêntica* do §7, aqui Heidegger coloca a fala como o que se mostra como a disposição desta compreensibilidade.

A possibilidade da fala traz consigo, originariamente, a possibilidade da escuta e do silêncio. Se este ser-no-mundo só é ser-com-os-outros, a escuta, necessariamente, desta maneira, se configura como uma disposição essencial deste ser. Apenas uma escuta autêntica permite uma fala autêntica. A escuta está, intrinsecamente, entrelaçada com a fala, são condições existenciais fundadas no compreender e é condição desta configuração de um habitar compartilhado de mundo, na qual a linguagem permite este encontro.

Conjuntamente, a questão do silêncio, tão primordial quanto a fala e a escuta, em *A essência da linguagem*, Heidegger coloca como próxima à “fala” do poeta, um certo tipo de “renúncia” que é uma re-anúnciação, e o que tornaria a “fala autêntica” seria uma saga do dizer (*Sage*), que nos ateremos mais detalhadamente posteriormente. O poeta *dignifica* a fala, nomeia as coisas, *dá* ser. Esta renúncia do silêncio não é uma perda, mas um reconhecimento da medida da palavra doadora, por isso “quando escutamos o poeta e pensamos a nosso modo o que diz a sua renúncia, já nos encontramos na vizinhança de poesia e pensamento, só que não de maneira a podermos fazer a experiência da vizinhança como tal. É preciso retornar para onde já estamos propriamente” (Ibidem, [1959] 2012, p. 148).

Não à toa que, voltando ao §34 de *Ser e Tempo*, acerca destas modulações da linguagem, se dê a primeira aparição da questão da poesia no pensamento do autor: “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode tornar-se a meta explícita da fala ‘poética’” (Ibidem, §34, p. 225).

A tarefa do pensamento torna-se, deste modo, neste caminho do pensamento heideggeriano, a investigação pelo modo de ser da linguagem. A investigação da linguagem quando não tornada como *falação* (*Das Geredete*), este resultado da não-apropriação originária do compreender, resultante do desenraizamento do *Dasein*, seu habitar de modo impróprio.

A poesia, por sua vez, ou melhor, a “fala poética”, seria o modo originário que este ser-no-mundo que fala pensa, apresenta, anuncia o ser.

### 3. A caminho da poesia

Nas conferências dos anos 30, A origem da obra de arte (1935) e Hölderlin e a essência da poesia (1936), a questão da linguagem torna-se, tematicamente mais explícita no pensamento heideggeriano, e a viragem (*Kehre*) no pensamento do autor se direciona para este *acontecer da verdade do ser* que a obra de arte e a linguagem poética clarificam.

A Estética, enquanto disciplina filosófica, cunhada no século XVIII como Ciência do Belo, segundo o autor, traria da Antiguidade, tanto uma exegese instrumentalista da Poética aristotélica quanto uma consolidação na análise estética do par *matéria-forma*, derivado do *eídos* platônico. Logo, são também um capítulo da História da Metafísica, a Estética, como disciplina da modernidade, está atrelada intrinsecamente à metafísica, reforçada pela experiência não-conceitual da satisfação universal e desinteressada do Belo na *Crítica do Juízo* de Kant; pela intuição intelectual e pela ideia estética do Gênio no Romantismo alemão; e pela arte como “aparição sensível da ideia” na Estética hegeliana.

Heidegger, por sua vez, pensa a arte “fora” do campo da Estética moderna, à *téchne* como uma instrumentalização da *poiesis*, logo *mímesis*, o autor pensa a *téchne* como o ato humano de se por a verdade (*alétheia*) em obra, fazendo aparecer o ser como ente, e a criação artística sendo, desta maneira, um deixar-ser. A verdade, então, como des-ocultamento do ser dos entes acontece na medida em que ela é “poética”.

A poesia, portanto, é o limiar da experiência pensante com a linguagem, a intersecção da linguagem com o pensamento, a irrupção do ser na língua. A língua é poesia (*Dichtung*) em seu estado originário, doação de ser, caráter não-mediatizável da diferença, o que está à distância entre o que é dito e a simples enunciação.

Na palestra *A linguagem*, de 1950, o autor nos diz: “Para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem, isto é, na *sua* fala e não na nossa” ([1950] 2012, p. 09). Morar na linguagem, habitá-la, con-vivê-la, não em seu modo de ser como fala cotidiana, sua *falação* (*das Geredete*) comunicadora, que “estabiliza” a linguagem, mas em seu dizer originário: a linguagem poética, a poesia.

Hölderlin, o poeta pensado na conferência “...*poeticamente o homem habita...*” (1951), a partir do poema “*No azul sereno floresce...*”, fará o autor refletir sobre as condições do habitar humano, não como construção edificadora, mas como “traço fundamental da presença humana” ([1951] 2001, p.167). Isto posto, o habitar está essencialmente se correspondendo com a linguagem, e é a linguagem poética, através de seu dizer originário, que nomeia as coisas do mundo, que “abre” a Terra, e o humano assim se estabelece. Por isso, “é a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário” (Idem, p.178).

A linguagem poética, portanto, é uma dimensão do *acontecer* da verdade; é a livre doação da criação do dizer originário que conjuga a instauração deste habitar. *A mais inocente das ocupações*, como nos diz um verso de Hölderlin: a poesia, é o que permite uma fundamentação do *Dasein* no mundo, pois “o poeta nomeia os deuses e todas as coisas naquilo que elas são” ([1936] 2013, p. 51), criando uma quadratura entre deuses, homens, céu e Terra, a qual a poesia é a medida. Sendo assim, para *habitar poeticamente* o mundo, é necessário um outro posicionamento do *Dasein* com a linguagem, uma necessidade de se *de-morar* na linguagem. Em Carta Sobre o Humanismo, Heidegger fala: “A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem” ([1946] 2008, p. 326).

A fundação do ser pela palavra: a poesia, faz o *Dasein* habitar de maneira mais própria o que a ele está destinado a ser. Poesia e pensamento são as dimensões da linguagem que mais originariamente habitamos, aberturas da morada do ser. Este habitar poeticamente o mundo estabelecerá um novo *ethos*, uma *ética do habitar* que, como resposta ao niilismo e à dominância da era da técnica, seria um outro princípio de pensar e de ser no mundo.

Poesia e pensamento se encontram e se afastam desde os princípios do pensamento ocidental; “ambos a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois “moram nas montanhas mais separadas” ([1955] 2006, p. 34). Mesmo separadas são dimensões da linguagem que desvelam o ser, ambas instâncias privilegiadas, porém apartadas pela metafísica ocidental, ordenadora da noção de enunciado apofântico.

No poema “Nona Elegia”, do livro “Elegias de Duíno”, o poeta alemão Rainer Maria Rilke (1875-1926) diz:

*“Talvez estejamos aqui para dizer: casa, ponte, fonte, porta, cântaro, janela, árvore de fruta – quando muito: coluna, torre... mas para dizer, entende, oh dizer o que as próprias coisas nunca pensaram ser no íntimo”*  
(RILKE, 2012, p. 165)

Rilke usa o verbo *sagen* como aquela ação humana que nomeia as coisas do mundo pela fala. Dizer poeticamente dá ser. Em “A essência da linguagem” (1957), Heidegger equipara: “Tanto a poesia como o pensamento movimentam-se no elemento do dizer” ([1957] 2012, p. 146). A fala, portanto, con-voca, pro-voca, e-voca: nomeia. A linguagem fala; fala porque escuta. Fala e escuta re-*colhem*-se na linguagem.

Desta forma, Heidegger pensará a *Sage* (saga do dizer) como a rasgadura que abre o vigor da linguagem, a fala que contém em si, ao mesmo tempo, o dito e o não-dito, próprio da linguagem poética. Na conferência “A caminho para a linguagem” (1959), o autor continuará repensando o caminho que a própria linguagem aponta: uma fala não mais *sobre* a linguagem, mas que portar-se *diante da*. A palavra (*Wort*) já é a resposta (*Antwort*). A linguagem comunicadora, informacional das estruturas da cotidianidade do *Dasein* em seu estado de queda, que vemos diagnosticada na Ontologia fundamental de *Ser e tempo*, abre-se agora, através da linguagem poética, como a sua própria *destinação*:

“Talvez possamos nos preparar um pouco para a transformação de nossa referência à linguagem. Talvez possa despertar a experiência de que: todo pensamento do sentido é poesia e toda poesia é, porém, pensamento. Ambos se pertencem mutuamente, a partir da saga do dizer que já consente o não dito quando pensar é agradecer” (2012, p. 215-216).

Na conferência “O que quer dizer pensar?”, proferida em 1952, o autor pensa o pensar (*Denken*) como memória (*Andenken*). *Mnemosine*, deusa que personifica a memória é a mãe das nove musas, como as da poesia, da dança e da música. Desta maneira, a memória – entendida como o *pensamento concentrado* – é o fundamento da poesia, é de onde esta se origina. “Por isso, o modo próprio de ser da poesia se funda no pensar” ([1952] 2001, p. 118).

Mais tardiamente, em uma palestra chamada “Uma palavra de agradecimento” (1969), o autor aproxima o pensar agora do agradecer (*Danken*). Este pensar originado da memória, que agora torna-se fala do agradecimento, tem na palavra poética a sua revelação. A poesia é uma *χαρις*, graça, benevolência, favor. O pensamento da poesia como *χαρις* é o poético propriamente dito.

Pensar. Habitar. Poetar. Memória. Silêncio. Agradecimento. Instâncias do acontecimento-apropriador, dos eventos (*Ereignis*) que provocam a diferença de tudo que é: acontecimento essencial da linguagem que une ser e tempo. “Nessa caminhada esse esforço faz claramente uma distinção entre “ser” como “ser dos entes”, e “ser” como “ser em seu próprio sentido”, isto é, em sua verdade: clareira (*Lichtung*)” (Ibidem, p. 88). Clareira que a poesia abre, pela qual poesia e pensamento *pensam* e se aproximam. Poesia e pensamento *habitam* a linguagem, neles o homem participa, se reconhece, se interroga, se espanta.

Mesmo com tantas questões ainda a investigar, a poesia se põe, sobretudo como este resguardo da possibilidade da clareira. A serenidade da esperança de uma outra relação entre ser e ente.

Como nos diz a poeta brasileira da epígrafe, Orides Fontela, agora no poema Alba: “Abrir os olhos/ Abri-los/ como da primeira vez/ e a primeira vez/ é sempre” (FONTELA, 2015, p. 167).

**Referências bibliográficas:**

- FERNANDES, Marcos Aurélio. *À Clareira do Ser: Da Fenomenologia de Intencionalidade à Abertura da Existência*. Teresópolis, RJ: Daimon Editora Ltda, 2011.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*; tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão; 5ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1781] 2001.
- FONTELA, Orides. *Poesia completa*; organização de Luis Dolhnikoff. São Paulo: Hedra, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*; tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, [1959] 2012.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*; tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, [1954] 2001.
- \_\_\_\_\_. *Explicações da poesia de Hölderlin*; tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora UNB, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Marcas do Caminho*; tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, [1967] 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*; tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, [1927] 2015.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- RILKE, Rainer M. *Poemas*; tradução José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

## Hans Jonas, cosmologia e criação

Lilian Simone Godoy Fonseca<sup>1</sup>

### Introdução

Em 2016, por ocasião do *II Seminário Hans Jonas*, realizado pelo PPG em Filosofia da UFRJ, graças ao empenho e diligente organização de nossa colega Sarah Moura, tive a oportunidade de apresentar as duas primeiras partes do instigante texto jonasiano intitulado *Matéria, espírito e criação* (MEC), traduzido pelo colega Wendell Lopes. Faltava, portanto, abordar a terceira e mais densa parte da obra, que foca, especificamente, o tema da *criação*.

Destarte, trata-se agora de enfrentar o desafio de expor, ao menos em linhas gerais, a reflexão que Jonas ali propõe acerca do mais antigo problema filosófico, teológico e científico, concernente ao surgimento do mundo.

Embora seja um escrito relativamente curto, sua extrema densidade exige uma minuciosa exegese, algo que, infelizmente, não seria possível no breve espaço deste texto. Por esse motivo, a opção feita foi, aqui, apresentar a estrutura geral da terceira parte do MEC, focalizando os principais argumentos de cada capítulo<sup>2</sup> e, nas considerações finais, avaliar *se e em que medida* a formulação jonasiana responde satisfatoriamente a essa originária indagação.

### A concepção jonasiana de criação no MEC

Para organizar a exposição, os 10 capítulos da terceira parte do MEC serão divididos em três seções principais: 1.1 Propedêutica, 1.2. Problemática<sup>3</sup> e 1.3. Propositiva. A primeira, a Propedêutica, contém os capítulos de 7 a 9; a segunda e mais longa, a Problemática, os capítulos 10 a 14 e a terceira e mais importante, Propositiva, os capítulos 15 e 16.<sup>4</sup>

### Propedêutica

Tem início com o Capítulo 7, intitulado “O caráter especulativo das próximas reflexões” (pp. 39-40), em que Jonas, levando em conta as discussões apresentadas nas partes anteriores do MEC, diz considerar como um *dado cósmico* a existência da interioridade no mundo e, com ela, o que ele classifica de *atos antrópicos*, a saber: a razão, a liberdade<sup>5</sup> e a

1 . Professora da UFVJM. Pesquisadora do NEPC/UFMG.

2 . Inicialmente, seria inserido um segundo momento, para discutir se Jonas pode ser considerado um anti-evolucionista. Mas, devido ao limite estabelecido, optou-se por adiar essa discussão para outro momento.

3 . Problemática: *substantivo feminino* – Natureza dos problemas que um filósofo põe a si próprio: ‘A problemática kantiana. In *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/problem%C3%A1tica> [consultado em 20-10-2018].

4 . Deixaremos de fora os Capítulos 17 e 18, que apresentam duas reflexões adicionais: 17. “A filosofia pode ser especulativa?” (pp. 69-71) e o 18 “Que importância tem saber se há vida inteligente em outro lugar do universo” (pp. 73-76).

5 . Trata-se, aqui, da liberdade na esfera propriamente humana e não a liberdade que se já manifesta na atividade do



transcendência que, segundo pensa, se tornam “temas obrigatórios de toda cosmologia”. Isso porque, por existirem, revelam um “universo que as torna possíveis”, levantando a questão sobre “sua causa primeira”. Assim, chegamos ao tema da *criação*, propriamente dito, razão pela qual Jonas admite a transposição da fronteira *dos dados cosmológicos* em direção à *conjectura cosmogônica*, cujo caráter especulativo é inevitável.

No Capítulo 8, intitulado “A pergunta pela causa primeira do Espírito: Pode ter sido menos que o Espírito?” (pp. 41-44), Jonas reconhece a dificuldade de responder a tal questão, sobretudo, porque o que ele visa é a *causa primeira* e não as *causas secundárias* presentes, por exemplo, na ontogênese e filogênese humanas, detectadas na formação do cérebro do embrião e que, a partir das informações genéticas e suas bases físico-químicas, sem qualquer ingerência do espírito, fornecem as condições materiais para o “futuro portador físico de um espírito”. (p. 41) Ele ressalta que, partindo desse

*testemunho antrópico, como parte do fato cósmico – a autoexperiência do espírito [feita por cada um de nós] (...) e especialmente seu alcance do transcendente pelo pensar – nos conduz (...) ao postulado de algo espiritual, pensante, transcendente, supratemporal na origem das coisas, como causa primeira, se apenas existiu uma; ou como cocausa, se existiram mais de uma. (p. 43)*

Desse modo, Jonas chega ao transcendente por algo que nos é imanente, a nossa *autoexperiência do espírito*, que nada mais é do que nossa própria capacidade de pensar, e que *nos conduz ao postulado de algo espiritual, pensante, mas transcendente e supratemporal, na origem das coisas, como causa primeira*. Assim, Jonas não parte de um ‘postulado’ da razão, mas, da evidência empírica de nosso próprio pensar, e chega ao postulado de uma *res cogitans transcendente e causa primeira de tudo*, como quase um “cogito ergo ‘es’”... “Penso, logo és/existes.”<sup>6</sup>

Jonas pede que o acompanhemos em sua especulação, que começará por um exame (nos capítulos 10 a 14) dos principais pensadores que, desde a modernidade, buscaram respostas para tal questão: Descartes, Spinoza, Hegel. Entretanto, ele se desculpa por sua “extravagância metafísica”, atitude interdita por Kant e tão seriamente estimada pela filosofia analítica.

Todavia, antes de iniciar sua apreciação das demais concepções, no Capítulo 9, intitulado, “Sobre a objeção ao antropomorfismo”, (pp. 45-46), Jonas avalia a recorrente crítica de que se servir do ‘testemunho antrópico’ é um reforço ‘à vaidade humana’, pois, considerar ‘um pensar, querer e julgar divinos’ *não seria* um indício de que “estariamos criando uma divindade à nossa própria imagem?” (p. 45) Sem ocultar certo sarcasmo, ele pergunta, então, se deveríamos partir, de ‘búfalos e coruja, de cobras e macacos’ para fazer tal reflexão. E admite que “o antropomorfismo próprio à conclusão a que chegamos, quando pensamos sobre Deus, é tão legítimo quanto inevitável”. (Ibidem.) Ele, assim, reconhece que o ponto de partida é o ‘testemunho antrópico’, por ser o único exemplo conhecido da manifestação concreta do espírito no mundo. Mas, isso nada tem a ver com uma atitude vaidosa e arrogante em defesa da superioridade humana, pois, como ele ressalta, isso está muito longe de ser verdade. E, de fato, a lastimável história da humanidade não nos permite tal ilusória presunção.

---

metabolismo, como Jonas apresenta no escrito *Evolução e liberdade*.

6 . Diferentemente do célebre argumento de Santo Anselmo, *aqui, não se trata de partir do conteúdo do pensamento para atestar a existência de Deus, mas, de tomar nosso próprio ato de pensar como evidência de que um ser pensante nos antecede.*

## Problemática

Passamos à exposição da etapa Problemática, com o capítulo 10 intitulado “A mera compatibilidade entre matéria e espírito – O dualismo de Descartes e seu fracasso ante o fenômeno da evolução” (pp. 47-49). Jonas começa sua argumentação retomando uma conclusão extraída da primeira parte do MEC, vale lembrar: “o fato de a matéria primordial ser dotada da possibilidade do espírito” e questiona: como tal fato deve ser compreendido? Segundo pensa, a ‘mínima resposta’ possível a tal questão é a de que: “a matéria *permite* o surgimento e, depois, também o agir do espírito em seu meio” (p. 47), a ele abrindo caminho, no momento oportuno.

Em termos ‘criacionistas’: “no princípio, a causa espiritual ou ‘coausa’ criou uma matéria universal com características e leis tais que, desse modo, estava em condições de dar lugar à coexistência do espírito.” (Ibidem.) O que ele considera como uma explicação meramente negativa, por indicar que não haveria um impedimento a tal compatibilidade. Assim sendo, a causa de tal abertura “seria o próprio substrato material do mundo, agora, a causa de sua ocupação por espíritos finitos, entretanto, só poderia ser o resultado da atuação externa do espírito.” (pp. 47-48) Explicação que, conforme entende, seria plenamente compatível com o dualismo cartesiano, uma vez que pressupõe “duas substâncias entranhas entre si, a matéria, que nada mais é do que extensão, e o espírito, que não é senão pensamento.” (p. 48)

Tal suposição seria inteiramente aceitável **se** o ser humano tivesse surgido repentinamente no mundo. Mas, desde a “descoberta factual da evolução” (Ibidem), tal explicação não se sustenta, pois, nos diz Jonas: “se o vir-a-ser do homem e, do mesmo modo, do espírito, estende-se durante tempos e estágios biológicos, então, segundo nossa hipótese mínima, a intervenção divina também teria que [ser] tê-la feito.” (Ibidem.)

Tal pressuposição é descartada, pois, implicaria uma “intervenção contínua” da divindade no mundo. Jonas considera mais plausível, a conjectura de que **“o fundamento primeiro de todas as coisas (...) deve ter dotado a matéria primordial, no começo de sua existência temporal, com algo *mais*<sup>7</sup> que a mera e neutra compatibilidade com o espírito (...) [possibilitando] de algum modo uma relação mais íntima entre exterior e interior (...) do que aquela que o dualismo supõe.”** (p. 49. Grifos nossos.)

Acima, vê-se que Jonas se serve da teoria da evolução para refutar a concepção criacionista tradicional, mas também, o dualismo cartesiano. Cabe antecipar que isso não significa que ele endosse prontamente o darwinismo, sem considerar suas limitações filosóficas.<sup>8</sup>

Continuando a exposição da etapa Problemática, no capítulo 11 intitulado “A coincidência total entre matéria e espírito – O paralelismo psicofísico de Spinoza e seu fracasso ante a realidade cósmica do Espírito” (pp. 51-53), Jonas avalia a tentativa de Spinoza de superar o dualismo cartesiano, demonstrando “a relação mais íntima entre interior e exterior”, por meio de seu paralelismo psicofísico (p. 51). Contudo, na visão jonasiana, Spinoza cai no extremo oposto: “O Ser como um todo é, em sua essência e em qualquer momento, as duas coisas simultaneamente: extensão e pensamento, matéria e espírito, natureza e ideia de si mesmo”. (Ibidem.) Jonas considera que tal concepção

7 . Mais à frente, veremos o que Jonas entende por esse “algo mais”.

8 .Essa questão seria discutida na segunda parte de nossa exposição que foi retirada, mas, ela será oportunamente retomada, na exposição dos principais elementos do texto “Aspectos filosóficos do darwinismo” (Ensaio II do *Fenômeno da vida* – versão francesa - pp. 51-68)

não se sustenta no confronto com a realidade, pois, nela não há espaço para os opostos como: começo e fim, sucesso e fracasso, melhor e pior, bem e mal, que se manifestam no particular, mas não no universal, onde só cabe a perfeição, incompatível com o acaso e, por consequência, com a liberdade que, nesse contexto, não passa de uma ilusão.

Cabe assinalar que se Jonas criticou o dualismo cartesiano por conceber a *res extensa* e a *res cogitans*, a matéria e o espírito, como duas substâncias incompatíveis, agora, critica Spinoza por, com seu monismo *radical*, torná-las *indistintas e indissociáveis*.

Assim, o espírito é tão determinado quanto seu exato correlato: a ‘natureza corporal’. E, nessa indistinção, o tempo, paradoxalmente, nada mais é do que o meio onde se desenvolve incessantemente a *necessidade eterna e atemporal*, eliminando, portanto, toda possibilidade do devir.

Esse é, segundo Jonas, o ponto em que fracassa o projeto spinozano que, ao sustentar a eternidade, reedita a polêmica medieval entre aristotélicos e criacionistas. Os primeiros defendendo a concepção de “uma multiplicidade de espécies prontas e distintas, existentes desde sempre” (p. 53) contra os demais que defendiam a doutrina bíblica. Ambos, porém, foram refutados pela ciência natural moderna, [tanto pela ideia da evolução (já mencionada) quanto pela explicação da “explosão primordial”].

Jonas, porém, se pauta pelo conhecimento empírico do “tardio e precário (...) vir-a-ser do espírito (...) e [do] lento e tortuoso vir-a-ser da vida (...) uma exceção local em um imenso universo (...) vazio, sem vida e sem espírito.” (Ibidem.) Razão pela qual defende a necessidade de, à questão cosmogônica, se associar dois relevantes “conhecimentos cosmológicos” 1) do começo do mundo e 2) do tardio e raro advento do espírito no universo. (Ibidem.)

Por esse motivo, no Capítulo 12, Jonas propõe uma revisão do problema, isto é, um “Reajustamento da questão cosmogônica a partir da correção dos dados da cosmologia” (pp. 55-56). **Seu ponto de partida é: admitindo que a causa primordial do espírito seja o próprio espírito que, todavia, se abstém de qualquer intervenção posterior no curso do mundo, surge a questão: “como ele confiou a causa do espírito à matéria universal inicialmente sem espírito?”** A primeira hipótese mencionada é a do *logos cosmogônico*<sup>9</sup> (analisada por Jonas no primeiro capítulo do MEC), refutada pelo argumento de que o espírito não poderia ter-se incorporado em tal *logos* (entendido como um conjunto de informação, como a base de dados de um programa, presente na matéria primordial) porque o caos carece da estabilidade e articulação necessárias para ser portador de tal informação (enquanto um conjunto organizado de dados).

Jonas contrapõe a essa, **a sua hipótese de um *eros cosmogônico***<sup>10</sup> que ele apresentou no Capítulo 4 **como “uma tendência (...) um anseio, que se aproveita da oportunidade de uma causalidade do mundo e logo a leva adiante”** (p.24) e aqui é exposto **“como aptidão original da matéria para a possibilidade (...) do espírito.”** (p. 55)<sup>11</sup> Já que “tudo o mais ficou entregue à dinâmica interna da matéria” (ibidem) e foi tomado como objeto das ciências naturais. A questão é, portanto, que dinâmica seria essa “para que o plano do *logos* universal, a seu modo não planejado, ainda viesse a se realizar?” (p. 56) Jonas sugere

9 . Conceito atribuído a seu amigo Max Himmelheber, no texto sobre o *cosmos* enviado a Jonas para sua apreciação, cuja resposta resultou na escrita da obra *Matéria, espírito e criação* (1988).

10 . Eis o ‘algo mais’ mencionado acima (ver nota 7).

11 , Que no texto apresentado no *II Seminário Hans Jonas* (PPGFil UFRJ - 2016) foi identificado a uma espécie de *impulso* ou *pulsão*.

que “Devemos levar em consideração que tudo começou com aquilo que é totalmente diferente do espírito, de seu polo extremamente oposto, por assim dizer.” (Ibidem.) Vale dizer: a matéria. E se tudo começou com ela, significa que a ‘criação’, segundo Jonas, não teria sido *ex nihilo*.

No Capítulo 13, intitulado “O início do mundo como autoalienação do Espírito primordial” – O que há de V e F na dialética de Hegel (pp. 57-59), Jonas analisa a tese hegeliana segundo a qual “o acontecer do mundo se inicia com a mais extrema autoalinhamento do espírito e reclama precisamente desta ‘antitética lei do acontecer subsequente’, o princípio do vir-a-ser do espírito que se recupera no mundo: a dialética universal de Hegel, que sempre repetidamente através de tese, antítese e síntese, **progride necessária e poderosamente.**” (p. 57 Grifos nossos).

Todavia, Jonas defende que neguemos “toda a edificante ideia de uma legalidade inteligível de *um único* processo global, cujo sucesso está assegurado desde o início”. (Ibidem.) Pois, Hegel tinha ainda pouco conhecimento sobre a

*imensidão do universo no espaço e no tempo (...) [e desconhecia] o passado terreno, antes dos seres humanos, e cósmico, antes da vida (...). [Por isso, a] recente e localmente infinitesimal aparição última do espírito do universo (...) [não pode ser explicada pela] marcha magistral da razão de uma parte a outra do mundo. (p. 58)*

Sobretudo, porque, ao fazermos uma análise crítica da história humana, nos deparamos com eventos , como o de Auschwitz, que não podem ser atribuídos “a uma providência onipotente ou uma necessidade dialeticamente sábia” (p.59). Somos nós, afirma Jonas, que “infligimos isto à deidade (...) sobre nós tal ignomínia pesa e somos nós que devemos<sup>12</sup> também limpar a vergonha de nossos rostos desfigurados, e até mesmo do rosto de Deus. [Jonas é, então, veemente:] Não me venham aqui falar da astúcia da razão.” (Ibidem.)

Para finalizar a exposição da etapa “Problemática”, veremos que no capítulo 14, intitulado “A fragilidade de toda Metafísica do sucesso – O desconhecimento do risco divino na criação” (pp. 61-62), Jonas menciona outras concepções que, assim como a dialética de Hegel<sup>13</sup>, apresentam uma visão otimista da (processual) manifestação do ser, entre as quais ele menciona: a “doutrina de uma espiritualização progressiva do universo até um ômega pan-mental” de Teilhard de Chardin, a “perfeição estático-permanente, como o *deus sive natura* de Spinoza, ou o *logos* universal dos estoicos, ou o universo teleológico de Aristóteles, (...) [ou mesmo a] dinâmica escatológico-perfectível, como em Hegel” (p. 61) que por seu “aspecto dinâmico”, e sua opção pelo vir-a-ser, “revela-se como um moderno entre os metafísicos [aproximando-se de] pensadores processuais como Leibniz e Whitehead.” (Ibidem.)

Jonas adverte que tais concepções apontadas como “benevolentes e otimistas se chocam (...) com os dados cosmológicos e antropológicos” (ibidem), que não podemos simplesmente ignorar. Por isso, entende que uma metafísica, que faça justiça à realidade, “deve deixar espaço ao que é cego, desordenado, acidental, incalculável e extremamente arriscado na aventura do mundo”. (p. 62) Ou seja, ao imponderável *risco* que significou o

12 . Essa seria um das faces de ‘nossa responsabilidade cósmica’ (PR, 196), que Jonas apresenta melhor no seu notável texto “O conceito de Deus após Auschwitz” (1988), publicado no mesmo ano que o *Matéria, espírito e criação*.

13 . Que ele elogia como “essa genial alternativa à teleologia aristotélica”. (p. 61)

próprio ato da criação. Isso explica porque seu ponto de partida foi o evento de Auschwitz, ao qual ele atribui um significado, especialmente, teológico. E embora admita que, assim como as demais, sua proposta tem um teor ficcional, busca diferenciá-la ancorando-a sobre os “dados factuais do mundo”. (Ibidem.)

### Propositiva

É o que ele apresenta, portanto no Capítulo 15, o primeiro da seção Propositiva, intitulado, precisamente, “Conjectura cosmogônica alternativa – A renúncia de poder<sup>14</sup> por parte de Deus em favor da autonomia cósmica e suas oportunidades” (pp. 63-66), subdividido em 4 tópicos (a-d), que serão brevemente apresentados, a seguir.

a) Para começar, Jonas declara, referindo-se a Hegel, que “a inicial autoalienação do espírito foi algo bem mais grave do que o intrépido profeta da razão estava disposto a admitir.” (p. 63) Pois, o espírito se abandonou e a seu destino no “turbilhão que se exteriorizou na explosão e, portanto, às meras oportunidades das *possibilidades* contidas nele sob as condições do espaço e do tempo.” (Ibidem.)

Não se sabe porque ele teria se lançado nessa arriscada aventura, mas a hipótese jonasiana é a de que o espírito somente pode experimentar suas múltiplas possibilidades na dimensão onde impera a finitude, o acaso, o imprevisível e que - talvez, por isso -, assim, ele o quis. Mas, a um alto custo à deidade: a renúncia a seu poder.<sup>15</sup> Assim, a partir daí, tudo se deu na pura imanência,

*sem qualquer outra ingerência da transcendência, e a criação não tinha poder algum para por si mesma produzir antíteses, tendo antes que marchar seu longo caminho através do espaço e do tempo, submetida a transformações graduais e cumulativas que permitiriam a emergência e consolidação da lei da natureza, sua casualidade externa e a própria dotação interior. (Ibidem.)*

Esse trecho é importante, pois, indica que a conjectura de Jonas propõe uma aproximação entre a abordagem cosmogônica da “autoalienação do espírito” (em favor da criação) e teológica, da renúncia a seu poder (em favor da liberdade do homem) e das explicações da ciência moderna (Física: *Big bang* e Biologia: evolução).

b) Em segundo lugar, Jonas confronta o que ele chama de “argumento quantitativo”, que desqualifica a importância do espírito e, por extensão, a nossa, propondo uma “comparação entre a imensidão de um universo morto e a pequenez da vida e do espírito dentro dele” (p. 64), mostrando que, paradoxalmente, tal argumento pode ser convertido numa explicação. Pois, somente um “universo colossal” do ponto de vista espaço-temporal, em que apenas as probabilidades atuam sem qualquer ingerência divina, possibilitaria, em algum momento e lugar, a emergência do espírito. E, se essa fosse a vontade do Criador, assim como a “autoexperiência do espírito em sua finitude (...), Ele tinha [mesmo] que criar um universo [assim tão] colossal e deixar o finito seguir seu próprio curso.” (Ibidem.)

c) Num terceiro momento, Jonas, considerando que “o espírito se ergue da vida orgânica e só pode existir tendo ela como seu suporte”, pretende, então, rever uma

14 . Cabe assinalar que se Nietzsche reconhece o papel criador da *vontade de poder* (*Der Wille zur Macht*), (criação no duplo sentido estético e ético), aqui, Jonas identifica a criação (cosmológica) à renúncia de poder (*Verzicht auf die Macht*) atribuída ao Espírito originário. “Nietzsche: *vontade de poder* e criação”.

Disponível em [http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0710411\\_11\\_cap\\_03.pdf](http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0710411_11_cap_03.pdf) Acesso em 22/10/2018.

15 . Tese também apresentada em *O conceito de Deus após Auschwitz* (1988).

afirmação feita anteriormente<sup>16</sup> “de que o sentir, na alma animal, deve ser considerado (...) como totalmente imanente à matéria, enquanto, o pensar do espírito só poderia ser explicado através do recurso ao transcendente, tendo o próprio espírito como sua primeira causa criadora.” (Ibidem.) Ele reconsidera, por admitir que eles não podem ser compreendidos, assim, “tão completamente heterogêneos”. (Ibidem.) Pois, o sentir, em sua máxima opacidade e o mais claro pensar têm em comum a subjetividade e, por isso, a emergência da interioridade e todo seu evoluir animal deveriam ser vistos como abertura para o surgimento do espírito. Jonas pondera, ainda, que

*se o fundamento criador universal quis o espírito, ele também tinha que querer a vida, tal como se encontra no belo atributo de Deus, que nós judeus (...) recitamos em nossas preces: rozej bachajim, ‘Aquele que quer a vida’ – não apenas ‘o Deus vivo’, mas também ‘o Deus que quer a vida’ – tanto pela vida em si mesma como também, através da alma, enquanto berço do espírito.* (Ibidem.)

Ele defende, portanto, que, apesar das atrocidades que podem ocorrer, pode-se, ainda, falar do *caráter sagrado da vida*, assim como *do espírito*.

d) Por fim, em quarto lugar, alcançamos “a nós mesmos, os únicos portadores do espírito que conhecemos”, enquanto “seres capazes de conhecimento reflexivo e (...) de atividade autônoma no mundo”<sup>17</sup> (p. 65). Sobre a qual Jonas afirma que, “de nossa hipótese cosmogônica, que se impôs a nós a partir dos dados cosmológicos (...) segue-se o fato de que o destino da aventura divina foi colocado em nossas volúveis mãos, neste cantinho terreno do universo, e que a responsabilidade por ela repousa sobre nossos ombros.” (Ibidem.)

Tal dever, embora exista desde sempre, torna-se, agora, mais “urgente e concreto com o crescimento do poder humano resultante da tecnologia, que coloca em perigo toda a morada da vida aqui na terra.” (Ibidem.) Por isso, devemos, então, “proteger de nós mesmos a deidade, em si mesma impotente, bem como a própria causa divina no mundo, (...) que foi posta em perigo por nós.” (pp. 65-66) Jonas esclarece que tal dever decorre do poder que, conscientemente, temos e cuja dimensão é cósmica<sup>18</sup>, pois o que está em jogo é o próprio “experimento cósmico, o qual podemos deixar que se frustre conosco e se arruine em nós.” (p. 66)

Antes de passarmos as considerações finais, vamos ao Capítulo 16, segundo e último dessa etapa Propositiva, em cujo título Jonas propõe “Que devemos ajudar a Deus<sup>19</sup> – [expondo] O testemunho de Etty Hillesum” (pp. 67-68) e inicia apresentando a consequência prática (Ética e teológica) de sua conjectura. Ele esclarece que foi a partir da tragédia de Auschwitz, que ele formulou sua concepção - possivelmente vista como “herética” pelas abordagens religiosas -, de que Deus, por abrir mão de sua potência, “não pode nos ajudar, mas nós é que devemos ajudá-lo”. (p. 67)

Jonas vê sua posição validada pelo testemunho retirado dos diários de Etty Hillesum, uma jovem judia holandesa que, em 1942, voluntariamente, se entregou aos nazistas, que a levaram para o campo de concentração de Westerbork, para ali ajudar e compartilhar o destino de seu povo. Em 1943, ela foi morta em uma câmara de gás em Auschwitz. Toda essa experiência foi registrada em diários, e dentre os trechos citados por Jonas, cabe

16 . No texto “Mover-se e sentir: sobre a alma animal”. (Ensaio II do *Fenômeno da vida* – versão francesa - pp. 111-118)

17 . E que, graças ao nosso crescente conhecimento, está cada vez mais poderosa.

18 . Daí, também, a dimensão cósmica de nossa responsabilidade, mencionada acima (Nota 12).

19 . Em latim: *auxilium Dei*.

destacar os seguintes: “[...] E se Deus não mais me ajudar, então devo ajudar a Deus [...] esforçar-me-ei sempre em ajudar a Deus o quanto me for possível [...]”. (Ibidem.) “E a cada batida do meu coração torna-se mais claro que o Senhor não pode nos ajudar, mas nós é que temos que ajudar o Senhor e, assim, defender sua morada em nós até o fim.” (p. 68)

Jonas, não querendo encerrar sua reflexão com essa comovente demonstração de humildade e fé, propõe ainda duas reflexões adicionais, já mencionadas acima, cabe lembrar, a primeira exposta no capítulo 17 “A filosofia pode ser especulativa?” (pp. 69-71) e a segunda no capítulo 18 “Que importância tem saber se há vida inteligente em outro lugar do universo?” (pp. 73-76), que deixaremos de fora por extrapolarem o tema aqui abordado. Faremos, a seguir, nossas considerações finais avaliando em que medida essa formulação jonasiana consegue dar uma resposta satisfatória à originária indagação sobre a origem do mundo.

### Considerações finais:

Vimos que Jonas responde a questão referente à origem do *cosmos* integrando os conhecimentos cosmológicos (*big bang* e evolução) às evidências empíricas de que houve um começo (1) e de que o espírito é ocorrência particular e rara no universo (2), propondo sua própria conjectura cosmogônica.

À hipótese do *logos cosmogônico*, de Max Himmelheber (discutida no Capítulo 1, pp. 13 e 14), ele opõe sua própria hipótese, do *eros cosmogônico*, como o “algo a mais” ou a aptidão (tendência ou potência) original da matéria para a possibilidade do espírito, que, a partir de então, prosseguiu, “sem qualquer ingerência da transcendência”, seu longo caminho, de “transformações graduais e cumulativas”, em direção à máxima emergência da interioridade, da liberdade e da autoconsciência. Algo que só foi possível graças à espontânea renúncia de poder feita pela divindade.

Nesse sentido, cabe assinalar, que o espírito criador de Jonas não é onipotente, interveniente, castrador, sufocante ou asfixiante, pois, Ele se retrai para dar espaço à liberdade, que se manifestará, plenamente, na dimensão do homem.

Assim, Ele próprio se abandona ao contingente, ao acaso, ao “fluxo das possibilidades” e renuncia ao seu poder para abrir espaço para a liberdade humana. Mas, em contrapartida, confere ao homem a responsabilidade e, paradoxalmente, se fez mais livre também, justamente, ao delegar ao homem a responsabilidade cósmica: por nós mesmos, pelo Mundo e pelo próprio Deus.

Como arremate a toda a reflexão apresentada no MEC, poderíamos propor uma síntese recorrendo à teoria das quatro causas de Aristóteles; assim, teríamos: como causa material a *matéria* (resultante do *big bang*), como causa formal, o *espírito* (latente já na matéria), como causa eficiente o ato mesmo da criação, que Hegel descreveu como autoalienação do Espírito, ao que Jonas acrescentou a renúncia de poder ou *autocontração* do Espírito. Coloca-se, assim, a questão: haverá uma causa final, ou um *télos* a todo esse processo?

Vimos que Jonas critica o *télos* hegeliano do progresso **poderosamente necessário, contudo, o *télos* jonasiano pode ser a própria emergência do mundo e do espírito, com todo o risco implicado nessa audaciosa aventura que possibilitou a emergência da vida.**

Assim, a “criação” em Jonas é um evento decorrente da explosão primordial que liberou a matéria, que já continha em si a potencialidade do espírito, que não apenas

se “autoalienou” na contingência do mundo, mas contraiu o seu poder para dar lugar à liberdade plena no homem. A partir daí, a transcendência se retirou e o curso evolutivo se deu na mais pura imanência.

Cabe indagar se tal conjectura, embora - como ele próprio admitiu - seja mais uma ficção, pode ao menos ser considerada verossímil e coerente. Por tudo que foi apresentado, julgamos que sim. De qualquer modo, é preciso reconhecer que se trata de uma bela e coesa narrativa que, inclusive, acarreta importantes consequências éticas para nós: a responsabilidade cósmica por nós mesmos, pelo Mundo e pelo próprio Deus e que, com ela, Jonas consegue superar **alguns dualismos, até então incontornáveis: entre cosmogonia e cosmologia, especulação e empiria, entre criação e evolução.** Feito que, até onde se sabe, poucos tentaram, mas sem o mesmo êxito aqui alcançado.



**Referências bibliográficas:**

JONAS, Hans. *Matéria, Espírito e Criação* – dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas. (1988) Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes. 2010. 76p.

JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz* – Uma voz judia. (1988). Trad. Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo: Paulus, 2016. 36p.

JONAS, Hans. *Le Principe Responsabilité*. Trad. Jean Greisch. Paris: Flammarion, 1990, 470p.

JONAS, Hans. *Le Phénomène de la Vie* – Vers une biologie philosophique. Traduit de l'anglais par Danielle Lories. Bruxelles: De Boeck Université, 2001, 288p.

JONAS, Hans. *Évolution et Liberté*. Paris: Payot & Rivages, 2004, 261 p.

Sites consultados:

*Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/problem%C3%A1tica> [consultado em 20-10-2018].

“Nietsche: *vontade de poder e criação*”. [http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0710411\\_11\\_cap\\_03.pdf](http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0710411_11_cap_03.pdf) [Acesso em 22/10/2018].

## A arte como caminho para o desvelamento do ser em Martin Heidegger

Luan Alves dos Santos Ribeiro<sup>1</sup>

Heidegger nos aponta para um esquecimento fundamental na história do pensamento. De forma que tal pensamento que esquece, esquece do que esqueceu, tornando-se esquecimento do esquecimento. O esquecido é o ser e quem esquece é a metafísica a qual o pensador concebe como sendo a própria filosofia de seus desdobramentos gregos até Nietzsche. A arte, por sua vez, é apontada em seu pensamento quando vista mais originariamente, isto é, à luz de seu próprio e peculiar modo de ser, como um lugar privilegiado para pensar esse esquecido, sendo local (*Ort*) da vizinhança entre ser e homem.

Segundo Heidegger a metafísica confundiu o ser com o subsistente, com o que está presente, com aquilo acerca do qual podemos dizer “é”, isto é, com o ente - pensemos numa pedra, numa árvore, numa cadeira ou num homem e em tudo o mais que podemos tematizar como sendo entes – sendo a história desse esquecimento. Porém, a afirmação de que o ser não pode ser adequadamente concebido como um subsistente permanece um princípio fundamental e inalienável no pensamento de Heidegger, já que o ser não pode ser encerrado no ente. O ser, pelo contrário, ao deixar os entes esconde-se a si mesmo, de forma que paradoxalmente só podemos nos perguntar pelo ser através dos entes.

Podemos ler em um de seus seminários: “ser não é algo real que se possa encontrar numa mesa, mesmo que se a desmonte em suas inúmeras partes” (HEIDEGGER, 2001, p.34). O ser, não se encerrando nos limites conceituais, é concebido no ensaio sobre a origem da obra de arte, não como um ente, mas como aquele que ao deixar os entes em liberdade, retrai a si mesmo se escondendo. Logo, não podemos dizer o que o ser é, mas como ele nos aparece na perspectiva de sua própria dinâmica. Segundo Penzo:

Tal ser, que por essência é o que não-pode-ser-representado, pode ser definido como o que por essência permanece-fora-de. Isto é, fora da concepção do ser-presença, típico da metafísica. Tal ser se esclarece, de preferência como “dar-se”, “acontecer”. [...] Nessa dinâmica [...], o ser, no momento em que se dá ao ente, ilumina o ente e esconde a si mesmo (PENZO, 2002, p.304).

Heidegger nos fala de um combate que ocorre entre o Mundo e a Terra e mediante o qual põe-se em obra o acontecimento da verdade na obra de arte. Faz-se necessário, não obstante, para rumarmos a uma elucidação coerente dos elementos digladiadores aqui em jogo, esclarecermos o que o pensador entende propriamente por verdade. Surge, assim, diante de nós uma primeira pergunta: o que é a verdade para que possa acontecer na arte?

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: luan.alvesribeiro@hotmail.com

Só assim poderemos responder a uma segunda pergunta: de que forma a arte localiza-se como lugar privilegiado de acesso a questão historicamente esquecida pelo pensamento, isto é, a questão do ser? Só assim entenderemos o que o pensador entende por Mundo e por Terra.

Nosso pequeno trabalho buscará, por conseguinte, apresentar o que Heidegger entende por verdade, tal como elucidar, tomando como diretriz o importante ensaio *A Origem da Obra de Arte* (1936), como a arte aparece em seu pensamento enquanto lugar de acontecimento privilegiado da verdade. Buscaremos, dentro dos limites de nossa exposição, explicar e relacionar os conceitos necessários para abrir a possibilidade de uma compreensão inicial acerca do objeto de nossas indagações, a saber, a relação fundamental entre a verdade e a arte.

Heidegger, ao pensar a verdade em seu fundamento coloca em xeque tanto a concepção que afirma que o “lugar’ da verdade é a enunciação, o juízo (*das Urteil*)” quanto a sua consequência necessária que concebe que a “essência da verdade consiste na ‘concordância’ do juízo com o seu objeto” (HEIDEGGER, 2014, p. 595). Pois, para que possa haver concordância entre juízo e objeto, primeiramente deve-se dar o desvelamento, o desocultamento do ente ao qual o juízo se refere.

Heidegger nos dá o exemplo de um quadro:

Suponha-se que alguém, de costas para a parede, profira a seguinte enunciação verdadeira: ‘O quadro pendurado na parede está torto’. Essa enunciação se comprova, quando quem a anuncia se volta para a parede e percebe o quadro torto ali dependurado. Que é comprovado nessa comprovação? Qual o sentido de verificação da enunciação? (HEIDEGGER, 2014, p. 603).

O sentido é, obviamente, que a coisa precisa primeiro aparecer, desvelar-se. A verdade assim considerada remete ao termo grego *aletheia*, cuja mera tradução “verdade”, deitando em desterro o mundo de sua experiência viva, faz perder toda a força de seu horizonte significativo primordial. *Aletheia* significa antes desvelamento, indicando o trazer para o descoberto daquilo que outrora se escondeu. Ao desvelar, o ser concomitantemente se vela, dando ao homem o horizonte de sua habitação entre o que é e o que ainda não é, entre a verdade (o desvelado) e a não-verdade (o fundo misterioso e jamais encerrado do velado e que somente podemos conceber através dos entes). Em um escrito lido pela primeira vez como conferência sobre Heráclito no semestre de verão de 1943, Heidegger esclarece:

Des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento. Esse é o sentido do *alfa* que compõe a palavra grega *aletheia* [...]. A relação com *lethe*, encobrimento e o próprio encobrimento não perdem de forma alguma o peso pelo fato de se experienciar diretamente o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em vigência, como vigente (HEIDEGGER, 2002, p. 229).

Na *aletheia* desvela-se a verdade, desencobrendo-se os entes, isto é, o clareado na clareira, mas ao mesmo tempo, oculta-se, vela-se, esconde-se na não-verdade o próprio ser como a um segredo. No ensaio *Sobre a essência da verdade*, Heidegger denomina a essência da verdade de liberdade no sentido de que consiste em deixar-ser os entes, isto é, em por em liberdade tudo aquilo que é. Assim, no acontecimento da verdade enquanto

desvelamento ao deixar livre os entes o ser se retrai de modo que ao depararmos-nos com um ente específico o ente em geral nos permanece oculto. Daí a não-essência da verdade (a não-verdade) pertencente a sua própria essência, isto é, “o encobrimento daquilo que é velado na totalidade do ente como tal” (HEIDEGGER, 2008, p. 206) ser mistério.

A precedência da *aletheia* com relação à verdade ôntica, a saber, à verdade concebida enquanto adequação entre um objeto dado na realidade e uma representação mental (*adaequatio rei et intellectus*), dá-se devido ao fato de que para se adequar a qualquer proposição, primeiramente deve ocorrer o desencobrimento do ente. Sem o desvelamento toda verdade ôntica, enquanto sua derivação, não seria possível. Pois, como poderíamos julgar algo que não tivesse se mostrado?

Como afirma Heidegger: “a fim de provar e conceber a correção (verdade) de uma afirmação, temos que recorrer a algo que já está evidente”. (HEIDEGGER, 2010, p. 129). Assim, de forma mais fundamental que a verdade enquanto adequação, temos a verdade (*aletheia*) enquanto desvelamento do ser mediante o qual se desencobrem os entes, sendo o *Dasein*, isto é, nós mesmos, o local desse acontecimento.

No ensaio acerca da essência da verdade efetua-se, no pensamento heideggeriano, uma virada (*Kehtre*) para a verdade do ser em seus acontecimentos históricos, isto é, para o dar-se da verdade enquanto acontecimento-apropriador (*Ereignis*), isto é, enquanto apropriação mútua entre ser e homem de modo que ambos se tornam interdependentes. O ser acontece, doando ao homem a sua morada. O ser não paira sobre as coisas habitando um mundo de além-mundo, mas está em todo ente, possibilitando-nos colher, se pensarmos adequadamente o problema, a diferença, o entre ser e ente. Assim, o homem habita o ser, sendo concomitantemente habitado por *ele*, pois o humano é o aí, o local do evento do ser. Nesses termos Heidegger pensa o acontecimento-apropriador (*Ereignis*), de modo a caracterizar a co-originariedade entre ser e homem. Sobre o *Ereignis* é dito em *Carta Sobre o Humanismo* (1949):

Dito de modo simples, o pensar é o pensar do ser. O genitivo aqui diz duas coisas. O pensar é do ser, na medida em que o pensar, que pelo ser se tornou acontecimento apropriativo, a esse pertence. O pensar é igualmente pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Enquanto pertence ao ser, escutando-o, pensar é de acordo com sua proveniência essencial. (HEIDEGGER, 2008, p. 329).

O *Ereignis* deve, dessa forma, ser concebido enquanto o evento de iluminação do iluminado, a saber, de tudo o que é, do ente, tendo no *Dasein* a sua abertura, o seu local de acontecimento – apropriação e expropriação entre ser e o seu aí (local de acontecimento). Ser e *Dasein*, assim, apropriam-se e expropriam-se mutuamente. Nesses termos, é fundamental atentarmos que o *Ereignis* designa a habitação do humano como estando entre o ser e o não-ser, no limiar entre o que é o que ainda não é, evidenciando, ao mesmo tempo, o fato de que não há acontecimento-apropriador sem o humano. O que é evidente pelo fato de que sempre que se pensa o ser, quem o pensa é o humano. Por isso, pode-se afirmar que o pensar é essencialmente pensar do ser. O *Ereignis* designa as formas em que o ser se doou ao humano fundando a história.

Em seu ensaio *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger direciona-se para fora das determinações estéticas na busca por pensar o acontecimento da verdade na obra de arte. Ao invés de concebê-la enquanto simples presença, como um ente acabado, isto é, em

termos estético-metafísicos, buscando analisá-la em termos do impacto que causa na subjetividade de quem a contempla, o filósofo a pensa como o levantar de um mundo (*Welt*) e o elaborar da terra (*Erde*), mediante o qual se dá o acontecimento veritativo do ser, isto é, a *aletheia* em seu jogo de velamento e desvelamento, de verdade e não-verdade enquanto acontecimento-apropriador (*Ereignis*). A arte, assim sendo, é aqui concebida enquanto a própria abertura em que ocorre o desocultar do ente.

A busca pela origem da obra de arte refere-se à busca pela proveniência de sua essência, a saber, ao que ela é em seu peculiar modo de ser. Heidegger inicia tal procura efetuando uma análise dos paradigmas tradicionalmente utilizados pela estética – análises sobre as quais não nos debruçaremos devido ao nosso pouco tempo – e ao concluir por sua inutilidade no concernente a possibilidade de colher a relação entre a arte e o acontecimento da verdade do ser, os considera uma irremediável agressão. Dessa forma, ao constatar – o que ocorre, por exemplo, na análise das botas pintadas por Van Gogh – a eclosão da verdade na obra de arte, e ao localizar aí a proveniência de sua essência, Heidegger cunha a ideia de embate entre mundo e terra como forma de apreender tal movimento. Refletiremos agora sobre a natureza dos combatentes.

Na página trinta e dois de *A Origem da Obra de Arte*, referindo-se as ruínas de *Paestum*, templo grego localizado no sul da Itália, mundo é descrito nos seguintes termos:

Unidade daquelas veredas e referências, nas quais nascimento e morte, maldição e benção, vitória e ignomínia, perseverança e queda, ganham para o ser humano a configuração do seu destino. A amplitude reinante destas referências abertas é o mundo deste povo histórico (HEIDEGGER, 2010, p. 103).

No ensaio sobre o originário, diferentemente de em *Ser e Tempo*, onde mundo é aquela rede de referências fundada na remissividade e significatividade dos utensílios, sendo um existenciário do *Dasein*, isto é, um modo de ser seu, mundo aqui se refere ao dar-se histórico do ser mediante o *Ereignis*, tendo, por sua vez, na obra de arte um lugar de fundação.

Podemos dizer que ao invés da afirmação da perpétua e uniforme relação do *Dasein* com o ser, no pensamento da virada (*Kehre*) para a verdade do ser, presente em *A Origem da Obra de Arte*, o *Dasein* se encontra sempre num determinado modo histórico do aparecer do ser e, por isso, do aparecer da verdade. Em consonância mundo não é mais “correlativo permanente do *Dasein*” (VATTIMO, 1996, p. 119) referindo-se às “aberturas históricas nas quais o ser se deu, aberturas nas quais se determinou o modo de o homem se relacionar com o ente” (VATTIMO, 1996, p. 121). Somente com essas considerações podemos alcançar o sentido dos combatentes em jogo na obra de arte. Salta-se, nesse momento do percurso questionador, a saber, na virada (*Kehre*) para a verdade do ser, para fora dos existenciários, isto é, dos modos de ser do *Dasein*, voltando-se para o próprio evento do ser enquanto acontecimento-apropriador (*Ereignis*).

Heidegger descreve a terra como “aquilo em que se reabriga o desabrochar de tudo que, na verdade, como tal desabrocha. Nisso que desabrocha, a Terra vige como a que abriga” (HEIDEGGER, 2010, p. 105). Ou como: “Para onde a obra se retira e o que ela deixa surgir neste retirar-se, nós denominamos Terra. Ela é a que faz surgir e que abriga”. (HEIDEGGER, 2010, p. 115). Os ainda nos termos de um “livre aparecer, a nada forçado, do que permanentemente se fecha e, dessa forma, do que abriga” (HEIDEGGER, 2010, p. 121).

Pensa-se aqui terra no sentido da *physis* cuja tradução natureza faz cair em esquecimento sua plena vigência e força. *Physis* é aquilo que surge, posteriormente desaparecendo para que o novo também possa desabrochar, é aquilo sobre o qual se alicerça tudo que o que é, movimento fecundo da livre prodigalidade do ser. Segundo Araújo: “O ser coisa da coisa se manifesta naquilo que a terra indiretamente diz: o repousar em si mesmo. A obra se desvela neste repousar em si mesmo, no ser coisa da coisa, que graças ao caráter terra, é ao mesmo tempo obscuro e descobridor” (ARAÚJO, 2018, p.9). Mundo e terra, assim sendo, revelam a dinâmica do acontecimento da verdade na obra de arte.

Sendo o mundo “a abertura manifestante das amplas vias das decisões simples e essências no destino de um povo histórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 121) e a terra aquilo mediante o qual surge tudo o que surge, ambos mostram-se como co-originários, uma vez que só pode haver mundo elaborado na terra e terra abrigada no mundo. Em tal contenda ocorre o modo essencial de ser da obra de arte – e aqui nos referimos especificamente à grande arte –; o que nos aparece sob a forma do acontecimento a que Heidegger denomina o pôr-se-em-obra da verdade. Assim, enquanto a terra quer encerrar o mundo, este, em seu desvelamento, recusa-se a qualquer forma de limitação. Ambos digladiam a luta originária da verdade do ser, sendo que tal embate ocorre no traço da obra que reúne ambos. Pensemos nos contornos de um quadro ou de uma escultura por onde mediante a elaboração da terra se levanta um mundo.

Sobre tal contenda Vattimo esclarece:

A obra é a abertura da verdade, mesmo num sentido mais profundo e radical: não só abre e ilumina um mundo ao propor-se como um novo modo de ordenar a totalidade do ente, mas além disso, ao abrir e iluminar, faz que se torne presente o outro aspecto constitutivo de toda abertura da verdade que a metafísica esquece, isto é, a obscuridade e o ocultamento de que procede todo desvelamento. Na obra de arte está realizada a verdade não só como desvelamento e abertura, mas também como obscuridade e ocultamento. É isto o que Heidegger chama o conflito entre o mundo e terra na obra (VATTIMO, 1996, p. 126).

O que está em jogo no digladiar essencial dos opostos é a dinâmica originária do desvelar que vela, isto é, daquilo que se omite do esquecimento eclodindo na presença, e que exatamente por isso, também oculta, permanecendo velado naquilo que não mostra. Assim, a verdade, isto é, a *aletheia* acontece sendo a obra de arte lugar privilegiado de sua eclosão. Por isso Heidegger afirma: “no ser-obra da obra, está em obra o acontecimento da verdade, a abertura do ente” (HEIDEGGER, 2010, p. 179). Na obra de arte ao atentarmos para determinado aspecto do horizonte significativo ali descerrado, outros permanecem ocultos, de modo que a sua polissemia ou a sua superabundância jamais pode ser totalmente encerrada. A terra ao encobrir desvela, por assim dizer, feições de um mundo, ocultando ao mesmo tempo outras possibilidades. Assim, acontece o pôr-se em obra da verdade (*aletheia*) da obra de arte enquanto acontecimento-apropriador (*Ereignis*) mediante o qual ela se torna local (*Ort*) de vizinhança entre ser e homem.

A arte é, dessa forma, caracterizada em *A Origem da Obra de Arte* como local onde se estabelece na unidade dos diferenciados, a saber, Mundo e Terra o acontecimento da verdade (*aletheia*) enquanto acontecimento-apropriador (*Ereignis*). Por isso dirá o pensador: “A arte é histórica e é, enquanto histórica, o desvelo criativo da verdade na obra”.

(HEIDEGGER, 2010, p. 179). A arte diante de sua novidade, da estranheza que levanta ao erigir um mundo na elaboração da terra torna possível a retirada de quem a vela de seu horizonte significante habitual. Assim, como local de acontecimento da verdade do ser aponta para o abismo do mistério – da vida, das decisões fundamentais, da morte –, colocando-nos perante o encobrimento do qual se sustenta tudo o que se desvela, todo clareado na clareira. Ela revela o enigma que a todo instante nos devora: enigma de nossa habitação como morada do ser.

**Referências bibliográficas:**

ARAÚJO, Paulo A. *Ontologia e Filosofia da Arte*. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 2ª semestre de 2018 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGFIL-UFJF). Texto-aula 05. (Inédito).

HEIDEGGER. *Aletheia (Heráclito, fragmento 16)* In *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Essência da Verdade*. In *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Carta Sobre o Humanismo*. In *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Origem da Obra de Arte*. São Paulo: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis/Campinas: Vozes/Unicampe, 2014.

\_\_\_\_\_. *Seminário de 24 e 28 de Janeiro de 1964, na casa de Boss* in *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

PENZO, Giorgio. *O Divino Como o Não-dito*. In PENZO e GIBELLINI (org.). *Deus na Filosofia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.



## O παρά-δοξος da facticidade cristã e a abertura para o outro início

Luismar Cardoso de Queiroz<sup>1</sup>

Em nosso trabalho buscaremos demonstrar de que modo a compreensibilidade fática da vida cristã, ressaltada na fenomenologia da religião que se realiza nos trabalhos iniciais do jovem Heidegger, condiciona um espaço possível para o revolvimento do pensar na direção de sua esfera primordial, ou seja, a esfera que delinea *o acontecimento apropriativo do ser-aí existente*<sup>2</sup>. Ora, a introjeção meditativa do pensar nesta esfera, nos conduz ao poder de essenciação do primeiro início do pensamento ocidental. E é precisamente neste ponto, ou seja, junto às possibilidades essenciais do primeiro início, que se torna possível uma preparação para um outro início de nossa destinação histórica. A compreensibilidade vital pré-teorética, constitutiva da religiosidade cristã originária, e que se configura na mobilidade existencial do παρά-δοξος da facticidade da vida na fé, possibilita uma afinação do pensar com sua morada mais própria, ou seja, uma insistência no âmbito do pensar pensante.

É bastante curioso constatarmos que a busca pela questão do sentido do ser tenha se iniciado, com o jovem Heidegger, através de uma fenomenologia da vida religiosa. O método fenomenológico de Husserl, e, sobretudo, o espaço vital que se abre com a noção de intencionalidade da consciência, são arrestados para o âmbito da problemática ontológica, que por sua vez só poderia ser pensada no solo da existência cristã. Para Heidegger, a busca pela fenomenalidade originária da fé era uma tarefa que conjuntamente se executava com a busca pela esfera primordial do ser e do pensar; uma esfera que outrora, de fato, houvera sido experimentada pelos gregos antigos e destravado a fecundidade de seu pensar. Neste sentido, os fenômenos originários que demarcam o modo de realização da religiosidade cristã fornecem uma ancoragem no interior do centro excêntrico da questionabilidade essencial do acontecimento do ser. A vida cristã abre novamente o espaço de jogo para a recolocação da questão inicial. Por isso mesmo é que a fenomenologia da vida religiosa opera uma espécie de destruição crítico-positiva, com o exclusivo intuito de trazer à tona a originariedade do elemento *crístico*<sup>3</sup> que sub-repticiamente perpassa a tradição teológico-cristã. De fato, pensar a tradição cristã no limite mesmo de sua máxima cristalização dogmática é o método mais adequado para situar o pensar nas fissuras que viabilizam o retorno às experiências originárias da fé.

1 Doutor em Filosofia e professor no Instituto Federal da Paraíba.

2 Devemos entender este acontecimento como o evento apropriativo da relação homem-e-ser.

3 Na conferência *Fenomenologia e Teologia*, ministrada em 1927 em Tübingen, e depois novamente proferida em 1928 em Maburgo, Heidegger define este elemento crístico da seguinte forma: “Chamamos de crístico à fé” (HEIDEGGER, 2008, p. 63), e essa fé, segundo ele, constitui concomitantemente o acontecimento cristão, isto é, o modo de existência que determina o ser-aí fático em sua cristicidade como uma destinação específica” (Op. cit. p. 64).

Como podemos notar, nosso trabalho parte da fundamental constatação de que o caráter originário da religiosidade cristã se manterá essencial durante todo o percurso de desenvolvimento da filosofia heideggeriana. A obliteração *temática* do elemento religioso (e, portanto, a neutralização do elemento ôntico-cristão), que se realiza a partir de 1923 com as preleções sobre *Ontologia*, ganhando posteriormente máxima expressão na conferência *Fenomenologia e Teologia* de 1928, não prova o esmorecimento da gravidade ontológica da vida cristã no pensamento de Heidegger, antes, demonstra uma internalização essencial dos resultados que foram conquistados com a explicitação fenomenológica da religiosidade cristã. Isto nos diz, portanto, que a dimensão que se abre a partir da experiência originária do cristianismo fez com que a própria aparelhagem de concepções teológicas, provinda de uma tradição cristã contaminada e viciada pelos encobrimentos teórico-especulativos da ontologia grega, se demonstrasse insuficiente para comportar a experiência ontológica que no seu próprio interior se revelava. O silêncio teológico que ecoa através das estruturas existenciais da ontologia fundamental, em *Ser e Tempo*, nos mostra que, sob a forma da ausência, a dinâmica existencial da vida cristã tornara-se essencial. O conjunto de estruturas existenciais do ser-no-mundo que, sob a operação da analítica existencial, traz à tona o horizonte de explicitação do sentido do ser, é ritmado pelos conceitos modais que indiciam a compreensibilidade fática da vida cristã. Isto nos mostra o fato de que, para o jovem Heidegger, o âmbito de incidência do ser fora facticamente vivido pela religiosidade cristã originária. É precisamente neste sentido que Heidegger proclama a tese de sua fenomenologia da vida religiosa: “A religiosidade cristã vive a temporalidade como tal” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). Ou seja, o acesso à experiência fática da vida cristã insere o pensar meditativo no âmbito próprio da relação entre o homem e o ser.

Esta comunicação interativa entre o teor elementar dos trabalhos iniciais de Heidegger com os caminhos que se desdobram no seu pensamento tardio, não deve nos surpreender. O próprio Heidegger, em 1953, ao se voltar criticamente sobre sua obra, havia declarado: “Sem meu começo teológico eu não teria embarcado no caminho do pensamento. E o nosso começo permanece sempre o nosso futuro” (HEIDEGGER *apud* WOLFE, 2014, p. 137). Do mesmo modo, ao ser questionado sobre uma possível mudança no seu ponto de vista, após *Ser e Tempo*, notoriamente declara:

Saí de um ponto de vista inicial, não para trocá-lo por outro, mas porque meu ponto de vista anterior também era apenas uma estadia no caminho. O que perdura, no pensar, é o caminho. E os caminhos do pensamento carregam o mistério de que podemos levá-los para frente tanto quanto para trás – de fato, apenas o caminho de volta nos leva para a frente. (*Idem*).

John Van Buren, ao tentar compreender essa misteriosa dinâmica dos caminhos do pensamento heideggeriano, afirma: “Se o último Heidegger é um pós-metafísico flertando com formas residuais da metafísica, o estudante Heidegger é um metafísico flertando com a pós-metafísica” (BUREN, 1994, p. 49). Ora, é precisamente no campo de visão, que se abre com este flerte mútuo, que buscaremos empreender um “caminho de volta que nos leve para frente”. Ou seja, buscaremos, pelo exercício do pensar meditativo, efetuar um caminho de volta até a experiência fática da vida cristã, a fim de sermos impelidos para frente, na elaboração de um pensar preparatório que nos coloque no limite do estádio final da metafísica, e, portanto, na disposição para o outro início da destinação histórica

do pensar. Contudo, precisamos analisar de que modo a facticidade cristã possibilita uma plataforma de impulso para o salto pós-metafísico.

A mobilidade ontológico-existencial que define o παρά-δοξος da facticidade cristã possibilita o revolvimento do pensar na direção de seu âmbito originário. Ou seja, o pensar põe-se em marcha na direção de sua morada mais própria, um âmbito onde o pensar, numa apropriação de si, torna-se mais uma vez pensante. Ora, isto nos diz que, o pensar retroage daquela mera ocupação afanosa com os conteúdos historiológicos<sup>4</sup> de filosofia, e passa a insistir na esfera daquilo que, ao desviar-se renitentemente do pensar, dá a cada vez a pensar, mantendo-se sempre pensável. Pois, a cada desvio, o pensável abre uma remissão na essência mesma daquele que pensa (cf. HEIDEGGER, 2002, p. 116). A compreensibilidade fática, que paira a experiência vital da religiosidade cristã, propicia um ponto de resistência em meio à torrente de encobrimentos que emana da racionalidade teórico-especulativa, e que há muito impera na tradição ocidental. Segundo Heidegger, “O peculiar da compreensão fenomenológico-religiosa é a obtenção de uma compreensão prévia para uma via originária de acesso” (HEIDEGGER, 2010, p. 61). E observemos que, ao se conquistar este acesso à experiência originária, conquista-se conjuntamente a possibilidade de resguardar o pensar do estiolamento cultural que atinge os nossos dias – um estiolamento que se manifesta sob a violência de uma filosofia desvitalizada, e assim, reduzida a uma técnica de pensamento. No ponto alto do estádio final da metafísica, onde a maquinação do ente alcança o seu mais alto grau, já não mais se pensa, apenas se ocupa de objetualidades filosóficas. A filosofia encontra-se sob os auspícios do animal trabalhador, e, portanto, sob a última forma de imposição do homem metafísico, do *animal rationale*.

O termo παρά-δοξος não designa para nós uma categoria lógica, mas corresponde à torção autocompreensiva da facticidade no âmbito da religiosidade cristã. Kierkegaard, em sua compreensão da existência cristã, já havia resgatado este termo de sua restrição puramente lógica, compreendendo-o como “determinação ontológica” da vida na fé. A reedição do termo estava engajada na tentativa de Kierkegaard neutralizar a inserção da objetividade no âmbito existencial da fé. Pois, este houvera, de fato, constatado a irredutibilidade da problemática existencial ao domínio da razão universal. O solo da existência tornara-se para Kierkegaard o ponto de interceptação da finitude pela verdade eterna. Neste sentido, quanto mais o indivíduo se aprofunda na sua singularidade existencial, deixando para trás as ilusões da objetividade, mais ele penetra na temporalidade própria da fé, apresentada por Kierkegaard na categoria do *instante*. O salto paradoxal da fé, numa suspensão da razão objetiva, permite a autocompreensão dialética da finitude pela ruptura temporal do instante. Na *Introdução à Fenomenologia da Religião*, Heidegger demonstrara que, no âmbito da religiosidade cristã originária, Deus não é experimentado no modo de uma objetualidade. Antes, devido a peculiar temporalidade do καιρόν, o cristão persiste numa compreensão fática do Divino; ou seja, na irredutibilidade de Deus perante a racionalidade objetivante, o cristão assume uma postura vigilante contra a tendência de queda no teorético. Nisto, o exercício autêntico de seu ser-aí cristão requer um insistente redobramento autocompreensivo de sua situação fática. Como destaca Heidegger, ao comentar a passagem de 1Co 7:20, na “remodelação radical” do contínuo ter-se-tornado-cristão, “No chamado em que alguém está, deve permanecer” (HEIDEGGER, 2010, p. 106). A experiência da fé no Cristo não pode em momento algum descambar em construções teóricas. O cristão

4 Lembremos aqui de que Heidegger difere *Historisch* [historiológico] de *Geschichte* [história]. A primeira refere-se ao computo do passado, a segunda é aplicada numa tonalidade ontológica e refere-se ao acontecimento da história do ser.

permanece enraizado na esfera de sua *ipseidade* mundana, ou seja, no saber-de-si que o ser-á cristão próprio e ocasional tem de si mesmo no instante da realização de sua fé no mundo. Neste ponto, como declara Heidegger, “algo permanece sem mudar, mas é transformado radicalmente” (*Idem*). Anos depois da *Introdução à Fenomenologia da Religião*, em 1937, no curso *As questões fundamentais da Filosofia*, Heidegger retoma esta mesma dinâmica paradoxal do redobramento da facticidade, pensando-a como mobilidade de pensamento necessária para destravar o poder de inicialização para um outro início do pensar:

O elemento “conservador” permanece preso no historiológico; só o revolucionário alcança o curso profundo da história. Nesse contexto, porém, revolução não significa mera reviravolta e destruição, mas um revolvimento transformador daquilo com que estamos habituados, para que o início possa uma vez mais ganhar forma. E como o originário pertence ao início, a reconfiguração do início nunca se mostra como o decalque do anterior, mas sempre se revela como o totalmente outro e, contudo, o mesmo. (HEIDEGGER, 2017, p. 57)

Observemos, pois, que o pensar que se conserva na mera computação do historiológico é incapaz de penetrar no “curso profundo da história”, e, deste modo, alcançar o fim do primeiro início. A religiosidade cristã originária, porém, sob o modo de sua temporalidade específica, insiste no recuo do pensar para o elemento histórico-factual, e, por conseguinte, sinaliza uma compreensibilidade existencial que neutraliza a expansão global da infecção teórico-especulativa que atinge o estágio final da metafísica. Ao conceber o fim da filosofia e sua co-incidência com o fim do *modus metaphysicum*, Heidegger manifesta a compreensão de que, com o esgotamento das possibilidades do primeiro início do pensamento ocidental, a filosofia está fadada a desembocar na indigência do pensar próprio da técnica. Entretanto, Heidegger também demonstra que o esgotamento do primeiro início traz consigo o espaço de transição de um outro início de nossa destinação histórica. Entretanto, a preparação para o outro requer a meditação das fontes primordiais do primeiro: ou seja, o grego e o cristão. A preparação para o florescimento do outro início não se dá pela erradicação do solo, mas pelo enraizamento profundo nas fontes primordiais. Por isso, declara Heidegger: “A superação permanece digna de ser pensada somente enquanto se pensa a sustentação” (HEIDEGGER, 2002, p. 68).

**Referências bibliográficas:**

BUREN, John Van. *The young Heidegger: rumor of the hidden king*. Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. bras. Emanuel Carneiro; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Trad. bras. Enio Paulo; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. bras. Enio Paulo Giachine; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner, Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *As questões fundamentais da filosofia*. Trad. bras. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2017.

WOLFE, Judith. *Heidegger and theology*. Londres: Bloomsbury, 2014.

# Influências cristãs na compreensão heideggeriana de vida fática

Marcelo Ribeiro da Silva<sup>1</sup>

## Introdução

O caminho pelo qual se perfilou o problema da facticidade da vida no pensamento do jovem Heidegger está repleto de articulações com pensadores cristãos. Compreender as influências cristãs que favoreceram a aparição deste filósofo é uma demanda que permite acesso às questões que engendraram a formação do seu primeiro projeto filosófico: Hermenêutica da Facticidade.

## 1. A matriz católica e a formação de um pensador

Heidegger proveio de uma matriz católica, sua formação intelectual se deu fomentada pela Igreja Católica. Vendo nele um promissor futuro eclesiástico, padres de sua região de origem concederam-no a oportunidade de receber sólida formação humanístico-cristã. Isso culminou com seu ingresso no seminário dos padres jesuítas e, posteriormente, no seminário teológico de Freiburg.

Gadamer, por exemplo, alerta sobre o perigo de subestimar o significado da educação católica de Heidegger, nela estão motivações indispensáveis para se compreender como ele se alinhou com o Neokantismo de Rickert e Natorp e mesmo com a Fenomenologia de Husserl (Cf. 2012, p. 82). Pode-se resumir essa formação eclesiástica nos termos dogmática tomística, na confrontação com as influências modernistas e bom conhecimento da filosofia aristotélica.

Certo é que, após sua saída do seminário decorrerá um progressivo afastamento do catolicismo. Na medida em que Heidegger toma conhecimento dos grandes problemas filosóficos de sua época, a sólida tradição cristã na qual ele se formou mostra-se frágil e sem força de convencimento, por que enrijecida numa postura antimodernista. Enquanto isso se processa, ele continuará sua formação preparando-se para assumir uma cátedra de Filosofia cristã o que não chegará a se realizar. Seus estudos nesse período conjugarão algo da filosofia medieval, da fenomenologia de Husserl e das obras de Dilthey.

O que deriva daí, será sua ruptura com o sistema do catolicismo, o que não significará seu desinteresse com as questões teológicas, antes seu posicionamento passará a se orientar pela busca de uma experiência cristã além do que se sedimentou no dogma e na teologia. Certo é que, foi sua fidelidade ao exercício do filosofar que lhe demandou uma reorientação das suas convicções e pensamento, como se entreve na carta a Engelbert Krebs:

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

[...] É difícil viver como filósofo – a veracidade interna em relação a si mesmo, e àqueles dos quais devemos ser professor, exige sacrifício e renúncias e lutas que sempre serão estranhas ao operário da ciência. Creio ter vocação interna para a filosofia, e pela sua realização na pesquisa e ensino sobre a eterna destinação do homem interior – e só para isso devo empregar minhas forças e justificar até diante de Deus minha existência e minha atuação” (HEIDEGGER apud SAFRANSKI, 2000, p. 143).

## 2. Cristianismo Primitivo e o projeto de uma Hermenêutica da facticidade

Os anos que esta comunicação procura compreender são aqueles em que se constitui o projeto heideggeriano de uma Hermenêutica da Facticidade, de 1918 a 1923. Nesse momento da obra de Heidegger, salta aos olhos a quantidade de preleções com temas cristãos, ao exemplo: *Os fundamentos da mística medieval* (1918/1919), *Introdução à Fenomenologia da Religião* (1920/1921) e *Agostinho e o Neoplatonismo* (1921). É um período em que se entrelaçam questões decorrentes de sua formação teológica, o projeto de uma fenomenologia hermenêutica e o interesse pela vida em sua facticidade.

Pode-se perguntar, *com que interesse a fenomenologia de Heidegger se ocupa do cristianismo?* Como um modo de trazer à cena o problema da experiência fática da vida. Tal movimento heideggeriano, de certo modo, prossegue o caminho da filosofia alemã, que se perfilou tendo aos olhos o cristianismo, em particular a tradição luterana, viva em Fichte, Schelling e Hegel, expoentes do idealismo alemão (Cf. FERNANDÉZ, 2017, p. 237-238). Todavia, em Heidegger:

[...] o cristianismo representa o paradigma histórico mais profundo para uma determinada possibilidade da vida fática, a saber, para deslocar ‘o ponto de gravidade da vida fática e do mundo da vida para o próprio e para o mundo das experiências interiores’” (STRUBE in HEIDEGGER, 2014, p. 329).

Na ocupação com o cristianismo, Heidegger encontrará um modo de afirmar a facticidade da vida sem se render aos gestos filosóficos que ele critica no idealismo transcendental e no relativismo historicista, assim, permitindo a formação de uma fenomenologia erigida para lidar hermenêuticamente com a vida fática (Cf. GADAMER, 2012b, p. 43).

## 2. Aporte teológico para a compreensão de vida

Com ajuda de quem o jovem Heidegger vislumbrou essa dimensão fática da vida? Logo vem à mente os filósofos de quem Heidegger é leitor, todavia, a orientação e interesse filosófico de Heidegger pelo fenômeno da vida religiosa denunciam sua proximidade e diálogo com pensadores cristãos: místicos e pensadores cristãos.

De certo modo, no projeto heideggeriano de superar a tradição objetivadora da filosofia ocidental desempenha papel de relevo a experiência de fé do cristianismo. Heidegger vê no cristianismo matéria para a renovação do pensamento filosófico. A razão para isso é que, no cristianismo Heidegger percebe uma noção de facticidade da vida e de consciência histórica (Cf. ESCUDERO, 2000, p. 203). Sobre isso, é iluminador o que disse Hebeche (2005) a respeito da transformação que empreendeu o cristianismo no mundo clássico e sua influência em Heidegger e Auerbach:

Há um conflito no cerne do cristianismo que subsidiou a filosofia de Heidegger e a estética de Auerbach, pois, com as cartas paulinas e os evangelhos, dá-se uma inflexão na experiência religiosa de si que continua impregnando a gramática da facticidade dando-lhe um caráter da dramaturgia cristã, pois, segundo Auerbach, “as representações realistas greco-latinas não são tão sérias e problemáticas, e muito mais limitadas na sua captação dos movimentos históricos; [...] desconhecem a luta entre a aparência sensível e a significação, luta que permeia a visão da realidade dos primeiros tempos do cristianismo e, a bem dizer, de todo o cristianismo” (HEBECHE, 2005, p.38-39).

O interim do que se segue é perceber as incursões de alguns pensadores cristãos na complexa genealogia do conceito de experiência fática da vida. O ponto de partida para tanto, será a sugestão de Escudero (Cf. 2000, p.198-202), de que se considere as leituras da teologia protestante e da mística medieval que Heidegger fez na frente de guerra, na sua crise pessoal em 1917 e, em particular, nos anos propriamente de formulação do conceito de 1919 a 1923.

### 2.1 *Mística Medieval*

Entre 1918/1919, Heidegger preparou a preleção: *Os fundamentos filosóficos da Mística Medieval*, esse texto não foi proferido em aula, mas por sorte acabou somado à obra do pensador. Por ela tem-se acesso a relevância da mística medieval na problematização e formação do conceito de vida fática.

O tema em discussão é a compreensão do fenômeno religioso. O trato tradicional da filosofia com a experiência religiosa orientou-se pela contraposição racional e irracional, ora assegurando um acesso racional à religiosidade, ora negando qualquer conformação da religião à racionalidade. Para Heidegger, esse modo de exame da religiosidade emudeceu o fenômeno religioso arrancando-o de sua realidade factual para conformá-lo a determinadas visões filosóficas (Cf. HEIDEGGER, 2014, p.31; p. 297).

Para enfrentar essa questão contemporânea, Heidegger retoma as relações entre o pensamento escolástico e a mística. Ali, faz ele emergir o perigo que a razão teórica representa para a vida religiosa: ela suplanta a imediatidade da experiência religiosa pelo procedimento da racionalização da vivência. Como qualquer objeto, a vitalidade originária é destrinchada em categorias e propriedades (Cf. HEIDEGGER, 2014, p. 291).

A leitura de Eckhart, Bernardo de Claraval, Teresa de Ávila e Thomas Kempis introduzem Heidegger na questão do como se realiza a vida (Cf. ESCUDERO, 2000, p. 206). A abordagem teórica não dá conta de compreender a religiosidade viva, porque como vida imediata, ela não é “ [...] algo simplesmente irracional, um *factum brutum*, mas algo dotado de sentido, forma e perspectiva” (ESCUDERO, 2000, p. 210), algo que porta uma outra modalidade de nexos de razões, que irrompem da religiosidade viva e que tem a dimensão histórica como determinação constitutiva do sentido de vida (Cf. HEIDEGGER, 2014, p.317).

A leitura dos místicos abre, portanto, caminho para um novo olhar à esfera do vivencial e o modo como isso deverá acontecer será pela escuta hermenêutica da vida. Sobre isso, Heidegger comenta:



A análise, isto é, a hermenêutica trabalha no eu histórico. A vida como religiosa já está ali presente. Não é assim como se analisasse uma consciência objetiva neutra, mas em tudo é preciso auscultar a determinidade específica de sentido” (2014, p.319)

## 2.2 *Martin Lutero*

No prefácio da *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (1923), Heidegger detalha que em sua busca pela facticidade da vida, Lutero foi um companheiro (Cf. HEIDEGGER, 2013, p.11). O teólogo reformador soma-se àqueles dos quais Heidegger auri um pensamento com uma dimensão renovadora.

Para Heidegger, “em Lutero irrompe uma forma de religiosidade *original* – não encontrada mesmo entre os místicos” (HEIDEGGER, 2012 [1918/19], p. 296). A originalidade da experiência religiosa de Lutero encontrava-se na maneira de ver a fé, como confiança, quanto na tradição católica, fé era sinônimo de verdade dogmática (Cf. HEIDEGGER, 2012 [1918/19], p. 296).

Lutero teria sido aquele que começou a dismantelar a tradição metafísica ocidental, quando sublinhou a impotência humana ante o mistério divino, rompendo assim com aquela conformação da fé cristã a filosofia grega e sob qual se erigiu uma *Theologie gloriae*, em que se artificiou uma conciliação entre razão e fé (Cf. FERNÁNDEZ, 2017, p. 250). Ao acentuar transcendência e o mistério divino, Lutero propõe um novo horizonte de sentido para a compreensão do cristianismo, o caminho da *Theologie crucis*, do escândalo e loucura da cruz, que demanda repensar a mensagem cristã independentemente da helenização incorrida (Cf. FERNÁNDEZ, 2017, p. 256-258).

O jovem Heidegger encontrará no espírito reformador de Lutero um modelo para sua radicalidade filosófica. A confrontação de Lutero com a Teologia tomista-aristotélica dominante, em vista de acender à experiência cristã primitiva, comprometerá Heidegger com a necessidade de desconstrução da tradição metafísica.

## 2.2 *Friedrich Scheleiermacher*

Outra fonte cristã que promoveu o pensamento heideggeriano sobre a vida fática foi Scheleiermacher. Sua obra *Sobre a Religião* (1799) somava-se entre as principais leituras de Heidegger a respeito do fenômeno religioso. No texto, Scheleiermacher questiona a visão dominante de religião do seu século, assentada numa configuração metafísica e moral do ato religioso, seu empreendimento investigativo buscava recuperar um âmbito próprio do qual fosse possível pensar a religião, um domínio em que a vivência religiosa pudesse manifestar-se desde sua “imediatez fenomênica e experiencial” (FERRER, 2003, p.76).

A investigação de Scheleiermacher edifica-se sobre a compreensão do caráter imediato da experiência religiosa e a crítica da ingerência moral e metafísica na consideração da vivência religiosa. O que se concebe com o empreendimento scheleiermachiano é uma visada dos atos religiosos atento aos seus elementos imanentes e desprendido de conceitos extrarreligiosos (Cf. ESCUDERO, 2000, p. 217).

O que essa abordagem faz emergir? A articulação entre experiência originária da vida, sentimento e intuição. Na experiência religiosa, que é pré-teórica, vivencia-se a unidade sacral da vida, não pelo conhecimento, mas pelo sentimento religioso, que desce até o âmbito originário da vida, onde descortina-se a relação intencional entre o finito e o

mistério inefável do Universo e de onde provém o sentido da totalidade da existência (Cf. HEIDEGGER, 2014, p.305-306).

Ademais, a abordagem de Scheleiermacher do fenômeno religioso faz também ver a relevância do acontecer histórico. Ao tratar os atos religiosos sem as mediações da moral e metafísica, o pensamento scheleiermacheriano abre à compreensão do transfundo histórico no qual se articula toda consciência religiosa. Heidegger, ao resenhar *Sobre a Religião*, não passou por isso despercebido: “Religião, como todo e qualquer mundo da vivência, só pode ganhar configuração numa consciência histórica [...]” (HEIDEGGER, 2014, p.307).

Isso significa que a dimensão histórica é possibilidade pela qual toda e qualquer vivência se faz compreensível e, nesses termos, também fonte constante da religião. Heidegger afirmará a partir da consideração schleiermacheriana da história enquanto sentido primordial da religião: “É só assim que a vida religiosa é mantida em sua vitalidade e não ameaçada pelas assim chamadas visões de mundo científicas” (HEIDEGGER, 2014, p.307).

### **2.3 Soren Kierkegaard**

Em primeiro lugar, Kierkegaard é fundamental para se compreender a aproximação entre Heidegger e o cristianismo reformado. Kierkegaard protagoniza um movimento de retorno ao solo originário da reforma, para aquele espírito cristão originário que se manifestou na *Theologia crucis* de Lutero, mas que se dissipou pelos caminhos da teologia institucional e de uma filosofia alemã empenhada em secularizar e mundanizar a tradição protestante (Cf. FERNÁNDEZ, 2017, p. 238-239).

Ademais, o conceito heideggeriano de facticidade da vida bebe da problematização da existência em Kierkegaard (Cf. ESCUDERO, 2000, p. 147), sobretudo, na compreensão do modo pelo qual é possível se aproximar da vida na sua manifestação, sem com isso objetivá-la em uma teoria. Heidegger encontra em Kierkegaard um território onde a particularidade da experiência vivida eleva-se a âmbito filosófico, em que se evidencia que “a existência com sua singularidade, sua problematicidade, seu risco infinito não tem lugar no cerco do sistema” (ESCUDERO, 2000, p. 404), mas supõe um salto ao insondável oceano da vida em sua realização.

### **2.3 Karl Barth**

A produção teológica protestante após o fim da Primeira Guerra Mundial exerceu uma importante influência no pensamento do jovem Heidegger. Após a guerra, a teologia sofreu uma guinada em suas pesquisas, passou-se de um otimismo histórico dominante na Teologia Liberal para uma preocupação com a compreensão do tempo na Teologia Dialética, o que, por sua vez, despertou o interesse do jovem Heidegger (Cf. ESCUDERO, 2000, p.234).

Essa transformação teológica deita raízes no pensamento de Karl Barth, de modo particular em sua obra: *Comentário as Cartas aos Romanos* (1919), nesse importante texto Barth rompe com uma solidificada harmonia entre fé e sua manifestação histórica e faz ver um cristianismo originário que não perdurou no tempo, pois foi suplantado por um sistema filosófico cristão mais próximo do pensamento grego do que das fontes cristãs.

Na corrente década, pesquisas estão a estabelecer relações entre Karl Barth e Heidegger, de modo que já é possível falar em influências daquele no pensamento deste. Rudy Koshar, por exemplo, acena para a relevância da leitura que Barth faz de história e revelação:

Revelação para Barth era uma sem precedente interrupção do fluxo do tempo humano; esse caráter era diametralmente oposto a uniforme e progressiva evolução da história característica do pensamento do século dezanove em geral e da Teologia Liberal em particular (2008, p. 345).

A compreensão barthiana da revelação se assenta no conceito de crise. A revelação divina é crise, ela abala as seguranças humanas e expõe a realidade da vida como tempo de aflição e finitude. Sobre esses termos, Barth abre possibilidades para se pensar “como o ser humano deveria ser orientado para o mistério do tempo (e eminente morte) quando toda outra forma de conhecimento humano (incluindo a ciência) falham em providenciar uma resposta” (SAMPATH, 2017, p. 28).

Ademais, na leitura dos comentários de Barth a epístola aos Romanos, Heidegger lida com uma percepção da vida em que se desfaz uma ideia de estabilidade e se perfaz uma visão onde cada momento se converte em tempo de transição, em processo de realização da vida. Com a ajuda de Barth, Heidegger consegue enxergar no cristianismo paulino um modo de viver a temporalidade sob a orientação da expectativa escatológica: o cristianismo originário vive a expectativa do retorno do Senhor em estado de vigilância e serviço. O influxo de Barth em Heidegger vem à tona em afirmações como a que se segue: “a questão do ‘quando’ se retrai em meu comportamento. Pelo modo como a *parusia* se apresenta em minha vida, remete ela à realização da vida mesma” (HEIDEGGER, 2014, p.92).

Ainda, vale um último comentário de Escudero que não deixa de alinhar o pensamento teológico de Barth, mas também de Bultmann (teólogo íntimo de Heidegger), como influências cruciais para a compreensão heideggeriana sobre o problema da vida fática:

Desde está nova vertente teológica protestante, o jovem Heidegger já não aborda o problema da facticidade em chave de sujeito e objeto; antes bem, aposta por uma aproximação à facticidade em termos de processo de realização histórica e temporal da existência humana que se projeta na futurabilidade, não na consciência representativa (2000, p. 231).

### Considerações Finais

O caminho percorrido até então indicou proximidades entre o pensamento do jovem Heidegger com pensadores do cristianismo que estavam entre suas leituras. Vale, à guisa de conclusão, repropor a explicação heideggeriana de vida fática exposta no início desta comunicação, agora alinhavada com o esboço das contribuições dos pensadores cristãos anteriormente expostas.

À luz do que se considerou até o momento, o afirmar-se da experiência cristã da vida foi crucial para o alcance desta compreensão da experiência da vida. Os místicos medievais a falaram em termos de auscultar a vida em sua determinidade de sentido, Lutero possibilitou ver com originalidade a experiência religiosa cristã, na noção de existência de Kierkegaard o pensamento de Heidegger encontrou um aporte para o conceito de facticidade, Scheleiermacher percebeu que toda vivência se dá numa conformação, num transfundo histórico, e Barth viu no cristianismo originário um modo de viver a temporalidade. Desse modo, esses pensadores ajudaram com que Heidegger se aproximasse do fenômeno da vida a partir de seu sentido, sua realização histórico-temporal.

**Referências bibliográficas:**

- ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. *El joven Heidegger: un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000.
- BARTH, Karl. *Carta a los Romanos*. Trad. Abelardo Martínez de La Pera. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- CASALE, Carlos. La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina (I). *Teología y Vida*. Santiago, n. 3, v. 49, p. 399-429, 2008.
- CAPELLE-DUMONT. *Filosofia y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- FERNÁNDEZ, Arsenio. Heidegger e a reforma protestante. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 5, n. 2, p. 235-278, dez. 2017.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. Fenomenologia da facticidade da vida religiosa cristã desde o Novo Testamento: mundo, si-mesmo, temporalidade. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 2, n. 2, p. 14-34, dez. 2015.
- FERRER, Rocío Garcés. *El desasosiego de la vida fáctica: La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia). Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Universitat de València. 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin, Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. (Coleção Pensamento Humano).
- \_\_\_\_\_. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Trad. Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Textos Filosóficos).
- KIRCHNER, Renato. Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião. *Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 135-168, jul./dez. 2014.
- KOSHAR, Rudy. *Where is Karl Barth in modern european history?* *Modern Intellectual History*, Cambridge, v.5, n.2, p. 333-362, aug./2008.
- O'MEARA, Thomas. *Heidegger and his origins: theological perspectives*. *Theological Studies*, v. 47, n.2, p. 205-226, 1986.
- SAMPATH, Rajesh. *The time of God's time: the problem of time in Barth's Church Dogmatics and Heidegger's Being and Time*. *IAFOR: Journal of Ethics, Religion and Philosophy*, Brandeis, v.3, n.1, p. 27-34, 2017.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre la religión*. Trad. Rafael Celda e Joaquim Gallego. Madrid: Editorial Tecnos: 1990.
- WOLFE, Judith. *Heidegger and Theology*. Disponível em: [https://www.academia.edu/7242096/Heidegger\\_and\\_Theology](https://www.academia.edu/7242096/Heidegger_and_Theology). Acesso em: 18 de abril de 2018.

# Martin Heidegger e a hermenêutica da facticidade

Maria Lucivane de Oliveira Morais<sup>1</sup>

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens<sup>2</sup>

## 1 Introdução

Martin Heidegger também conhecido como o filósofo do tempo e um dos mais influentes dos séculos XX, deixou uma vasta obra que nos alerta para um grande mal: “o esquecimento do ser” que em parte deve-se à tradição da ontologia, à tecnologia, à ciência e, conseqüentemente, ao niilismo instaurado. Em meio às diversas temáticas abordadas, escolheu-se discutir nesse texto sobre a hermenêutica que para ele não representa a interpretação de textos (embora ao longo dos séculos o conceito tenha passado por mudanças). Ao cunhar o termo “hermenêutica da facticidade” modificou sua tarefa, tendo em vista a interpretação da constituição ontológica do ser-aí, necessária para desvelar o ser dos encobrimentos que lhe foram atribuídos pela tradição da ontologia. Irá questionar e explicar a facticidade para tornar acessível o ser-aí próprio e em cada ocasião.

Em vista disso, o objetivo geral a ser alcançado nesse artigo é discutir alguns aspectos da fenomenologia heideggeriana considerado sua obra *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, embora tenham sido citadas passagens de outras publicações importantes como *Ser e Tempo* e *Introdução à filosofia*. Os objetivos específicos delineados são: analisar a fenomenologia e sua objetualidade; diferenciar o modo como a fenomenologia foi compreendida pelo seu criador Husserl e posteriormente por Heidegger; discutir alguns aspectos gerais da hermenêutica da facticidade e do ser-no-mundo. As discussões em torno dessa temática justificam-se por ela constituir um dos pilares básicos da filosofia heideggeriana. Ao ser associada a “destruição” da ontologia tradicional e à analítica existencial corroboraram para a construção da *ontologia fundamental* proposta por nosso filósofo.

## I. A fenomenologia e sua objetualidade

Por meio de preleções ministradas no semestre de verão de 1923 as anotações de Heidegger e de dois de seus alunos deram origem à obra *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* na qual o filósofo teceu uma primeira formulação do que representaria o termo hermenêutica da facticidade, e nos deu subsídios para compreender os motivos que a fizeram tomar um sentido diferente daquele empregado pela tradição. Tal empreitada era necessária para lançar luz sobre o modo como seria executada na obra *Ser e tempo*, publicada posteriormente, no ano de 1927, em conjunto com a analítica existencial do ser-

1 Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

2 Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

aí e a “destruição” da ontologia tradicional para que o *sentido do ser* pudesse ser liberado dos encobrimentos que lhe foram atribuídos historicamente.

É necessário esclarecer que o termo “destruição” não implica em simplesmente aniquilar séculos de estudos desenvolvidos por filósofos diversos, mas em visitar o passado, buscando eliminar os “entulhos” deixados pela tradição ontológica na qual o ente foi tomado pelo ser e o ser pelo ente. Também não assume o sentido negativo de arrasar a tradição, ao contrário, se dispõe a apontar seus aspectos positivos e os limites na forma como questiona e conduz a investigação sobre o ser.

Stratherns (2004) afirma que os filósofos pré-socráticos refletiram profundamente sobre a questão do ser, conseguindo avançar sobre a questão fundamental sobre a qual tudo repousava, entretanto, as análises tecidas por Sócrates, Aristóteles e Platão foram um “desastre para essa filosofia profunda e integrada. Sob a influência deles, o pensamento filosófico cindira-se em entidades separadas. A tentativa de desemaranhar o ser dera lugar às análises simples e separadas da ciência natural, do pensamento político, da ética, da poesia e assim por diante”. Assim, o cerne da filosofia acabou reduzido à metafísica etérea. Gradativamente, com o passar dos séculos, a noção total de ser foi obscurecida havendo um “esquecimento do ser”. Aquilo que antes sustentava toda a filosofia foi esquecido, tratado da mera forma de ligação: “é”. (STRATHERN, 2004)

Para que fosse alcançada a transparência que a questão do ser requeria, Heidegger concluiu que era necessária a destruição do acervo da antiga ontologia por meio da crítica e desmontagem das suas evidências petrificadas para “encontrar” o lugar originário em que os conceitos metafísicos nasceram e se tornaram tema da filosofia, apontando a insuficiência que os abrangeram ao longo da história e avançando na tarefa de pensar o ser e não o ente seguindo “o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas”. A crítica que resulta desse processo tem em vista não o passado, mas o “hoje” e os modos como a história tratou a ontologia, portanto, “a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção positiva. Sua função negativa é implícita e indireta”. (HEIDEGGER, 2013 b, p.61).

Os campos sedimentados pela tradição são oriundos de possibilidades abertas pelo passado, e sem os “quais não haveria possibilidade de apreender uma questão enquanto questão, porque se colocaria fora da esfera de sentido daquilo que pode aparecer para alguém como efetivamente questionável”(CASANOVA, 2009, p.82). Em relação à pergunta sobre do ser, é justamente porque houve um empenho histórico e sistemático para sua resolução, que foi produzido um encurtamento de seu “horizonte essencial e um obscurecimento de novas possibilidades de problematização”. Estas evidências impulsionaram Heidegger a encontrar indícios acerca da necessidade de retomada pela questão do ser por meio de um comportamento crítico destrutivo.

Ao unir fenomenologia e hermenêutica, o “filósofo do tempo” deu um passo decisivo para interpretar o ser-aí como ser- no-mundo que se realiza historicamente. O *sentido do ser* será analisado pelo método fenomenológico que considera o contexto significativo no qual o ser-aí está imerso e que é acessível pela experiência do mundo circundante no qual lida com os utensílios e os entes a mão dos quais faz uso em sua cotidianidade mediana. Como a facticidade é essencialmente histórica, existe a necessidade de evidenciar a estrutura ontológica deste ente (ser-aí) que é histórico e que é interrogado em vista de

seu ser. Quando à filosofia *pergunta pelo ser*, ela se concretiza como *ontologia*, entretanto, quanto ela questiona pelo *sentido do ser* cujo desvelamento dá-se a partir do *ser-aí* passa a constituir uma *ontologia fundamental*. A tarefa da hermenêutica da facticidade por meio da destruição fenomenológica é o retorno a máxima “para as *coisas elas mesmas*” e, para isso, interpreta o único ente capaz de questionar o sentido do ser e das estruturas fundamentais de seu próprio ser: o ser-aí.

Na segunda parte da obra *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, Heidegger nos situa sobre a história da fenomenologia e do fenômeno que é seu objeto de interesse. O fenômeno é “aquilo que se mostra como tal, em seu mostrar-se”. É “o modo de ser objetual de algo, um modo certamente privilegiado: estar presente de uma objetualidade por si mesma” (HEIDEGGER, 2013, p.75). A compreensão de que o fenômeno designa um “um modo privilegiado de ser ou estar objetualizado” conduz a “desvios em relação aos outros modos de ser ou estar objetualizado do ente, modos não próprios, mas possíveis e de fato dominantes”. O método que se dedica ao estudo dos fenômenos, determinando o ente e o modo como se mostra na experiência, é a fenomenologia compreendida como um “modo particular de acesso, mas somente na medida em que se mostra”. (HEIDEGGER, 2013, p.76).

O encobrimento lançado sobre um determinado fenômeno decorre “de um ser ou estar familiarizado” que “é fruto de um ter ouvido falar, de uma aprendizagem” consolidada em nossa cotidianidade mediana. Com a fenomenologia é possível retomar as objetualidades que aparecerem em uma *perspectiva*, determinando tal como se dão e atualizando o assunto em questão por meio da hermenêutica da facticidade. (HEIDEGGER, 2013a, p.82).

## 2.2 Husserl e Heidegger: Duas fenomenologias?

Embora Heidegger tenha desenvolvido uma fenomenologia própria, sua criação deve ser creditada a Edmund Husserl e a sua obra *Investigações Lógicas*, que trouxe consigo a necessidade de tornar acessível um conjunto de investigações sobre as objetualidades que pertenciam âmbito da lógica. Husserl tomou de Brentano, seu mestre, o método descritivo, entretanto, avançou em relação à determinação fundamental e concreta da região das vivências, tendo o fenômeno da intencionalidade como uma linha de orientação segura para a investigação das vivências e dos nexos de vivências. Manteve o âmbito concreto de interesse, entretanto, mudou o modo *como* perguntar e determinar os fenômenos sobre os quais era necessário lançar luz. Compreendia que as matemáticas e as ciências naturais de caráter matemático consistiam no ideal de ciência que deveria servir de modelo para todas as outras. Contudo, Heidegger nos alerta para o fato de que existe em tal compreensão um preconceito e justifica: “as matemáticas são a ciência menos rigorosa de todas, uma vez que, o acesso nelas é muito mais fácil. As ciências do espírito pressupõem muito mais existência científica do que uma matemática jamais pode alcançar” (HEIDEGGER, 2013a, p.60).

O afastamento de Heidegger das influências de Husserl decorre de alguns fatores como, por exemplo, o fato de que ele não reconhecia a história como tema de uma filosofia “rigorosa”. Em contrapartida, nosso filósofo nutria a necessidade de mostrar que o ser-aí não é e existe no mundo executando seu projeto existencial descolado do tempo. Ao recorrer ao conceito hegeliano concordou que “o espírito da vida enquanto tal é essencialmente espírito histórico, no sentido amplo da palavra”, sendo assim, “o espírito só pode ser concebido na plenitude de suas realizações, ou seja, de sua história [...]”, logo, a própria filosofia também é histórica. Por meio do questionar é possível voltarmos ao início da metafísica e retirar

muitos conceitos do reino das sombras, avançando em sua interpretação (FIGAL, 2012, p.15). Nesse sentido, “o ‘primeiro início’ e o ‘novo início’ são momentos no interior do movimento do conhecimento histórico”. (FIGAL, 2012, p.34).

Heidegger não compreende a fenomenologia como uma “ciência rigorosa”, mas um *como* da pesquisa, atualizando as objetualidades da intuição e falando delas apenas na medida em “que são e estão aí na intuição” (HEIDEGGER, 2013a, p.80). A transformação da categoria temática fenômeno em uma categoria regional permitiu compreender suas objetualidades designadas como “vivências” e “nexos de consciência” - fenômenos que são a objetualidade da fenomenologia. As investigações fenomenológicas tornaram possível “falar de algo tal como esse algo se mostra e apenas na medida em que se mostra” - ação que desde Aristóteles a filosofia houvera esquecido Heidegger (2013a, p.79). Seu método fenomenológico deixa ver aquilo que estava obstruído no ser-aí permitindo o desvelamento do ser que passa a ser imediatamente aparente.

Nas obras publicadas por Heidegger, o ser emergiu como substituto da consciência pura, embora fosse abordado da mesma forma. Esse ser, era vazio de atos e objetos como a consciência que Husserl colocava entre parênteses sendo tratado como um fundamento que ultrapassa a ciência, a psicologia e, inclusive a lógica, uma vez que, seus assuntos podem ter sido sedimentados pela tradição culminando em seu encobrimento. (STRATHERN, 2004, p. 24). Quando nos questionamos: Porque a fenomenologia tem em vista o ser? Como podemos explicar a necessidade de retomar essa questão? Porque a pergunta “o que é o ser” amplamente tratada pela tradição é equivocada e/ou não discutiu suficientemente o ser? A busca por respostas aponta para indícios publicados em *Ser e tempo* na seguinte passagem:

O que, num sentido extraordinário, se mantém velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra “distorcido”, não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode encobrir-se tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se o fenômeno é o que a fenomenologia tematicamente tomou em suas “garras” como objeto. ( HEIDEGGER, 2013b, p. 75).

É nessa seara que insere o projeto heideggeriano de construção de uma *ontologia fundamental* no qual *o sentido do ser*, torna-se a objetualidade da fenomenologia que se valerá da hermenêutica para se conectar a vida fática. A hermenêutica facticidade tornará possível definir o ser-aí como um permanente “*tomar consciência de si* a partir de si mesmo, um compreender-se *como possibilidade* que se torna consciente de seu ser possibilidade num processo desencadeado no interior dos fenômenos”. (SARAMAGO, 2008, p. 31). Por meio da hermenêutica pode-se “questionar e explicar a facticidade” que se encontra em uma imersão espaço-temporal percebendo-se a partir do meio e não de fora. (HEIDEGGER, 2013a, p.15).

Com o esquecimento do ser, a humanidade se inseriu em uma superficialidade na qual mal tinha noção do que significava ser, vivia-se “uma vida destituída de qualquer consciência essencial do que sua existência significava. Sua existência ou “condição de ser”, perdera toda a sua profundidade, já não tinha nenhuma ressonância”. (STRATHERN, 2004, p.26). O conhecimento da condição de ser desapareceu lentamente, foi “soterrado” diante da mistura entre conhecimento científico e tecnológico que marcava a imediatas



existencial desse ser lançado no mundo, até que finalmente, o esquecimento do ser culminasse no niilismo e na existência de um mudo dominado pela tecnologia.

Em meio a esse quadro desolador, Heidegger desenvolve sua fenomenologia com a proposta de tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião, em seu caráter ontológico de ser-aí mesmo, compreendendo a existência e interpretando o *sentido do ser* faticamente. (KAHLMEYER-MERTENS, 2015). O privilégio ontológico do ser-aí funda-se na possibilidade de compreender o *sentido do ser* e a si próprio na medida em que existe, ou seja, é o existente que somos. Para isso, toma como metodologia para sua descrição fenomenológica a interpretação, ou seja, a hermenêutica que desvendará o *sentido do ser* e as estruturas fundamentais do ser-aí, abrindo o horizonte de uma investigação ontológica.

Nas obras *Ontologia: Hermenêutica da facticidade e Ser e tempo* a hermenêutica ultrapassa o âmbito tradicional do ato de interpretação de textos, avançando sobre um novo domínio: o da própria existência, possibilitando “[...] um ‘trazer à tona’; um ‘resgatar’ pela compreensão – e interpretação – de todo o processo de manifestação, ou do deixar manifestar-se do ser dos entes; era o ato mesmo de deixá-lo aparecer, iluminar-se” (SARAMAGO, 2008, p. 34).

Figal (2016, p.38) a define como “[...] a interpretação-de-si do ser-aí e, com isso, expressão da sua particularidade presente em meio ao questionamento de volta ao início; ela é, em outra formação de Heidegger estar-alerta do ser-aí para si mesmo”. Possibilita um retorno ao início e, conseqüentemente, um lançar luz sobre estrutura fundamental do ser-aí que ficou encoberta; esse retorno é uma etapa “preparatória” para a destruição da tradição cujo trabalho inicial nos remete a Aristóteles, sobretudo, o livro sexto da *Ética a Nicômaco*. A fenomenologia é o método, o procedimento de investigação articulado a hermenêutica da facticidade que se dirige para o ser-aí que é compreendido e interpretado no âmbito de sua existência. Uma “hermenêutica da existência humana, portanto, se esforça por compreender o contexto historicamente consolidado do qual os entes são compreendidos e o ente que se manifesta nesse horizonte”, por isso, a ontologia fundamental passa “por uma analítica existencial, exame do ente (ser-aí) que compreende *ser*” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 65).

Almeida (2011, p.339) afirma que a obra heideggeriana lança luz no fato de que “existir é interpretar. Somos, enquanto ser-aí, interpretação e pertencer ao ser é o mesmo que compreender o ser. Essa compreensão que temos, a priori, do ser, Heidegger chama de ontologia fundamental”. A hermenêutica, ao possibilitar a interpretação ontológica do ser permite a construção da existencialidade da existência por meio da analítica existencial do ser-aí que se encontra “o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser” (HEIDEGGER, 2013b, p.79). Portanto, a hermenêutica irá tornar acessível o próprio ser-aí em seu caráter de ser esse mesmo ser-aí, possibilitando um auto-estranhamento, que, por sua vez, permitirá compreender-se.

A obra *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* traz a seguinte definição: a “hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio e em cada ocasião em seu caráter ontológico de ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido” (HEIDEGGER, 2013 a, p. 21). Essa compreensão tem em vista o ser-aí que está desperto para si mesmo. Há, uma íntima relação entre hermenêutica e facticidade, pois, o tema da “investigação hermenêutica é o ser-aí

próprio em cada ocasião, e justamente por ser hermenêutico questiona-se sobre o caráter ontológico a fim de configurar uma atenção a si mesmo bem enraizada”. (HEIDEGGER, 2013a, p.22).

Como o caráter ontológico do ser consiste em encobrir-se e velar-se, cabe a hermenêutica da facticidade interpretá-lo em conformidade ou vista de algo, por isso, a “posição prévia, a ser interpretada, deve ser buscada na rede de objetualidades. Para isso, afastar-se-á do que se encontra mais próximo no assunto que está em jogo para ir em direção ao que reside em seu fundo”. (HEIDEGGER, 2013a, p.84).. Seu progresso será visualizado, apenas a partir de sua objetualidade. Concomitantemente ocorre a compreensão do ser-aí e do sentido do ser, pois apenas porque o ser-aí já possui uma pré-compreensão do que irá interpretar que essa tarefa se torna possível. Heidegger afirma que a “interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isenta de pressuposições”, e essa compreensão irá atuar dentro do círculo hermenêutico de maneira inseparável da existência do ser-aí que se dá no âmbito do mundo, em um determinado contexto histórico demarcado pela temporalidade.

O tempo é tratado por Heidegger com vistas a sua dimensão ontológica originária que se funda no ser-aí. O tempo “não possui o seu ser no agora ou na sequência de ‘agoras’, mas no caráter essencialmente futuro do ser-aí”, é isso que irá evidenciar sua experiência em relação à história e a historicidade que acontece em nós mesmos. (GADAMER, 2012, p. 272). O tempo é o horizonte possível para a compreensão do ser em geral e de seus diversos modos de ser. A existência é dinâmica implicando em *ser* a cada instante. Dela são engendrados os existenciais, estruturas ontológicas que possibilitam a análise do ser-aí na situação; são componentes ontológico-existenciais constitutivos do ser da existência humana. Dentre eles emerge o conceito de mundo com uma particular importância na obra heideggeriana.

### 2.3 O interpretado: “ser-aí é ser em um mundo”

Na indagação hermenêutica são trazidos à tona alguns traços fundamentais do ser-aí que “fala de si mesmo e a si mesmo, quer dizer, como se faz presente a si mesmo diante de si e se mantém nessa presença. Nesse ter-se-a-si-mesmo-aí, assim caracterizado, o ser-aí vê-se na consciência histórica” (HEIDEGGER, 2013a, p. 85). O acesso e o lidar com o ente é chamado por Heidegger de *posição prévia* que, por sua vez, possibilita a aproximação e riqueza da descrição hermenêutica do fenômeno que tem em vista. A posição prévia permite formular seguinte indicação formal que irá orientar o curso da visão que conduz a ela: “o ser-aí (*vida fática*) é ser num mundo”. Sabe-se que o ser-aí é em sua ocasionalidade, entretanto, ela o permite se apresentar de múltiplas formas, por isso, é necessário vê-lo em sua *cotidianidade* que caracteriza a temporalidade do ser-aí (posição prévia).

Para Kahlmeyer-Mertens (2015, p.85): o ser-no-mundo é o existencial que indica “como o ser-aí é no espaço constitutivo do mundo e, em verdade, é enquanto ser-no-mundo que já sempre encontramos o ser-aí, isso quer dizer que ser-aí é sempre no aí que o mundo constitui”. O mundo resguarda em si o caráter ontológico. É ocupado pelo ser-aí que o compreende como mundo circundante, mostra-se como *de-quê* a vida fática vive e nos permite compreender fenomenologicamente o “em um mundo”. “O modo como isto ou aquilo vem ao encontro é entendido pelo que é designado de *significância*. A significância é um como do ser, e nele centra-se precisamente o categorial do mundo do ser-aí”, termo que corresponde tanto ao ser do mundo como ser da vida humana. (HEIDEGGER, 2013a, p.91).

Para nosso filósofo, o “mundo” indica o contexto de familiaridade se diferenciando em contextos singulares. O ser-aí não pode ser nada além do que, sempre e a cada vez, já é no mundo, não por acaso, o ser-aí é sempre ser-no-mundo. Os contextos do mundo são os campos nos quais realizamos nossas múltiplas possibilidades de ação na lida com os entes intramundanos. Desse modo, a analítica do ser-aí nos mostra que o mundo é essencialmente compartilhado, por isso, também oferece um: “[...] espaço livre de múltiplas possibilidades para que estejamos ‘aí’ em favor ou contra os outros”(FIGAL, 2016, p. 64).

No mesmo campo semântico das definições sobre o “mundo”, Heidegger utiliza o adjetivo “mundano” como o que indica um modo de ser do ser-aí, jamais o modo de ser deste em um dado mundo, que, nesse caso, é definido como intramundano. O fenômeno da mundanidade possibilita buscar a compreensão do modo de ser do ser-aí (que se lança e vem ao encontro no mundo) por meio da analítica existencial. Daí, nos dizer Heidegger (2003, p. 113): “Para se ver o mundo é, pois necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal”. Com isso, tem-se que a compreensão do mundo deve ocorrer de forma fenomenal, e sua investigação fenomenológica deve ocorrer como investigação da situação concreta do ser-no-mundo, em face de uma cotidianidade comum a mundo e o ser-aí.

Heidegger se propõe a descrever fenomenologicamente o “mundo” mostrando a existência de uma categoria conceitual sobre o ser dos entes e a forma como se dão nesse espaço (dividem-se entre coisas naturais e coisas dotadas de valor). A análise relativa à natureza de um ente deve fundar-se sobre prismas ontológicos que permitem entender a forma como os fenômenos se dão. Por ser constitutivamente espacial e temporal, o ser-aí destitui a dicotomia trazida pela tradição na qual homem-mundo (= sujeito-objeto) estavam cindidos, pois, para Heidegger, ambos são mutuamente constitutivos e, por isso, permite a realização de múltiplas possibilidades ao projetar-se e compreender-se como sendo-em-um-mundo. O ser-aí é, existe e habita buscando sentido para seu ser na medida em que executa seu projeto existencial, tendo sua cotidianidade estruturada no mundo com os entes intramundanos.

Em *Introdução a Filosofia*, Heidegger destaca que “a ligação com o mundo é um traço essencial do ser-aí mesmo e, porque não dizer, é a sua constituição essencial marcante. Ser-aí não significa nada senão ser-no-mundo”. A menção do ser-aí já deve ser feita tendo sempre em vista que ele é ser-no-mundo e que a este ser-no-mundo pertence à compreensão de ser, uma propriedade concomitantemente articulada à essência do homem. (HEIDEGGER, 2008, p. 326). O mundo vem ao encontro em forma de ocupação com caráter próximo e imediato, que na cotidianidade o caracteriza como mundo circundante que, por sua vez, permite determinar o significado ontológico do ser “no” circundante do mundo. Na cotidianidade, o ser-no-mundo está voltado para os entes do mundo (intramundanos), ao mesmo tempo em que, se comporta junto aos entes que vem a seu encontro no mundo e/ou deles faz uso.

Na cotidianidade mediana percebemos o mundo e seu contexto de familiaridade no qual estão o ser-aí e os entes intramundanos. O ser-aí é lançado em um demorar-se *junto a...* marcado pela temporalidade. É no mundo que irá projetar suas realizações por meio de ocupações cotidianas. Ser-no-mundo “não quer dizer: aparecer entre outras coisas; significa, porém: ocupar-se no circundante do mundo que vem ao encontro, demorar-se nele. O próprio modo de ser-no-mundo é o cuidado”. (HEIDEGGER, 2013a, p.107). Esse

mundo é um mundo compartilhado e um mundo próprio que permite ao ser-aí encontrar-se, exercer sua possibilidade de *poder-ser* frente ao projeto existencial que delimitou, sendo e agindo. Esse ser-no-mundo experimenta pessoalmente seu existir, pois desde sempre está “imerso em um conjunto de comportamentos e opiniões normatizadas, cujas principais características seriam o nivelamento e desencargo para qualquer tarefa existencial”. (KAHLMAYER-MERTENS, 2005, p. 149).

### Considerações finais

As breves discussões anteriores apontam para o fato de que Heidegger se ocupou ao longo de toda a sua vida com a necessidade de compreender o *sentido do ser*. Ao longo da década de 20 produz diversas obras, dentre as quais foram destacadas a *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* na qual foram apresentados conceitos preparatórios e melhor desenvolvidos em *Ser e tempo* na qual colocou em movimento três subprojetos: a destruição da ontologia tradicional, a hermenêutica da facticidade a analítica existencial, que conjuntamente concretizariam sua *ontologia fundamental* e libertariam o ser dos seus encobrimentos.

A destruição da história da ontologia é necessária para que sejam retirados os encobrimentos lançados sobre o ser possibilitando a construção de um novo tratamento sobre essa questão, ao tornar possível “superar a camada calcificada nos comportamentos cotidianos e reconduzir esses comportamentos aos seus contextos originais” (CASANOVA, 2009, p. 84). A destruição implica em liberar o que foi incessantemente impensado pela ontologia e/ou não discutido suficientemente, afinal, naturalmente o ser se vela, desvela, obstrui-se, não se mostra totalmente.

A hermenêutica facticidade tem como objetivo evidenciar a constituição ontológica do ser-aí por meio de sua interpretação, ou seja, torna o ser-aí acessível em cada ocasião. De um lado, o ser-aí é o objeto da interpretação e, por outro, ele próprio é intérprete e comunicador da interpretação, afinal em sua própria constituição, a facticidade é um “ter-de-ser-na-interpretação”. Ao analisar o ser-no-mundo o permite interpretar-se a si mesmo, se projetar em vista de suas possibilidades e daquilo que vem a seu encontro. Irá liberá-lo dos encobrimentos no qual a tradição o lançou para que seu ser possa se desvelar e, conseqüentemente, o *sentido do ser* possa ser compreendido.

**Referências bibliográficas:**

ALMEIDA, Rogério Tabet de. *A hermenêutica-ontológica heideggeriana*. Artigo apresentado para a aferição na disciplina Teoria do Direito II, ministrada pelo Prof. Cleyson de Moraes Mello – Mestrado em Direito da UNIPAC – 2011.

BARRETO, Jupyra Vilela B. O ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante; uma análise do parágrafo 15 de ser e tempo de Martin Heidegger, “Existência e Arte”- *Revista Eletrônica do Grupo PET* - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei – Ano IV - Número IV – janeiro a dezembro de 2008.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade – O elemento hermenêutico e a filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. *Filosofia primeira: estudos sobre Heidegger*. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2005.

\_\_\_\_\_. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 a.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 b.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova, São Paulo: Martins fontes, 2008.

STRATHERN, Paul. *Heidegger em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

SARAMAGO, Ligia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2008.

## Filosofia e Literatura. Em torno do quiasma ético na escritura de Levinas

Nilo Ribeiro Junior<sup>1</sup>

A investigação em torno da interface entre Filosofia e Literatura na obra de Emmanuel Lévinas nos parece promissora à medida que evoca, o que ousaríamos denominar de “quiasma ético”, presente no grande arco de sua produção filosófica. São praticamente duas figuras que sobressaem quando se pensa o quiasma. A primeira figura, o associa a uma espécie de *dobradiça*, de sorte que é como se a Ética, subjacente à Filosofia e à Literatura, se mantivesse invisível embora imprescindível para que se assegure a visibilidade da relação entre os polos em questão.

E a segunda, ao *cruzamento* que vincula duas linhas em forma de cruz. E se a priori, consideradas em função do regime de separação, ambas parecem manter autonomia e independência entre si, o fato é que no evento da aproximação, elas se veem atravessadas uma pela outra. Assim, são penetradas e fendidas reciprocamente de modo a se evidenciar os interstícios abertos pelo contato que possibilita o fluxo contínuo da comunicação de uma à outra a ponto de elas perderem algo de si para ganhar aquilo que as ultrapassa ou que lhes vêm de fora de seu domínio.

Essa ênfase, portanto, no que vem de um outro lado da relação, reforça a ideia do movimento e de proximidade entre o quiasma e a Ética. É, pois, a Ética da alteridade que as introduz nessa intriga que as faz tocar uma na outra. Do mesmo modo, a partir dessa segunda figura é como se a Ética permitisse vislumbrar a dinâmica vital em forma de cruz (*Chi* grego) que vai da Filosofia em direção à Literatura e da Literatura à Filosofia. A partir dessas figuras, parece pertinente admitir que a filosofia levinasiana possa ser abordada como uma “obra literária” da mesma maneira que a literatura produzida pelo autor não dispense o caráter eminentemente filosófico que a constitui (LEVINAS, 2013, p.29).

Há se recordar ainda, que a reposição do sentido desse quiasma (ético) ganhou novo fôlego no contexto dos últimos anos graças à publicação das obras inéditas do filósofo. Esses escritos deram azo para se redobrar a atenção sobre o caráter poético e, portanto, literário da Ética do autor, uma vez que o material de cunho eminentemente literário reunido em três volumes<sup>2</sup>, até pouco tempo desconhecido dos próprios estudiosos do pensamento do

1 Doutor em Filosofia pela UCP - Universidade Católica Portuguesa - Braga, Portugal (2014). Professor de filosofia contemporânea na FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Brasil. CurriculumLattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4567191Z0>; email [prof.ribeironilo@gmail.com](mailto:prof.ribeironilo@gmail.com)

2 Os escritos inéditos de Emmanuel Lévinas foram publicados com introduções explicativas, sob a responsabilidade de alguns dos filósofos mais renomados na atualidade que se dedicam aos estudos do pensamento levinasiano tais como: Rodolphe Calin, Catherine Chalié, Jean-Luc Marion, Jean-Luc Nancy e Danielle Cohen-Levinas. As obras têm como título: *Carnets de Captivité suivis de Écrits sur la captivité. Oeuvres 1* (2009); *Parole et Silence et autres confè-*

autor, tornou-se de domínio público. Esses textos dão acesso tanto à escritura de seus dois (únicos) romances: *Eros ou Triste Opulence* e *La Dame de chez Wepler* (LEVINAS, 2013, p.38-59; 117-127), como às poesias editadas em russo e traduzidas para o francês, sem falar do ineditismo da teoria literária condensada nessa publicação. Graças, pois, à centralidade de outrem em sua escritura, o filósofo faz orbitar sua obra em torno da primazia conferida à “literatura da sensação” (LEVINAS, 2013, p.28) em detrimento dos “relatos narrativos atados à percepção [do outro] mormente projetada em direção à abertura do Ser e de seu tempo” (LEVINAS, 2011, p.84).

Do ponto de vista da linguagem da sensação ou da “sensação como linguagem” (LEVINAS, 2013, p.12), deve-se acrescentar que, enquanto a sensação se associa ao instante da duração do tempo [ético] que se trava no contato com o Rosto de outrem, a linguagem se caracteriza pela “*expressão* daquele a se oferecer a si mesmo a outrem na compreensão. Essa, por sua vez, indissociável da sensibilidade” (LEVINAS, 1997, p.29).

A *expressão* consiste, pois, em instituir a *socialidade* por uma relação imediata e irreduzível à ontologia. E, conseqüentemente, de uma linguagem que (ex)cede toda compreensão da “abertura do ser”, por uma “abertura da abertura ética” da sensação devido à originalidade do tempo inaugurado pela chegada de outrem. Isso se explica porque, em primeiro lugar, a temporalização do tempo não se mostra no Dito, ou no Discurso. Afinal, no âmbito do Dito o tempo é sempre “recuperado por um Eu ativo que lembra de cor ou reconstrói na historiografia o passado volvido, ou antecipa o futuro, pela imaginação, e pela previsão, e que na escrita, ao sincronizar os signos, se reúne em presença, isto é, representa até o tempo da responsabilidade por outrem” (LEVINAS, 2011, p.72).

Ao contrário, no Dizer pré-original anterior ao Dito, “a responsabilidade por outrem não decorre de um compromisso livre, ou seja, de um presente. Ela excede todo o presente atual ou representado. “Esta an-arquia – esta recusa – de se reunir em representação, tem um modo próprio de me dizer respeito: o lapso; mas o lapso de tempo irrecuperável na temporalização do tempo não tem somente a negatividade do memorial” (LEVINAS, 2011, p.72). Urge recordar que, segundo Levinas, “o tempo passa. E essa síntese que se faz pacientemente – chamada com profundidade de passiva – é envelhecimento para o Ser” (LEVINAS, 2011, p.72).

### **Nova semântica da palavra ética e temporalidade da sensação**

Em função da problemática de fundo articulada em torno do tempo, linguagem e Ética, cabe salientar que a referida intriga não possa ser concebida senão em função da pergunta pelo sentido ético da Existência humana. Isso se justifica porque, segundo Levinas, a existência se tece no *drama* de uma interpelação/invocação cujo *thauma* procede da “revelação de um Rosto” (LEVINAS, 1988a, p.53). Esta, por sua vez, provoca um *trauma* no sujeito pelo fato de outrem não se submeter à presença, a exemplo de “um piscar de olhos”. Antes, o contato inaugura uma *diacronia* que se traduz no “olhar que acaricia a retina” ou no “ouvido perfurado pela voz silenciosa de outrem”. Essa duração do instante marcado pela *anacronia* do tempo do outro não escoá, portanto, como ocorre na fugidia cronologia do tempo dos relógios ou mesmo conforme a sincronia temporal do ser que passa e ao qual tudo se refere em seu *Il y a* anônimo.

---

*rénces inédites au Collège philosophique. Oeuvres 2* (2009) e *Eros, Litterature et Philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros. Oeuvres 3* (2013).

A busca de pensar o drama da existência em função da temporalidade de outrem exigiu redobrado esforço do filósofo em cunhar uma “nova semântica” para a palavra ética. Afinal, ela faz parte do “imaginário ocidental” uma vez plasmada nesse ambiente referido ao sujeito da ação e a vida em comum. Ora, no contexto de seu nascimento a ética esteve associada a um sistema de valores, de regras para o agir; à reflexão sobre o *Ethos*, ou ainda, fora considerada “uma camada que recobre o Ser.

Em contraposição a essas variações de sentido, quando se parte do fato de que subjacente à palavra ética reverbera a *indagação* de outrem, pode-se supor que a Epifania de um Rosto promova a implosão do significado ateniense da palavra ética cunhada pelos filósofos gregos desde a Antiguidade. Trata-se de ressaltar a significância ética em torno do amor e da justiça, e que provém de Jerusalém, dos profetas. Nesse outro regime da significação, “a Eleição e a responsabilidade anterior à Liberdade antecipam qualquer protagonismo atribuído a atividade do sujeito agente e à sua autodeterminação na ação” (DERRIDA; LABARRIÈRE, 1986, p.71).

### **A dramaticidade ética e seu caráter linguístico**

Tendo-se, pois, em vista que o centro do pensamento levinasiano se estrutura ao redor da sensação e da linguagem, isto é, do contato no qual “o sujeito se faz signo a outrem como escuta da fala/silêncio do Rosto”, nesse *drama* ético do tempo que *resta*, percebe-se que, em certo sentido, a questão de caráter hermenêutico-linguístico o acompanhe desde o início de seu filosofar. Pois, tanto a ética como a linguagem em torno da dramática existencial não se deixam circunscrever ao *sistema moral* e tampouco ao *sistema linguístico* referenciado ao discurso da tradição filosófica ocidental (DERRIDA/LABARRIÈRE, 1986, p.70).

Doravante é possível reter dos escritos levinasianos o fato de que haja em seu pensamento uma imediata identificação entre “ética e discurso”. Primeiro, em função da “Palavra de um Rosto” (LEVINAS, 1988a, p.68) e, depois, por conta do acento no dizer/sensação do contato com a pele de outrem cujo Enigma anuncia uma passagem que jamais cessa de passar. Na verdade, o novo sentido que a palavra ética adquire depende diretamente da concepção de tempo “inaugurada pela *eternidade* aberta pelo advento de outrem” (LEVINAS, 2011, p.73). Nessa esteira, o contato de inter(pel)ação determina o sentido da ação segundo à (in)spiração ou à (in)habitação de outrem-no-mesmo. No mesmo instante em que o Rosto move, inspira, impulsiona, o sujeito vive de “dar-se em ação/redenção como um único Dizer do corpo-para-outrem” (LEVINAS, 2011, p.89).

### **De outro modo de ser ao *Outramente dito* da filosofia**

Do ponto de vista histórico-cultural, urge recordar que a filosofia levinasiana não tem a pretensão de propugnar uma *repetição* da tradição grega como o fez Martin Heidegger (DERRIDA, 1967, p.131) a fim de tirar “o ser do esquecimento” a partir do retorno aos Pré-socráticos, aos Poetas. Em contrapartida, Lévinas propõe um caminho inédito a fim de tirar “o outro do esquecimento”. Tratava-se de descer *aquém* dos Poetas, da Grécia arcaica, para encontrar nos Profetas a inspiração genuína de seu pensamento (DERRIDA, 1967, p.227). Em seguida, buscou uma via de (ex)cendência que permitisse reposicionar o problema da ética no Bem para além do Ser, para *além* da ontologia. Daí que seu pensamento se plasmara levando-se em conta “esses extremos para *aquém* e *além* do Ser graças à temporalidade inaugurada pela alteridade infinita de outrem” (DERRIDA, 1967, p.224).



Do ponto de vista da linguagem, a Ética do outro inaugura um regime de (ex)ceção segundo o qual o “poema” se situa aquém da poética da poesia da ontologia. Isso se deve ao fato de “o poema não se dissociar do *drama linguístico* que se trava na *situação ética* do contato com outrem” (LEVINAS, 2011, p.85). Nela, se delinea a *impressividade* da sensação pela qual o Rosto apela/solicita um corpo/fala/poema para outrem segundo a “(hetero)logia do Bem” (DERRIDA, 1967, p.224). Dessa forma, o poema põe em questão, seja o (monó)logos da alma socrática, seja os (diá)logos que o sucederam [platônicos] sempre focados na primazia dos espíritos e das consciências referenciadas à universalidade do Logos, e por último, denuncia a indeterminação do Ser e, conseqüentemente, sua linguagem anônima do “se” da Poesia do Ser sem corpo/signo.

Além disso, o filósofo encontrou na literatura russa, no Talmude e no Livro, isto é, nesses textos que ele denomina da “escritura santa” na qual e pela qual outrem passa e se passa sem deixar vestígios de sua passagem (LEVINAS, 2011, p.33), aquilo que expressa o Sensível ético, isto é, a sensação (pré)originária na qual e pela qual a (in)condição humana se revela “no trauma da afecção de outrem e, não no *conatus essendi*, da Natureza e de sua linguagem natural” (LEVINAS, 2011, p.89). Disso decorre que a literatura de outrem se opõe à tradição inaugurada pela Poesia lírica e romântica de um mestre como Hölderlin que, em certo sentido, está por trás de *Tempo e Ser* ou da anfibia da Dizer/Dito do Ser de Heidegger (LEVINAS, 1986, p.60).

Por outro lado, Levinas é filho de seu tempo e, concretamente, da cultura ocidental na qual se inseriu desde sua vinda para Estrasburgo, na França. Embora conceda primazia à tradição dos Profetas sobre os Poetas em nome da alteridade de outrem, não deixou de vasculhar o subsolo da própria filosofia grega bem como a Literatura ocidental a procura daquilo que se processa em torno da “intriga entre dizer/dito ético suscitado pelo encontro com outrem” (LEVINAS, 1991, p.33).

Com relação à literatura universal, o filósofo depara-se com Nomes Próprios de todas as épocas. De um Willian Shakespeare e um Dante de Alighieri aos poetas contemporâneos como Paul Celan, Marcel Proust, Arthur Rimbaud, Maurice Blanchot, com os quais manteve vivo contato no contexto da cultura francesa. A leitura assídua desses literatos fez com que Levinas percebesse nela a afinidade com sua maneira de filosofar a partir do Sensível, embora focado naquilo que ele denomina de “(proto)impressão sem intencionalidade que somente um Rosto pode assegurar fora da consciência” (LEVINAS, 2011, p.54).

### **Da percepção à sensação na literatura**

Segundo sua visão compartilhada por alguns desses escritores, “a imediação do Sensível não se reduz ao papel gnosiológico assumido pela sensação porque se caracteriza “pela exposição à ferida e à fruição” (LEVINAS, 2011, p.83). Dessa forma, exaltara essa exposição, porque segundo ele, “a ferida atinge a subjetividade do sujeito que se regozija em si e que se põe para si” no paradoxo ou no drama da existência humana.

Por um lado, comprazimento da subjetividade experimentada por si mesmo, que é a sua própria egoidade, a sua substancialidade. Por outro, imediata desnuclearização da felicidade imperfeita que é a pulsação da sensibilidade: não coincidência do Eu consigo, inquietação, insônia, para lá dos reencontros do presente – dor que desconcerta o eu ou o atrai na vertigem, como um abismo, para *impedir que, posto em si por si, ele assum*

*o outro que o fere*, num movimento intencional, para que se produza, nesta vulnerabilidade, a inversão do outro que inspira o mesmo” (LEVINAS, 2011, p.84. Grifos nosso).

Daí o motivo de o filósofo lituano-francês enaltecer a literatura da sensação em detrimento da literatura romântica focada na *percepção* tal como essa se inscreve no horizonte do Ser. Ora, na perspectiva ontológica, “o fato psíquico pode ter um sentido enquanto referido a um outro fato psíquico – como qualquer outro elemento do mundo da experiência dita exterior”. No âmbito dessa inscrição a “*percepção* compreende-se por relação à memória e à espera; e, reciprocamente, a percepção, a memória, a espera, estão unidas pela sua *essência* cognitiva, pela sua impassibilidade, e compreendem-se [...] em relação à serenidade do teorético” (LEVINAS, 2011, p.88).

Ao contrário, no *reino da sensação* presidida pela escritura da afecção graças a essa espécie de “proximidade tangencial” com outrem jamais sincronizável pelo interlocutor, a Literatura que assim se tece, “exerce um estranho poder de arrancar do mundo” seja o protagonista, seja outrem, assim como o próprio leitor. Ela “relativiza enormemente as narrativas, sejam elas de cunho histórico ou de forte apelo ficcional” (LEVINAS, 2011, p.89) porque ocupa, sobretudo, daquilo que, em princípio, pareceria da ordem da insignificância, tais como os truísmos de uma troca de olhar, de um bom-dia, de um aperto de mão ou de um ninar de uma criança, etc.

É, pois, a partir da dramática hospitalidade/inabitação de outrem-no-mesmo que se tem acesso ao sentido [ético] que, se servindo dos próprios sentidos, conduziria para um “terceiro sentido”, isto é, para o sentido eminentemente prescritivo-ético da escritura. Por todos esses motivos, depreende-se que a Filosofia levinasiana não se configure a reboque da Literatura nem da Escritura da sensação. Do mesmo modo, não é possível separar Ética e Discurso na exata medida em que a linguagem não se separa da Literatura e da Escritura [santa] de outrem (LEVINAS, 1982, p.9).

Levando-se em conta a vasta escritura filosófico-literária levinasiana tratar-se-á, a seguir, de pontuar *en passant* a maneira como se evidencia “o caráter profético-linguístico de seu pensamento” (LEVINAS, 2011, p.167). Debruçaremos sobre algumas das referências poéticas desde os escritos da juventude até às obras da maturidade indo, portanto, de *O tempo e outro* (1943), passando por *Totalidade e Infinito* (1961) para desembocar em *De outro modo que o Ser* (1974). Esse movimento, porém, não nos exime de esclarecer que ele se apoia em uma leitura pancrônica, isto é, aquela que mesmo partindo do início para o fim, se fundamenta no sentido ético que advém do fim para o início. É, pois, na concreção dessa inscrição da linguagem da sensação na obra da maturidade: *De outro modo que ser* que se poderá vislumbrar a estrutura quiasmático-ética subjacente aos escritos que vem antes.

### **Filosofia poética como crítica literária**

A opção por essas obras advém de uma motivação de ordem ético filosófico-literário. Partimos da constatação de que, na obra da juventude, especialmente, em *O tempo e outro*, ao esboçar seu projeto filosófico Levinas já tenha acenado claramente para a íntima relação que estabelece entre Literatura e filosofia na sua própria experiência filosófica.

Ao referir-se ao drama da existência encarnada do qual o existente não pode tomar distância do corpo e da vida que o nutre, e nos quais convivem o prazer e a dor, e a partir dos quais o sofrimento humano prenuncia a morte inominável e indominável diante da

qual se escancara “a suprema irresponsabilidade” do sujeito frente a alteridade da morte, Levinas evoca a novidade de sua filosofia como uma espécie de “crítica literária”.

Por conta da indizível alteridade da morte, a Literatura surge como um *outramente dito* daquilo que o filósofo nomeará mais tarde como um dizer ético do “amor [a outrem] mais forte que a morte”, cuja inspiração advém da poesia erótica de Cântico dos Cânticos.

Peço-vos a permissão de voltar ainda uma vez à Shakespeare, do qual abusei ao longo dessas conferências. Mas às vezes *me parece que toda a filosofia não é senão uma meditação de Shakespeare* (LEVINAS, 1994, p.60. Grifo nosso).

Nota-se, porém, que o teor filosófico dessa “crítica literária” assume significado ético-pneumático ímpar em sua obra. Por um lado, ancora sua filosofia na arte dos “comentários” da Literatura a fim de garimpar, em meio à sua secularidade, a *essência* religiosa da alteridade de outrem. Por outro, considera a literatura uma *escritura santa* naquilo que ela revela de uma antropologia do homem eleito e responsável em sua (in)condição de viver de cuidar de um Rosto. Não está, pois, preocupado em dar a conhecer “a superestrutura ou a fragilidade subjacente às culturas nem de situar o contexto aos quais se circunscrevem as literaturas ditas nacionais” (LEVINAS, 1982, p.8).

Entretanto, o filósofo cuida de manter vivo seu ceticismo (crítica) com relação ao Mal Elemental do Ser que tende, sub-repticiamente, a invadir o campo da Literatura. Daí o esforço de não desvincular as obras literárias de sua singularidade profética em torno da *outridade* de outrem e da *unicidade* do “me” do corpo em situação de inter(pel)ação (LEVINAS, 2011, p.161). Sua preocupação se concentra em torno daquilo que significa “manter-se vigilante em saber se a literatura fala a voz do ser e de sua poesia, ou se aquela faz ressoar a voz de outrem que vem de alhures, cuja pobreza/alteza interrompe a simetria da anfibologia do Ser/ente” e ordena de amar e dar-se a outrem (LEVINAS, 1982, p.10).

Noutra ocasião, a propósito de sua “crítica literária” volta a evocar a obra de Shakespeare em função do “fracasso da vontade [interioridade] em relação a alteridade de outrem” (LEVINAS, 1988a, p.209). O filósofo visava ressaltar que, em meio a *tragédia* do romance, o fato é que o personagem do general Macbeth, em seu esforço [da vontade] de escapar a Outrem ao morrer, acabava por ter de reconhecê-lo em sua alteridade”. Disso decorre que o “suicídio a que se resolve para evitar a servidão não se separa da dor de perder, ao passo que essa morte deveria ter mostrado o absurdo de todo jogo” (LEVINAS, 1988a, p.209).

Macbeth anela a destruição do mundo na sua derrota e na sua morte (*and wish thèstate o’th’world were now undone*) ou, mais profundamente ainda, Macbeth anela que o nada da morte seja de um vazio tão total como o que teria reinado se o mundo jamais tivesse sido criado [...] A possibilidade de justificação e de perdão enquanto consciência religiosa em que a interioridade tende a coincidir com o ser abre-se em face de Outrem a quem posso falar (LEVINAS, 1988a, p.209-10).

Em contraste com a figura de Macbeth, que prefere dar cabo a vida a se entregar a outrem, Levinas traz para a cena a tragédia bíblica de Caim que mata seu irmão Abel. Ele visava ressituar o relato da morte de outrem em função do tempo do Terceiro (a voz do Criador) no qual reverbera a anterioridade de uma profética-ética mais antiga do que a

poética ontológica do ser ou não ser. Diante do fratricídio narrado no livro das origens da humanidade – Criação – “a identificação da morte com o nada convém à morte do outro no assassinio” (LEVINAS, 1988a, p.211). E acrescenta Levinas que “o nada apresenta-se na morte ao mesmo tempo como uma espécie de impossibilidade porque outrem e seu rosto exprime minha impossibilidade moral de reduzi-lo ao nada. O movimento de aniquilamento no assassinio conduz-nos na realidade para uma ordem da qual nada podemos dizer, nem mesmo o ser, antítese do impossível nada” (LEVINAS, 1988a, p.211). Eis que nessa outra lógica da Poética-prescritiva para além da narrativa ontológica se articula a novidade do tempo da Redenção que nenhum relato contém o significado último se se mantém referido ao drama do ser.

### O poema prescritivo da responsabilidade

Em relação à produção intermediária, em torno da obra *Totalidade e Infinito*, é possível perceber, nas entrelinhas de sua escritura, ecoar tanto a voz da tradição judaica do Livro mediada pelo contato “com o filósofo judeu Franz Rosenzweig e suas categorias da Criação-Revelação-Redenção” (LEVINAS, 1988a, p.15), como o “som do sopro” da literatura russa, especialmente, o Irmãos Karamazov de Dostoiévski, sobretudo, quando se trata “dos Ditos do dizer do drama da responsabilidade ética diante da epifania do Rosto do outro” (SEBBAH, 2018, p.52).

Nesse contexto, Levinas insiste na inscrição da responsabilidade na carne como condição de se estar sob a escuta de um Rosto e como se essa situação constituísse a subjetividade como perseguição e martírio. Tratava-se, segundo o filósofo, de conceber a subjetividade mobilizada por “um estado de recorrência que não é consciência de si na qual o sujeito ainda se manteria distante de si mesmo na não-indiferença, na qual se manteria ainda, de uma qualquer forma, em si e capaz de velar a sua face”. Antes, na proximidade da voz de um Rosto, na responsabilidade de um corpo susceptível à vulnerabilidade do Rosto, o sujeito encontra-se “expulso de toda a parte e de si mesmo, dizendo um ao outro eu ou eis-me” (LEVINAS, 2011, p.161).

Isso reforça a ideia de que em seu pensamento Filosofia e Literatura formam um *quiasma* em cujo nó encontra-se a Ética de uma poética identificada imediatamente ao corpo feito “poema do outro-no-mesmo” (LEVINAS, 1976, p.39). Daí a possibilidade de retomar o dito de Dostoiévski como metáfora ética, isto é, como metáfora viva no sentido próprio que Levinas concede ao termo. A saber, não como figura de linguagem de uma linguagem Poética, mas como o próprio evento do poema no qual o Dizer ético da ordem da “comunicação anterior à linguagem”, provoca uma diferenciação tal no corpo tocado pelo olhar/palavra de outrem, a ponto de o sujeito não poder escapar de ter de se fazer signo dado como Eis-me aqui a outrem interrompendo-se, assim, “a lógica do discurso de dominação da filosofia” (DERRIDA; LABARRIÈRE, 1986, p.17).

Na ótica da ética literária levinasiana, poder-se-ia acrescentar que o Dizer da responsabilidade na “anarquia da *diacronia*” (LEVINAS, 1988b, p.50) que escapa do dizer coerente do Ser, poderá ser Dita de maneira poética, contanto que se leve em conta a *defasagem*, o hiato, o lapso de tempo, a ausência do sentido que advém, não da referência à razão, ao ser, mas do Rosto de outrem. Nesse sentido, a indicibilidade ou o silêncio ético (sem-mundo), só pode ser dito no *Outramente Dito* (poético), desse tipo de literatura eminentemente ética como a de Dostoiévski. Pois, a drama ético da obra levinasiana privilegia a *metáfora*, como “a maneira de se dizer o sentido ético da *escritura* que nenhum outro discurso daria conta de traduzir” (LEVINAS, 2011, p.161).

### A poemática de *Outramente que Ser*

E, por último, em contato com a obra *De outro modo que o Ser*, é possível perceber que já estejamos diante de uma obra filosófica que encarna por si mesma o testemunho vivo de uma linguagem poética atravessada pela Profética do Rosto. Cabe reconhecer que embora a linguagem seja poética porquanto interrompe o Dito ou o discurso coerente da linguagem discursiva da Filosofia, o fato é que em *De outro modo que o Ser*, o sentido dessa interrupção não procede da Poética, da ficção, da ontologia, mas de uma respiração cadenciada pelo sopro de outrem-no-mesmo e marcada pela inspiração, silêncio, expiração.

Trata-se do som de um sopro que vem de alguém da poética, isto é, da voz de outrem que convoca, inspira, impele e provoca a *dessubstanciação* e a *desubstancialização* da essência e obriga o sujeito a viver na (in)condição extra-ordinária de um “fora de si”; de um corpo-para-outrem como cuidado da dolência e da vulnerabilidade do outro que, pelo fato de seu Rosto revelar sua absoluta nudez, o outro já encontra-se continuamente exposto à morte. Nisso consiste, portanto, o núcleo ético desse *quiasma* em torno do qual se dá a urdidura de uma passagem que conduz da Filosofia à Literatura e vice-versa, no contexto do pensamento levinasiano.

Ora, a partir dessa obra marcada pelo uso da hipérbole humana condensada no messianismo ou na Redenção, é possível, inclusive, explicitar o sentido ético do quiasma. Por um lado, sendo a obra *De outro modo que ser*, de cunho metafórico-literário-filosófica, ela exalta a “santidade” da humanidade da carne-feito-palavra, isto é, o fato de o homem ser um corpo capaz de se dizer como: eis-me em seu nome. E ao mesmo tempo remete o humano à carnalidade da sensibilidade exposta ao ultraje da qual não se desprega a Filosofia, preocupada em dizer do *desinteressamento* da essência (LEVINAS, 1988b, p.63).

Por outro lado, a crueza da situação ética que nos põem em contato com a (in)condicional humanidade do homem marcada pela exposição, pela substituição, pelo martírio, tão enaltecidos pela filosofia, não pode deixar de remeter ao um corpo poemático que somente o poema (literário) seria capaz de traduzir nessa forma do “esquecer-se de si do poeta que poetiza o que escreve qual um poema para outrem”, graças à *animação*, à (bio)potência de um corpo inabitado pelo “Espírito de outrem (in)capaz por si mesmo de dar-se até ao esgotamento ou à exaustão de si para outrem” (LEVINAS, 1976, p.59).

À guisa de conclusão, poder-se-ia dizer que de posse do estatuto poemático do pensamento levinasiano, fora possível compaginar o modo literário de sua filosofia ao caráter filosófico de sua literatura. Graças ao estilo de sua escritura foi possível vislumbrar o tipo de literatura a que sua obra visa. Ao repassar brevemente o arco de sua produção filosófica fora possível perceber nele rastros de uma literatura universal. Entretanto, para além dessa constatação, sua obra filosófica, especialmente, *De outro modo que ser*, cumpre o anúncio profético de uma Literatura (sur)real das hipérboles utópicas do humano. Afinal, ela não se contenta com a estética dos discursos sincrônicos da poética ontológica que “enaltece os heróis em detrimento dos vencidos da história” (RIBEIRO JR, 2018, p.190). Assim, sua obra pode ser identificada como uma hermenêutica de corte pós-ontológica, sobretudo, no que tange à crítica ao idealismo linguageiro. Em suma, a literatura da sensação praticada por Levinas propugna um “outro reino (im)possível” da paz vinculado à ética da alteridade, para alguém e além do mundo e da estética do ser.

**Referências bibliográficas:**

- DERRIDA Jacques; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Alterités*, Paris: Editions Osiris, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement que savoir*. Paris: Editions Osiris, 198b.
- \_\_\_\_\_. *Carnets de Captivité suivi de Écrits sur la captivité. Oeuvres 1*. Paris: Bernard Grasset/Imec, 2009.
- \_\_\_\_\_. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*. Paris: Bernard Grasset/Imec, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Hors sujet*. Paris: Fata morgana, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Editions de Minuit, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France. 1994.
- \_\_\_\_\_. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique. Oeuvres 2*. Paris: Bernard Grasset/Imec, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Lisboa. Edições 70, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- RIBEIRO JR. A desumanidade selvagem e a erótica em Lya Luft: interpelações teológicas na poética da sensação em Levinas. In: DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virginia. *Escritas do crer no corpo em obras de língua portuguesa*. São Paulo: Loyola, 2018, p.177-194.
- RICOEUR, PAUL. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977.
- SEBBAH, Francois-David. *L'éthique du survivant*. Paris: Presses universitaire de Paris Nanterre. 2018.

## O estatuto fenomenológico do corpo animal (não-humano) a partir da ontologia da vida em Hans Jonas

Pedro Augusto Jaras Malta<sup>1</sup>

A ontologia da vida de Jonas apresenta-se como tentativa de construir uma alternativa teórica a partir da reinterpretação filosófica da relação entre espírito e matéria, ou entre consciência e mundo exterior, ou ainda, interioridade e exterioridade. É por evidenciar, no organismo vivo, uma experiência de abertura em direção ao mundo, que Jonas tem como método a “descrição fenomenológica” (JONAS, 2004, p. 8) para formular a sua biologia filosófica.

É na fenomenologia que Jonas encontra, portanto, a ferramenta que possui a capacidade de compreender a vida em sua complexidade e diversidade. Apesar de ter assumido o legado teórico da fenomenologia tradicional – em boa parte herdada criticamente de seus mestres Husserl e, em especial, Heidegger – Jonas, ao publicar em 1966, *The Phenomenon of life*, concebe o seu próprio método fenomenológico de análise na tarefa de compreender a experiência da vida (Cf. OLIVEIRA, 2018, p. 78), cujos resultados articulam com uma nova abordagem metafísica com as reflexões da sua biologia filosófica.

E é enquanto experiência que a fenomenologia de Jonas dá uma descrição argumentativa de que a vida é ao mesmo tempo matéria e espírito, o que leva o autor a recuperar, para além de uma dimensão corporal, a dimensão interior e, conseqüentemente, o aspecto teleológico da vida na sua proposta de um monismo integral. Por tais motivos, Jonas fomenta, de acordo com ele mesmo e com o título da obra de Roberto Tibaldeo, uma verdadeira “revolução ontológica” (TIBALDEO, 2009, p. 56-57) em sua biologia filosófica.

Não caberá nessa apresentação fazer uma análise completa da interpretação ontológica da vida e da animalidade tal como Jonas a desenvolve em seu projeto. Aqui, tenho o objetivo de apresentar apenas a estrutura do problema do estatuto fenomenológico do corpo-animal. Entretanto, é necessário, para a compreensão do problema, levantar os elementos iniciais a respeito de tal empreendimento. De forma resumida, a vida pode ser definida como uma atividade de auto-organização do movimento orgânico em sua autotranscendência no espaço e no tempo. Ela é, para Jonas, uma atividade de transcendência dos organismos vivos em sua abertura em direção ao mundo. E essa atividade é o exercício da liberdade vital, ou seja, interessada pelo que será de si no momento seguinte, para a sua sobrevivência, a vida transcende a si mesma em gestos de liberdade e diferencia-se de seu ambiente ao mesmo tempo que está em constante relação de dependência com ele.

---

1 Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Essa atividade é orientada a partir da existência precária e vulnerável do organismo que marca a sua saída em relação ao mundo inorgânico, algo que Jonas chama de “liberdade dialética” (JONAS, 2004, p. 106), isto é, uma relação particular entre liberdade e necessidade. O fundamento desse argumento está no aspecto da mortalidade da vida: é porque pode morrer, que todo ser vivo deve abrir-se ao mundo em atos de liberdade derivadas de sua vulnerabilidade contra o não-ser, ou seja, a morte que o ameaça. Ou seja, “a vida transcende a si mesma em direção ao seu outro, e isso é uma atividade inerentemente arriscada” (HAUSKELLER, 2015, p. 43). Isto significa que a liberdade é um exercício obrigatório e necessária para a sua própria continuação, pois ela está constantemente ameaçada pelo não-ser. A vida está constantemente num precário “equilíbrio entre o ser e o não-ser” (JONAS, 2004, p. 7).

Desse modo, como um conceito descritivo, de acordo com Jonas, o conceito de liberdade passa a ser uma marca fundamental e o “princípio contínuo” da vida em si (JONAS, 2004, p. 106), sendo ele o elemento comum em todos os graus do processo evolutivo da vida. Ora, precisamente a descrição e a interpretação dessa continuidade ontológica da vida que é, segundo Oliveira, “a tarefa assumida pela filosofia biológica” de Jonas (OLIVEIRA, 2018, p. 79).

Entretanto, para Jonas, há diferentes graus de liberdade dialética, ou seja, há diferentes graus de abertura da interioridade da vida para a exterioridade do mundo material. São graus ascendentes de liberdade e, sendo assim, segundo Jonas, “como é instrumento de descrição e de interpretação, este conceito de liberdade há de acompanhar-nos em todo o nosso caminho ascendente” (JONAS, 2004, p. 14). Nesse sentido, esses graus de liberdade são descritos por Jonas como “capacidades naturais” (JONAS, 2004, p. 15), tais como: “o metabolismo, sensação, movimento, afeto, percepção, imaginação, espírito” (JONAS, 2004, p. 15) que formam as principais características das espécies vegetais, animais não-humanos e humanos, sucessivamente. De acordo com Marie Geneviève Pinsart, “a fenomenologia da vida é a história da liberdade através da evolução dos seres vivos” (PINSART, 2002, p. 79). Neste sentido, a liberdade é a principal marca desse ser, um modo de existência o qual chamamos de vida<sup>2</sup>.

É, portanto, no conceito de liberdade, que nós temos um “conceito-guia” capaz de orientar-nos na “tarefa de interpretar a vida” (JONAS, 2004, p. 106). Como um “conceito ontologicamente descritivo” (JONAS, 2004, p. 13), a liberdade vem servindo de “fio de Ariadne” (JONAS, 2004, p. 14) para uma nova interpretação da vida, algo que é ampliado por Jonas até o âmbito total do ser orgânico. Isto significa dizer que a liberdade é uma característica intrínseca que serve à descrição fenomenológica da estrutura mais elementar da vida. Portanto, este conceito passa a ser um “traço ontológico fundamental da vida em si” e um “princípio ontológico” (JONAS, 2004, p. 106) que permite descrevê-la enquanto fenômeno.

2 Para enfatizar nessa questão, a liberdade, na concepção de Jonas, deve ser entendida como uma característica muito peculiar de “autocausalidade da vida” em geral. Ou seja, de acordo com Oliveira, para Jonas, “a liberdade é uma espécie de causalidade”, pois “como é causa de si mesma, a vida irrompe (como um acontecimento, ou seja, uma possibilidade no meio de infinitas possibilidades) no seio do não vivo”, (OLIVEIRA, 2015, p. 28). Na liberdade, parece existir a uma espécie de “poder da subjetividade que ocorre como controle da motricidade corporal” (OLIVEIRA, 2014, p. 65). Isto é, há uma interioridade subjetiva desde o princípio da vida orgânica que se manifesta por meio do corpo como causa de si mesma. É nesse sentido que o problema da vida se encontra como o enigma psicofísico, abordado por Jonas em alguns de seus textos, principalmente no *Poder ou impotência da subjetividade*, publicado na edição espanhola em 2005. Nesse caso, a liberdade como subjetividade e interioridade, deixa de ser essencialmente um aspecto humano e passa a ser um modo próprio de existir do que é orgânico, ou seja, da vida em si.



Para tal descrição Jonas faz uso do antropomorfismo. A intenção do autor é pensar, de forma articulada, a própria condição humana como também a condição dos demais organismos vivos no mundo para, de acordo com Pommier, “fugir da pura especulação” (POMMIER, 2017, p. 458). É, portanto, a evidência dos fenômenos psicofísicos do homem que oferecem os elementos filosóficos necessários que possibilitam o acesso à intimidade dos demais seres vivos. De tal modo que, se “só a vida pode conhecer a vida” (JONAS, 2004, p. 115) ou, por estar vivo e possuir um corpo é que um ser vivo pode conhecer outro ser vivo, é que possibilita ao homem não somente a autocompreensão como também a compreensão dos demais seres.

O ponto, contudo, que deve ser destacado, é que tal metodologia não é uma simples projeção da subjetividade humana aos demais seres. Mas, de acordo com Oliveira, é uma “interpretação analógica” (OLIVEIRA, 2018, p. 80), ou seja, uma tentativa de interpretar os demais seres a partir da experiência que ocorre no próprio corpo humano. Trata-se, portanto, daquilo que Barbaras chama de “antropomorfismo positivo” (BARBARAS, 2013, p. 268), isto é, uma metodologia que faz da unidade psicofísica, tal como se apresenta em nós, “a medida de todas as coisas”, pois no corpo do ser humano não está presente apenas aquele grau mais elevado de liberdade e da interioridade (que é a razão), mas nele se encontram presentes também os elementos que os vinculam com todos os seres vivos, como o metabolismo, a mobilidade, a percepção e a emoção. Trata-se, nesse sentido, de reconhecer a “autenticidade à auto-experiência da vida” (JONAS, 2004, p. 48) que acontece no âmbito do humano e que possibilita o acesso à compreensão da realidade dos seres vivos.

A compreensão da “ontologia da vida” é fundamental porque nos orienta para o entendimento de que os diversos graus de abertura da vida acontecem de acordo com o nível de distanciamento entre o ser orgânico e o seu ambiente. Há, nesse sentido, múltiplos interesses que constituem a complexidade da vida orgânica em suas diversas formas mediadoras com o mundo. A propósito, são as formas mediadoras que estabelecem inclusive os distintos níveis de mediatez vital que marcam as diferentes identidades da vida sobre o planeta, a partir dos quais podemos observar e compreender o estatuto fenomenológico do corpo-animal: no animal se observa um novo nível de distanciamento em relação ao ambiente que é diferente daquele ocorrido na planta, de forma que a individualidade e a liberdade da existência orgânica encontram uma forma mais desenvolvida no âmbito da animalidade.

O texto fundamental em que Jonas aborda seus estudos ontológicos sobre a vida animal está em sua obra, aqui na versão brasileira, *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*, no capítulo sexto intitulado “Movimento e sensação: sobre a alma animal”, no qual o autor desenvolve as três características que constituem o aspecto ontológico do animal, que são: a percepção (ou sensação), o movimento e a emoção. Estas três características são a manifestação de um “princípio comum”, a saber: o princípio de distanciamento, o que Jonas chamou de “princípio de mediatez” (JONAS, 2004, p. 126). É a partir desse princípio, portanto, que podemos conceber o estatuto fenomenológico do corpo-animal.

Esse novo “princípio de mediatez” da animalidade estabelece um novo grau de abertura vital, o que corresponde diretamente a um novo grau de liberdade. Ora, embora a abertura para o mundo seja “a condição para a vida em si” (JONAS, 2004, p. 124), a evolução do ser orgânico como tal implica uma crescente abertura em relação ao mundo e maior

individualização do ser. A excitabilidade, entendida como sensibilidade aos estímulos, presente já nas células simples (metabolismo) e nas plantas, é o germe da abertura ao mundo. Mas para Jonas, no animal a excitabilidade está mais desenvolvida do que naqueles seres vivos, pois no animal ela evolui no desenvolvimento dos “sentidos específicos, estruturas motoras específicas e um sistema nervoso central” (JONAS, 2004, p. 124). Isso significa que uma autêntica relação com o mundo, uma verdadeira abertura e uma individualização completa do organismo vivo emerge apenas por meio do desenvolvimento desses elementos.

Em estreita relação com a abertura para o mundo se observa o desenvolvimento do elemento de transcendência que é inerente à existência da vida, desde a atividade metabólica, sendo que o tempo e espaço são os dois horizontes dessa transcendência. No tempo, a vida é aquilo para o qual ela pode ser amanhã, voltada para a ação seguinte da sua existência: o futuro. Já o espaço diz respeito às relações da vida, com o que ela entra em contato. Ou seja, a abertura para o mundo acontece como transcendência o qual contribui para a “crescente individualização do ser” (JONAS, 2004, p. 124). E na medida em que se distancia do mundo (se individualizando), o animal amplia essa transcendência, tanto na dimensão do espaço como também na dimensão do tempo, em direção ao mundo.

A dimensão do espaço, enquanto horizonte da dependência, é transformado com a evolução paralela do movimento e da percepção à distância. Somente através dessas capacidades é que “espaço realmente se abre à vida” (JONAS, 2004, p. 125). Uma vez que no caso da excitabilidade da planta, onde a sua relação com o ambiente externo é uma relação meramente contígua e imediata, não há, nesse sentido, uma verdadeira dimensão espacial entre a vida vegetal e o mundo material. Assim, a contiguidade torna, por sua vez, desnecessária o deslocamento orgânico.

No horizonte interno da transcendência temporal encontra-se, também, uma diferença entre o ser do animal e da planta: a emoção. Ela oferece ao animal uma “distância” temporal em relação ao seu objeto. Isto não fica tão claro porque a emoção não possui órgãos externos pelos quais as possamos identificar. Das três capacidades apresentadas dos animais, a percepção e a mobilidade correspondem à abertura transcendental de um novo espaço, já a emoção é a expressão de uma temporalidade de tipo também novo, que não é o tempo físico, mas subjetivo.

É preciso, nesse sentido, explicar qual é a relação entres essas três mediações para que elas formem um “princípio comum”: o “princípio de mediatez” (JONAS, 2004, p. 126). A mobilidade do animal é fundamental para manter a sua existência. Para Jonas, mover-se visando algo distante sinaliza o início da vida emocional, pois “o desejo encontra-se na raiz da caça” e “medo da fuga” afirma Jonas (JONAS, 2004, p. 125). Enquanto ele persegue a sua presa ou é perseguido, não somente suas habilidades motoras e sensoriais se expressão, mas também uma série de emoções são manifestadas, isto tanto por parte de quem persegue como por parte de quem é perseguido. Assim, a mobilidade e a percepção à distância, que estão direcionadas a aumentar ou encurtar a distância entre os objetos, sinaliza o início da vida emocional. Enquanto quem caça é impulsionado pelo desejo, aquele animal que foge é impulsionado pelo medo – duas emoções próprias da vida animal. O desejo e o medo se tornam, dessa forma, o anseio básico da vida animal. Quando sob as agarras da necessidade o desejo e o medo são os pressupostos básicos da mobilidade.

A realização do objetivo que ainda não foi alcançado, para Jonas, é “a condição essencial do desejo” (JONAS, 2004, p. 126), e este torna-se possível o prolongamento

da realização. Dessa forma, o desejo representa o elemento temporal da ação, enquanto a percepção está ligada ao aspecto do espaço. A mobilidade é guiada pela percepção e impulsionada pelo desejo, o que faz com que o “lá” se transforme em “aqui” e o “ainda não”, em “agora”. Nesse sentido, por meio do desejo e da percepção, a distância surge aqui como uma dificuldade do animal, pois o objeto percebido e desejado está numa certa distância, mediado pelo espaço, entre o sujeito que percebeu e o objeto que ele deseja. É um espaço que não há no âmbito da vida vegetal, pois ela está em constante contato imediato com a sua fonte de energia, sem necessidade de mover-se. Contudo, o espaço entre animal e o seu objeto logo é superado pela possibilidade de movimento.

Para finalizar, podemos afirmar que para Jonas, a “lacuna” entre o interesse imediato e a satisfação mediada é o “segredo da vida animal”, ou seja, “a perda de imediatez corresponde ao ganho em espaço” (JONAS, 2004, p. 126), o qual marca o caráter ontológico da vida animal. O desenvolvimento da percepção, da emoção e da mobilidade são, desse modo, manifestações do “princípio da mediatez”: o essencial “distanciamento” que caracteriza a existência animal. Portanto, é justamente no elemento de distância que está o dado particular pelo qual podemos dar ao animal um estatuto fenomenológico, uma vez que, o distanciamento e a separação se encontram, para Jonas, “a raiz do fenômeno inteiro da animalidade” (JONAS, 2004, p. 126).

**Referências bibliográficas:**

- BARBARAS, R. *Introducción a una fenomenología de la vida: Intencionalidad y deseo*. Tradução de Jesús María Ayuso Díez. Madrid. Ediciones Encuentro, S. A, 2013.
- HAUSKELLER, M. The ontological ethics of Hans Jonas. in: MEACHAM, D. (ed.). *Medicine and Society, new perspectives in continental philosophy*. [s.l.]: Springer, 2015. cap. 3, p. 39-55.
- JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Traducción de Illana Giner Comín. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005.
- OLIVEIRA, J. A fenomenologia do comportamento animal em Hans Jonas. In: FALABRETTI, E. OLIVEIRA, J. (Ed.) *Fenomenologia da Vida*. 1ªed. Curitiba: Pucpress, 2018. p. 78-89. No prelo.
- \_\_\_\_\_. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. Vida. In: OLIVEIRA, J.; MORETTO, G.; SGANZERLA, A. *Vida, técnica e responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*. São Paulo: Paulus, 2015. Cap. 1, p. 15-74.
- PINSART, M.-G. *Jonas et la liberte: Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Paris: Vrin, 2002.
- POMMIER, E. Hans Jonas's Biological Philosophy: Metaphysics or Phenomenology? *International Philosophical Quarterly*. Vol. 57, No. 4, Issue 228 (December 2017) p. 453-469.
- TIBALDEO, R. F. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e Libertà"*. Milano: Mimesis, 2009.

# O existir como resposta ética: Um diálogo entre Nietzsche, Scheler e Levinas

Pedro Paulo Rodrigues Santos<sup>1</sup>

## 1. Introdução

O presente artigo coloca-se como uma oportunidade de aproximação entre três pensadores que foram fundamentais para se compreender a evolução dos conceitos de moral e de ética no decorrer do século XX: Nietzsche, Scheler e Levinas.

O fato que faz com que a possibilidade desse diálogo entre textos seja frutuoso é a realidade existencial de cada um dos autores, quer em suas condições geográficas e históricas, quer por suas perspectivas teológicas e filosóficas diversas e conflitantes, o que fornece uma possibilidade de ampliação dos pontos de observação sobre os conceitos de ética e da moral, o que corresponde melhor ao cenário multifacetado e multicultural que caracteriza o século XXI, a quem se pretende responder com a presente pesquisa.

Diante de uma tarefa tão árdua e dado que nem sempre o diálogo entre os autores foi estabelecido explicitamente nos textos que eles compuseram, a metodologia adotada foi a de ler os textos dentro da historiografia de cada autor, a fim de poder aproximá-los com o respeito à intencionalidade comunicativa de cada um ao compor sua obra. Assim, a ordem de apresentação dos autores será cronológica, ainda que não seja na exposição de seus pensamentos em cada sessão. Deste modo, espera-se que discussão entre esses autores tão próximos do século XXI possa ajudar a formulação de uma reflexão mais aprofundada de uma postura de ação que não se reduza às leis externas, mas que expressem, antes, a identidade do homem enquanto homem, seu humanismo, sua vida autêntica.

## 2. Nietzsche e a moral como fruto do ressentimento

Se, por um lado, quem entra em contato com a obra de Friedrich W. Nietzsche (1844 -1900) percebe que esse autor não se pretende de modo algum ser um pensador sistemático; por outro, percebe que os textos apresentados pelo filósofo são convites à reflexão e à experimentação, são um desafio a perseguir uma ideia em seus múltiplos aspectos; a enfrentar questões a partir de seus diversos ângulos possíveis, não se conformando ao que fora imposto pela sociedade e pela história, mas desejando investigar as origens e os modos como tal ideia ou questão colocou-se na cultura, adotando diferentes perspectivas nesse processo e realizando diferentes experimentações.

Contudo, para Nietzsche, o caráter diversificado e difícil dos escritos, bem como a provocação desafiadora em cada um deles não são uma manifestação do desejo de tornar a

1 Mestrando em Filosofia (UFRRJ)

sua comunicação cifrada ou fazer com que sua obra seja hermética, mas, antes, um projeto de colocar o leitor em uma atitude de experimentação ativa e de reflexão pessoal; da vida, desta afirmação e valorização da vida naquilo que ela é e tal como ela é, fazendo com que a vida seja o único critério que se impõe por si mesmo, em todo o seu caráter belo e trágico (Cf. NIETZSCHE, 1995, p.54).

Pode-se entender que a perspectiva nietzscheana propõe que se viva esta vida tal como ela é, dizendo sim ao mundo tal como ele é, sem as seleções ascéticas postas pelo cristianismo e sua postulação de um outro mundo e sem as exceções postas pelo “eruditismo” estéril dos que acumulam saber sem dele usarem para tornarem-se quem são ( Cf. NIETZSCHE, 2003, p. 5).

Em *Genealogia da Moral*, ao empreender uma busca pela gênese dos conceitos éticos que plasmaram a identidade cultural do Ocidente, Nietzsche (2006 b, p. 29) perceberá que, ao longo da história, os Fracos, isto é, os indivíduos sem forças para reagir diante dos imprevistos e das dificuldades da vida, inventaram instrumentos que pudessem controlar e com os quais pudessem submeter os Fortes. Esses instrumentos seriam a Verdade e a Moral, frutos maduros do Ressentimento dos Fracos.

O Ressentimento evidenciaria o Fraco, aquele que se nutre de maus pensamentos e sentimentos venenosos, produzidos pela sua incapacidade de realizar os atos dionísios de “afirmação da vida”. Tal estado gera um desequilíbrio psicológico que o impede de viver a vida espontaneamente, de forma ativa, livre e criativa. O indivíduo, ofuscado pelo Forte e desejando vingar-se dele, passa a viver em função de um *além*, de um *fora*, da necessidade de um *não-eu*. Assim, o movimento de olhar para fora em vez de olhar para si, esta inversão de foco e o desequilíbrio entre o desejo e a razão, entre a racionalidade e a afirmação da vida, é algo próprio do Ressentido, que percebe sua fraqueza e decepciona-se consigo mesmo por sua impossibilidade de ação criativa, gerando um rancor e uma vontade de ferir ao Forte que, em sua sede de vingança imaginária e doentia, o feriu e magoou.

Entretanto, a covardia do Fraco impossibilita que ele dê largas ao seu desejo de vingança, a não ser de um modo inventivo e traiçoeiro, de um modo falso e evasivo, por meio de forças reativas estabelecidas pela “Verdade” e pela “Moral”, forças sobre as quais a cultura fraca e decadente do Ocidente foi construída desde a disseminação do socratismo, que põe a racionalidade em superioridade e em detrimento do desejo, que passa a ser reprimido (Cf. NIETZSCHE, 2006 b, p. 29).

Partindo de uma análise entre esses dois tipos de indivíduos, Nietzsche propõe uma comparação entre esses e os tipos de moral que produzem, estabelecendo uma tipologia que indica a diferença entre uma *moral aristocrática*, que assume esta vida e este mundo com seus desafios e criatividade, e uma outra, *sacerdotal*, criada pelo rebanho dos Fracos em consequência de sua própria pobreza e enfermidade, do seu estado de degenerescência vital e da sua incapacidade de assumir a vida plenamente, cheia de Ressentimento e desejo de dominação do Forte. É esta moral ressentida e sacerdotal que instaurará a concepção de um *além*, de um outro mundo, um mundo metafísico, melhor do que este e que será usado para julgar este mundo e as ações que se realizam aqui. A chegada do Cristianismo reforçará essa *moral sacerdotal* e a disseminará por todo o Ocidente, também com a imposição do espírito de sacrifício, da submissão e de obediência como os paradigmas a serem assumidos por todos, um processo que faz com que a vitalidade desta vida fosse arrefecida e negada em vistas de uma outra vida além desta:

Assim o homem do ressentimento traveste sua impotência em bondade, a baixaza temerosa em humildade, a submissão aos que odeia em obediência, a covardia em paciência, o não poder vingar-se em não querer vingar-se e até perdoar, a própria miséria em aprendizagem para a beatitude, o desejo de represália em triunfo da justiça de Deus sobre os ímpios (MARTON, 1993, p. 55).

Ao estabelecer a crítica contra a moral castradora da vitalidade e à tradição judaico-cristã, Nietzsche entende que urge dar uma resposta à vida que seja pautada pela vida e não em realidades metafísicas ou em um processo de negação de si pela humildade e pelo rebaixamento, pela negação do aqui e agora em função de uma suposta eternidade feliz. Assim, surge a motivação para que se faça uma Transmutação dos Valores: o bem não deve ser identificado com Deus ou com um Imperativo Categórico que o suponha e nem com a formulação de um suposto Contrato Social que se imponha a todos, mas consiste em fazer a ação individual passar pelo crivo da vida, em perguntar se o agir serve para favorecer a vida ou obstruí-la; submeter as atitudes individuais, por si mesmo, a um exame genealógico que pretenda perceber se o agir é símbolo de vida ou de degeneração de vida. O que conta, o critério, é a vida ascendente, criativa e dona de si (Cf. OLIVEIRA, 2010, pp. 185-187).

Desse modo, o que pode ser compreendido dos textos de Nietzsche (cf. 2003, § 2), é que a superação do Ressentimento só é possível através do “homem ativo e poderoso, do homem que luta em uma grande batalha e que precisa de modelos, mestres, consoladores o que não permite que ele se encontre entre seus contemporâneos e no seu presente.” Este homem, frequentemente, é aludido na obra de Nietzsche como “aquele que há de vir”, como um *Além-do-homem* ao qual não se tem comparação na história precedente, mas que ainda se encontra em “trabalho de parto” (cf. NIETZSCHE, 2014, pp. 382 – 396). Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche (2001, p. 115) pergunta “para onde deveríamos dirigir nossa esperança?” e responde:

Devemos nos dirigir para os precursores, para os homens do futuro, os quais presentemente devem formar o núcleo para forçar a vontade de milhares de anos a entrar em novos caminhos. Ensinar ao homem que seu futuro é sua vontade.

Assim, percebe-se que o percurso que Nietzsche propõe é uma questão da vontade, de subjetividade e criatividade pelo processo da transmutação dos valores e da libertação da *moral sacerdotal* que transforma os homens em rebanho, mas é um processo que depende de despertar a vontade do humano que está entorpecida pelo veneno metafísico, a fim de que ela se volte para si e queira realizar-se aqui, nesta vida, assumindo-a completamente, em suas alegrias e dores, na sua tragicidade própria.

### 3. A crítica de Scheler ao posicionamento de Nietzsche

Max Scheler (1874-1928) afirma que a crítica que Nietzsche faz ao cristianismo não chega a contemplar a “essência” do cristianismo, mas apenas uma prática cristã espiritualista que diminuía a importância da corporeidade e a primazia da individualidade do sujeito, que era visto como um ser em luta contra si mesmo, um misto de luz e trevas, uma arena de luta entre o corpo e alma.

Assim, pode-se entender que o cristianismo criticado por Nietzsche é a manifestação na história do Ressentimento da *moral sacerdotal* herdada do rebanho dos Fracos, de sua

necessidade de afirmação e dominação sobre a inventividade dos Fortes; uma resposta psicológica aos sofrimentos desta vida (Cf. NEHAMAS, 1994, pp. 269- 283) e uma tentativa de negar o aspecto doloroso da existência com um consolo em um *além* (Cf. NIETZSCHE, 2014, pp. 43-45).

Segundo Scheler, Nietzsche identificava como origem do Ressentimento o aspecto religioso da fé monoteísta judaico-cristã. Contudo, dever-se-ia buscar tal gênese não no judaísmo ou mesmo no cristianismo, mas na inversão de valores causada pela burguesia. Segundo ele, o Ressentimento que conduzia a sociedade a uma negação dessa vida e a uma experiência religiosa contraditória e fraca se dava mais ao fato de que os burgueses precisavam de novos discursos que legitimassem sua presença social que à possibilidade de supor a existência de uma vida além desta aqui e agora.

A divergência entre o posicionamento dos dois se dá quanto à concepção de valores e da própria noção de humanidade. Segundo Scheler, Nietzsche faz uma confusão entre as práticas dos cristãos e a moral cristã em si, o que o conduziria a um erro filosófico em suas colocações:

A razão disto já foi apresentada; por um lado, no desconhecimento da essência da moral cristã, e especialmente da ideia de amor cristão. Este desconhecimento, em ligação com um critério valorativo em si falso, junto ao que Nietzsche a coloca, faz com que ele cometa não um erro histórico ou religioso, mas um erro filosófico. (SCHELER, 2012, p. 112)

Além disso, por sua formação filológica, Nietzsche teria identificado o conceito de amor no cristianismo com aquele entendido pelos gregos antigos, sobretudo com a noção de *Eros* platônica,<sup>2</sup> na qual fica muito clara a percepção de uma ideia de ascensão do material para o ideal, do imperfeito e carente para o perfeito e pleno, da inferioridade para a superioridade, da aparência para a realidade. De fato, se o amor cristão fosse uma transposição dessa percepção de *amor erótico* para Deus, pela qual Ele se identificaria com a Realidade apartada deste mundo, identificado, então, como aparência e ilusão, poder-se-ia concluir, com Nietzsche, que o cristianismo seria tão somente um platonismo empobrecido e que se volta a produzir um numeroso rebanho.

Contudo, Scheler sustentará que o amor cristão não pode ser entendido assim, uma vez que ele mesmo representa um movimento contrário ao que Platão pretendia, isto é, o amor cristão não é identificado com o *Éros* platônico, mas com o *Ágape*, o Amor que desce do Ser Divino e preenche todas as coisas de modo que o amor que se percebe nelas (*Éros*) corresponderia ao Amor recebido de Deus. De fato, para Scheler, a afirmação central do cristianismo consiste no fato de que Deus assumiu a carne humana, produzindo uma unidade única e insuperável com a matéria e dotando-a de possibilidades inimaginadas.

Deve-se interpretar o Amor cristão como atividade, é o inclinar-se do mais elevado para o menos elevado. O amor, para os cristãos, não se configura como busca de satisfação, como propunha Nietzsche em sua interpretação, mas em dom recebido da gratuidade divina e que pode, por eles, ser transmitido aos demais em uma constante atividade no

2 Platão (2016) defende esse conceito de amor (*Éros*), sobretudo, na obra *O Banquete*. Segundo Monique Dixsaut (1997), por sua formação filológica, Nietzsche teria estudado de modo muito rigoroso os textos de Platão com o instrumental que lhe era possível no Século XIX, o que teria favorecido a interpretação nietzscheana de uma radical dicotomia entre corpo e alma em Platão e que seria projetada nas práticas cristãs do seu tempo, em que o homem é concebido como um ser dividido em si mesmo.



tempo e através da história, em práticas de si que possibilitariam a manifestação concreta desse amor aos outros, a todos os outros.

Com essa percepção, Scheler pretende defender que o cristianismo não possui uma essencialidade, mas se caracterizaria como uma atividade constante dos cristãos, em um dinamismo cotidiano, de viver na prática o sentido da fé, que é o Amor. Pelo amor, a vida seria enfrentada com todas as suas realidades e sem fugas para um *além* imaginário, pois o Amor transcendente de Deus agiria na imanência do homem histórico, não representando nenhuma decadência, mas a superação, pois faria com que a vida, no confronto de forças, se superasse e buscasse sempre formas mais intensas de manter-se, mesmo diante de seu caráter trágico, que se converteria em ocasiões sempre mais novas de se exercer amor (Cf. SCHELER, 1986, p. 33).

À força de dominação da Natureza, à cega Vontade de Potência que estaria na gênese do Além-do-homem, Scheler contrapõe a possibilidade de um ideal de solidariedade, expressão de uma força ainda maior que a de dominar, pois é força de construir com o outro em um processo constante de superação de si mesmo para manifestar, em ações concretas, o Amor sagrado que age na História, por meio dela e a transcende:

Os valores cristãos não seriam uma anulação da vida ou da condição humana, mas intensificadores da vida vivida como fraternidade e como manifestação encarnada do Amor. De fato, a axiologia objetivista de Scheler identifica e propõe que os valores não são criados, mas que têm existência objetiva e hierárquica. O que a burguesia opera é a inversão desses valores, negando-os e, assim, gerando o Ressentimento, anulação da vida através de valores que são contrários a ela e a sua faticidade.

Ainda para Scheler, o “gênio” ou o “homem elevado” seria aquele que se deixa realizar o seguimento de modelos de homens que vivenciaram na história os valores mais elevados, aqueles em que o amor tem o papel central e fundamental (Cf. Wojtyla, 1993, p. 56).

#### **4. Levinas e a validação da ética como existência autêntica**

É inegável que tanto Nietzsche quanto Scheler discutem a partir da possibilidade de refundação da moral feita por Kant na formulação do Imperativo Categórico, pela qual ele põe como fundamento da ação moral não uma lei externa, mas o dever que emana da própria consciência do agente que, agora, torna-se, também, seu próprio legislador. Deste modo, percebe-se que Nietzsche dará ênfase à subjetividade da autodeterminação moral pela criação dos valores pelo próprio sujeito, bem como Scheler tenderá ao objetivismo de uma moral material em que os valores não podem ser criados, uma vez que teriam existência objetiva e o que sofreria mutabilidade seriam os discursos morais ao longo da História, nas diversas sociedades.

Como um crítico da história da filosofia, Emmanuel Levinas (1906-1995) coloca-se a refletir sobre a questão levantada pela dicotomia gerada pela questão da ética no contexto posterior ao dos pensadores modernos, sobretudo com a problemática que se desenvolveu no século XX, em que se viu emergir o horror das duas grandes guerras de escala mundial, e que, segundo Levinas, seria consequência da Totalidade racionalista. Urge, portanto, encontrar uma fundamentação para o agir humano, uma possibilidade de discutir a ética e a moral que não se prenda à redução da alteridade do Outro ao Mesmo, o que poderia ser um resultado do pensamento de Nietzsche colocado em prática, nem à imposição do Mesmo ao Outro por meio de discursos valorativos, o que poderia ser um resultado

da ética materialista de Scheler. É necessário, portanto, que se encontre uma nova via de fundamentação que seja capaz de coadunar um juízo objetivo de um imperativo de ação moral com uma decisão plenamente pessoal de ação, de superação de si, no agir criativo e autônomo.

Antes de tudo, é preciso considerar que o sentido da moral e do agir ético é a pessoa humana, individualmente pensada, bem como em sua coletividade. Sem manter o ser humano como finalidade da reflexão ética ou moral, corre-se o risco de transformar a reflexão sobre bem agir humano em um dogmatismo religioso ou em um formalismo da ação, ambos estereis e dispositivos eficazes de manutenção de um sistema de poder, ambos presentes em episódios que o século XX dolorosamente assistiu, como a ascensão dos totalitarismos e a eclosão das duas Guerras Mundiais. Já aqui há um certo distanciamento das abordagens tanto de Nietzsche quanto de Scheler, pois não se parte da história ou de sistemas de hierarquização, mas da relação entre os homens, da ética mesmo como filosofia primeira.

A preocupação com as coisas humanas, com o próprio homem e com o que tem relação com a sua vida, sua existência histórica, é um marco na obra levinasiana, uma vez que não é possível fazer uma filosofia desencarnada, a não ser a preço de sacrificar o homem no processo. Para Levinas, filosofia é vida e filosofar só possível a partir da realidade temporal e social em que o sujeito está inserido, em menção à sua existência histórica mesmo e deixando-se interpelar por ela (Cf. LEVINAS, 2009, pp. 23-24).

Aqui, Levinas ressoa o que fora postulado por Nietzsche, que a vida é o critério que precisa ser levado em conta ao se fazer filosofia, contudo, não na mesma interpretação. Para ele, vida é um termo que designa a realidade do sujeito que se põe a questão – o Eu – tanto quanto a realidade do sujeito que se coloca diante desse Eu e lhe exige uma resposta – o Tu. É na Relação que se encontra a vida, que ela se manifesta, se intensifica e se potencializa. A vida não é plenamente realizada no Mesmo solitário, nele ela anela por completude e acabamento, desejo insaciável ou de infinito. Não há uma metafísica do além que justifique a ética ou uma divindade que fundamente a moral, mas uma presença indeclinável que exige uma resposta de empenho pessoal do Eu, uma expressão de *responsabilidade* (Cf. LEVINAS, 2008, p. 19).

Na obra de Levinas (2009, pp. 22-23) se observa que esta postulação de vínculo entre filosofia e vida não é apenas teórica. De fato, as questões éticas que ele levanta partem sempre de duas situações que o filósofo enfrenta em sua existência: por um lado, intelectual, a falência da proposta Moderna de Totalização do sentido e da estrutura de representação da razão que não foi capaz de responder ao homem o que ele é e o que seja, de fato, humano; por outro lado, mais histórico, as expressões de violência fortemente marcadas e experimentadas no século XX, que não consideraram nada além do poder no seu modo de ação, que reduziu o homem a um objeto entre os demais, a “massa de manobra” a serviço do pensamento dominante (Cf. LEVINAS, 2009, p. 165).

A responsabilidade pelo Outro coloca-se, ao mesmo tempo, como uma exigência externa e objetiva vinda do Outro, impondo-se como caráter objetivo da ética, e uma resposta criativa dada por cada Eu que, pelo Rosto do Outro, é interpelado com um mandamento que o Eu não pode recusar, o mandamento “não matarás”. A presença do Outro, desse Tu irreduzível à tematização do Mesmo e às suas representações dele, rompe as pretensões do racionalismo totalizante ocidental tanto no formalismo posto por Kant quanto na pretensão de uma existência hierárquica de valores universais que devessem ser obedecidos, como proposto por Scheler. Porém, essa mesma presença incômoda e inegável

do Outro rompe a noção de Nietzsche em que o critério da vida se impõe por si mesmo ao próprio agente. Em Levinas, o Outro é a imposição do critério da vida na relação com o Mesmo e é o valor absoluto que não reivindica para si nenhuma fundamentação metafísica, ultramundana e nem religiosa, isto porque ao aparecer para o Eu, dá-se e dando-se ordena “tu não matarás!”.

A relação com esse Outro que surge não pode ser ontologia, está para além de toda ontologia como a pensou o Ocidente na história da filosofia. Esta relação resiste à totalização própria do racionalismo. O Outro que se dá na relação não se dá como um tema e nem como um ser abstrato, mas como um ser real e concreto, existente e presente ao Eu inexoravelmente. A relação que se estabelece com o Outro é infinitude que não se deixa reduzir à mera representação na consciência, mas que se revela plenamente no Rosto que invoca, que emite um discurso e que se exprime por meio de uma linguagem. A percepção do Outro não é um relacionamento com um objeto dado à consciência intencional, é estar diante de uma consciência que não se reduz à razão egoísta e tirânica do Eu que tenta tematizá-lo. A relação que se estabelece entre o Eu e o Tu é de uma distância infinita, pela qual o Eu percebe-se impossibilitado de possuir o Outro, mesmo na tentativa que pode fazer de negá-lo. A tentativa de negar o Outro ou de tematizá-lo como um conceito é o que Levinas chamará de homicídio.

O homicídio não é a interrupção voluntária dos fluxos biológicos do organismo do Outro e que se lhe impõe contra a sua vontade. Não só! O homicídio inicia-se antes, bem antes da intervenção pungente que porá freio ao organismo do Outro. Inicia-se quando a consciência do Eu olha para o Outro e vê nele uma ameaça por sua singularidade que não se deixa aprisionar. Neste instante, a resposta de negação à alteridade faz com que o Outro comece seu processo de morte no interior do Eu, que culminará no ato de estender a mão ao Outro para impedir-lhe os mecanismos biológicos. A morte física é apenas a expressão da morte real e anterior que teve lugar na consciência do Eu que nega o Outro em sua singular alteridade:

A Alteridade de outrem é ponta extrema do “tu não cometerás homicídio” e, em mim, temor por tudo o que o meu existir, apesar de sua inocência intencional, corre o risco de cometer como violência e usurpação. Risco de ocupar, desde o Da do Dasein, o lugar do outro e, assim, concretamente, de o exilar, de o jogar na condição miserável em qualquer “terceiro” ou “quarto” mundo, de o matar. (LEVINAS, 2009, p. 198)

Em sua obra, Levinas pretende demonstrar que a ética não é uma imposição que vem de fora do agente, fundamentada na existência de um *além* bem como na de um Ser Divino, ou que tenha sido criada por uma consciência fraca para impor limites, por Ressentimento, à forte. Contudo, deve-se evitar a postulação de uma materialização da ética, em que os valores pudessem ser hierarquizados. A ética é, a um só tempo, exigência posta pela presença do Outro e resposta criativa que escolhe acolher a irreduzível Alteridade do Outro e responder-lhe com a vida, dando-se em cuidado, atenção e amor.

## 5. Considerações finais

Em Nietzsche é possível perceber essa crítica veemente ao processo de conferir à razão o papel definitivo da condição de existência do homem. Com tal processo, o homem acabou distanciando-se da natureza e das suas forças vitais, de sua própria característica

de celebração da vida. Contudo, a extensão da crítica que Nietzsche faz ao cristianismo não parece, para Max Scheler, fazer justiça ao que seria a essencialidade do cristianismo. O cristianismo configuraria uma proposta de vida que parte de uma experiência. Desse modo, o cristianismo não é a negação deste mundo ou dessa vida em favor de uma vida *além*, mas o assumir a realidade diversa dessa vida.

A burguesia cristã conduziu a um esquecimento do humanismo do homem e a uma materialização da vida na busca do lucro, fundando as ações em um discurso que apontava para uma realização *além desse mundo*. Essa inversão hipócrita de valores culminou nos eventos traumáticos que a humanidade vivenciou no século XX, no qual as sociedades Ocidentais viram seu projeto de progresso ruir com a ascensão dos regimes totalitários, com o desencadeamento de guerras de escalas mundiais, exploração de povos inteiros em um processo produção capitalista cada vez mais selvagem, a utopia de uma sociedade de iguais sendo desconstruída pela tirania dos governos comunistas e o surgimento da desesperança de um homem que não sabe mais como agir para se manter humano.

É considerando esse cenário de desespero que Levinas concentra sua obra na busca do humano, do “humanismo do outro homem” a partir do Eu, da realidade aqui e agora que faz o homem ser o ser que se coloca a questão do ser. Ou seja, antes de ser alguém que se coloca a questão da metafísica ou da ontologia, o homem é aqui e agora e é isso que urge reencontrar. A proposta levinasiana não é uma antropologia abstrata, mas antes uma antropologia ética, pois é na relação de resposta e de responsabilidade pelo Outro que o homem se descobre senhor de seu destino e humano.

Ao colocar-se na posição de responsável, o homem descobre-se capaz de superação criativa de si mesmo na resposta que dá ao Outro. Supera-se pela sua capacidade de amar sem Éros, de amar fazendo dom de si na entrega ao Outro, não por uma ordem transcendente, mas pela própria transcendência desse Outro que se apresenta com um Rosto que exige uma resposta decisiva, criativa e pessoal, potencializadora da vida do agente e do que recebe a ação, que determina em si mesmo a hierarquia dos valores do agir pela bondade que se manifesta nesse ato ao mesmo tempo nascido do mandamento que o Outro impõe e da responsabilidade que o agente não é capaz de declinar. Assim, a plena superação pela transvaloração dos valores e a encarnação do amor no mundo podem e devem se coadunar pela consciência que a transcendência do homem não supõe uma metafísica ou uma religião. A plena realização do homem é assumir-se como ser-para-o-outro, como abertura para acolhida do Outro enquanto Outro e na disposição de fazer-se dom para ele, na constante ação de responsabilidade por ele.

Essa realização do sujeito em assumir-se em uma vida autêntica não o encerraria em si mesmo, mas, ao contrário, seria capaz de garantir o futuro da humanidade do homem, não por imposições morais que perpetuariam práticas contrárias à vida, mas pela possibilidade de na relação de cada Eu com seu Tu nascer a justiça, que é o fundamento de toda e qualquer vida social “entre nós”, não por uma castração dos valores vitais, mas pela valorização deles na relação que se estabelece face a face entre Eu e Tu, na existência autêntica do Eu que se descobre no “Nós”.

**Referências bibliográficas:**

- DIXSAUT, Monique. “Nietzsche lecteur de Platon”. In: NESCHKE-HENTSCHKE, Ada (Org.). *Images de Platon et lectures de ses oeuvres*. Louvain/Paris: Peeters, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.) Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.
- NEHAMAS, A. “The Genealogy of Genealogy Interpretation in Nietzsche’s Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals”. In SCHACHT, Richard (editor). *Nietzsche, genealogy, morality: Essays on Nietzsche’s On the Genealogy of Morals*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1994.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 a.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.b 9. ed.
- \_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- MARTON, S. “Nietzsche”. In PERCORARO, R. (org.) *Os filósofos: clássicos da filosofia*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008. v. 2
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.
- OLIVEIRA, A. O. “A Crítica de Nietzsche à Moral Kantiana: Por Uma Moral Mínima”. In *Cadernos Nietzsche* n. 27, 2010, pp .169-189, . Disponível em [www.gen.filch.usp.br](http://www.gen.filch.usp.br) . Acesso em 22 de maio de 2018.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora34, 2016. 1º Edição. Edição Bilíngue.
- SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Trad. Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Visão Filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- WOJTYLA, K. *Max Scheler e a ética cristã*. Trad. Diva Toledo Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993.

## Entre a lide e o tributo: Prolegômenos de uma leitura jonasiana da vida e obra de Edmund Husserl

Renzo Nery<sup>1</sup>

Ao final do século XIX a psicologia era apresentada como a mais célebre candidata ao status de “chave” da superação da lógica e da teoria do conhecimento, protagonizando, juntamente ao *establishment* científico da virada daquele século, a tentativa de expulsão dessas disciplinas do campo da filosofia. Em direta oposição a esse movimento despontava a autoridade referencial do filósofo Edmund Husserl, criador do método fenomenológico e bastião do contra movimento ao psicologismo e ao historicismo que, por sua vez, tomavam o espaço acadêmico da Europa ocidental entre a segunda metade do século XVIII e as primeiras décadas do século XX. Entre 1890 e 1920, parcela significativa da filosofia alemã passaria a orbitar em torno do pensamento de Husserl, cujo legado impactara o mais amplo espectro das ciências humanas.

Concomitantemente, as descobertas científicas de Einstein e Planck, reverenciadas mundialmente, pareciam anunciar um século de crise para a filosofia. Nas universidades europeias e em especial nas alemãs, o movimento filosófico dominante tornara-se a epistemologia, “campo quase idêntico à teoria cognitiva da consciência” (JONAS, 1996, p.42), cuja influência mais significativa provinha das variadas vertentes do neokantismo. Ao passo que a filosofia se deslocava do núcleo da cultura científica do século XX, as ciências naturais, em especial a física e a química, imputavam obstáculos epistemológicos intransponíveis — ou assim apresentados à época — às tentativas de elaboração de uma filosofia da natureza.

Dada a magnitude e importância desses acontecimentos, é no mínimo curioso que o filósofo judeu-alemão Hans Jonas, um dos mais notáveis ex-alunos de Husserl, remeta tão pouco à filosofia de seu primeiro mestre em suas obras publicadas. Em absoluto contraste à veneração filosófica e enérgica crítica dirigidas a outro de seus professores, Martin Heidegger, Jonas tampouco credita ao pai da fenomenologia influência decisiva sobre seu modo de filosofar. A seguinte passagem, extraída do texto *Philosophy at the End of the Century: Retrospect and Prospect*<sup>2</sup>, é ilustrativa da apreciação negativa que Jonas faz do programa filosófico de Husserl. O uso das aspas e a escolha dos adjetivos são particularmente sintomáticos.

1 Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, Brasil. E-mail: renzonery@hotmail.com

2 Trata-se do prólogo da obra *Mortality and Morality: a search for the good after Auschwitz*. A palestra da qual o texto é fruto foi proferida por Jonas no dia 25 de maio de 1992 (meses antes de sua morte), no Teatro Prinzregenten, em Munique, como parte da série “O Final do Século”, em evento patrocinado pelos Diretores do Teatro do Estado da Bavária e pela *Literatur Handlung* de Munique (cf. nota do editor, in: JONAS, 1996, p.41).

Em 1921, quando, aos dezoito anos de idade, fui para a Universidade de Freiburg estudar filosofia, a maior autoridade lá era o já vetusto Edmund Husserl. A ‘Fenomenologia’ que ele tão apaixonadamente pregava era um programa de autoexame da consciência como o local de aparecimento de todas as coisas possivelmente presentes ao pensamento. Uma fenomenologia ‘pura’ da consciência ‘pura’ deveria se tornar a base de toda a filosofia. ... O método, correspondentemente, envolvia observação e descrição, e não explicações causais como na psicologia. A principal ênfase repousava sobre aquelas funções da consciência que constituem os objetos, que são cognitivas e que, em última análise, também podem ser elas mesmas bem observadas (JONAS, 1996, p.43. Nossa tradução).

De forma semelhante, referindo-se à situação da filosofia alemã à época de sua juventude, Jonas reporta, no prefácio<sup>3</sup> à terceira edição de *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, que “havia a figura poderosa de Edmund Husserl em Freiburg, o fundador da escola fenomenológica” (JONAS, 2001 [1958] p. xv). O aparente elogio mostra-se, todavia, meramente protocolar, uma vez que serve apenas para sobrepor à figura deste filósofo e matemático um *Privatdozent* “jovem, impressionante e perturbador” que protagonizaria a transferência do método fenomenológico — sua cuidadosa descrição do fenômeno da mente — do campo puramente cognitivo ao qual Husserl o havia “confinado” (a expressão é do próprio Jonas) ao fenômeno da *Existenz*. O ex-aluno se refere, naturalmente, a Martin Heidegger. Encontrando no existencialismo de seu *Doktorvater* uma filosofia voltada ao indivíduo “fático”, leia-se, “enredado em preocupações cotidianas, engajado nas ocupações do viver e dependente da ‘facticidade’ de seu ser, sendo mais do que um *ego cogitans*” (idem), o jovem Jonas sente-se imediatamente inclinado a perseguir o enfrentamento filosófico do “fenômeno da existência”, juntando-se ao seletivo grupo de alunos que seguiram Heidegger a Marburg.

Em retrospecto, foram as reflexões pertinentes à dimensão corporal do vivente que reverberaram no jovem Jonas. Percebendo as dificuldades de se reduzir a corporalidade a um mero dado da consciência e de se colocar em discussão, a partir do prisma husserliano, questões imediatas como a fome e os processos metabólicos da vida, Jonas rapidamente desenvolve um arraigado ceticismo quanto à capacidade do método fenomenológico em lidar com questões tão elementares quanto o metabolismo do corpo-vivo. Diante da natureza quantitativa das necessidades materiais da vida e sua gama de imposições físico-químicas — da qual a fome é apenas um modo de expressão —, Jonas se vê investido da “missão filosófica” de reconfigurar os limites teóricos da tradição e conceber um monismo pós-dualista que seja capaz de resolver a “artificialidade” que o filósofo imputa à separação moderna entre mente e mundo. Não é sem motivo que já nas *Cartas Didáticas*<sup>4</sup>, iniciadas em 1944, é possível identificar suas primeiras tentativas de aplicação da ótica fenomenológica à dimensão metabólica dos animais unicelulares primitivos (cf. JONAS, 2008 [2003], p.221).

3 O texto é a transcrição de uma fala de viés confessional, realizada em 1974, “de improviso, sem anotações e inspirada pela atmosfera de intimidade criada pelos dias que precederam o Colóquio Internacional sobre Gnosticismo” (JONAS, 2001 [1958], p. xiii).

4 Trata-se da correspondência trocada entre Jonas e sua futura esposa, Elinore Jonas, durante os anos em que o filósofo lutou na Segunda Guerra Mundial, pela Brigada Judaica do Exército Britânico, contra a Alemanha nazista. A “batalha” de todo organismo para manter-se *sendo* diante do *não-ser* (sua morte e finitude) teriam despertado os primeiros *insights* de sua biologia filosófica. A seu pedido, Elinore enviava-lhe as mais recentes publicações do campo da biologia. As cartas foram preservadas e parcialmente publicadas em seu livro de memórias (cf. JONAS, 2008 [2003], p.220-45).

Esse documento valioso — as *Lehrbriefe* — fornece, dentro da cronologia textual que propomos, o “marco zero” de uma “biologia filosófica” cujo componente teleológico aparece inscrito na própria “estrutura existencial” do *bios* (não se tratando, portanto, de um mero retorno à tradição aristotélica ou vitalista). Posta em confronto com o conceito moderno de causalidade material, essa “teleologia orgânica” chama o evolucionismo moderno (e, no limite, toda a ciência contemporânea) à revisão completa de suas premissas. O organismo, conforme o autor o concebe, não está simplesmente “presente” no ambiente que lhe contém, encontrando-se, antes, “amalgamado” ao mesmo como um sistema. Uma vez que o metabolismo (*metabolismos*, do grego μεταβολισμός, que significa “mudança” ou “troca”) pode ser quimicamente dividido em anabolismo — as reações químicas que produzem nova matéria orgânica nos seres vivos — e catabolismo — as reações que produzem energia a partir da degradação de matéria orgânica —, não há exagero na afirmação de que a premissa filosófica e biológica basal de Jonas é que o organismo só pode permanecer vivo, *sendo*, em estado de *homeostasis*, ou seja, em estado de “transcendência”.

De todo modo, a despeito do tom condenatório dos excertos citados, exemplos pontuais de deliberada reverência tanto à pessoa quanto ao legado filosófico de Husserl, embora sejam raros, podem ser encontrados no arcabouço textual mais completo de Jonas. Um exemplo contundente é a coleção de execrações que Jonas desferiu às atitudes de Heidegger para com Husserl durante o breve período daquele como reitor da Universidade de Freiburg na Alemanha nazista. Na tradução inglesa de seu livro póstumo de memórias, para citar apenas dois exemplos, consta a suposta participação de Heidegger na proibição do acesso à biblioteca da instituição<sup>5</sup> imposta a Husserl, bem como sua ausência no velório do segundo (SALAMANDER, 2008, in: JONAS, 2008 [2003], p.xi). Dentre as mais importantes exaltações de Jonas ao legado husserliano, desponta um tributo filosófico tão belo quanto praticamente esquecido. Trata-se da palestra memorial *Edmund Husserl and the Ontological Question*<sup>6</sup>, proferida em hebraico, na cidade de Jerusalém, em 1938, no contexto do falecimento do pai da fenomenologia.

A despeito das circunstâncias sob as quais foi lido, o texto, deliberadamente laudatório, oferece o mais valioso e sistematizado *account* de Jonas sobre a filosofia de Husserl e sua contribuição à filosofia ocidental. Definido como “o homem que, em seu tempo, mais perfeitamente *corporificou* a consciência intelectual da filosofia ocidental”

5 A polêmica acerca do envolvimento pessoal de Heidegger com o nazismo e da suposta presença de elementos desse regime em sua filosofia - acusação explicitamente feita por Jonas em *Heidegger and Theology* (cf.: Jonas, 2001 [1966], p.247)- tem rendido vasta literatura. Rachel Salamander, autora do prefácio à edição estadunidense do livro de memórias de Jonas, cita a acusação que Jonas faz a Heidegger com relação a Husserl sem oferecer contraprova (cf. Jonas, 2008 [2003], p.xi). A posição de Jonas colide frontalmente, todavia, com as revelações de um trabalho de Hugo Ott, historiador amplamente reconhecido por sua meticulosa reconstrução do período em que Heidegger foi reitor da universidade de Freiburg (maio de 1933 a abril de 1934). No livro *Martin Heidegger: A Political Life* (trad. Allan Blunden, Nova Iorque: Basic Books, 1993, p. 143-44), Ott argumenta que a acusação sobre o envolvimento pessoal de Heidegger na proibição imposta a Husserl, em sua visão inverídica, pode ser localizada pela primeira vez em uma nota de rodapé do ensaio *What is Existenz Philosophy?*, de Hannah Arendt, publicado em 1946, tendo sido repetida por outros autores desde então (fato que colocaria Jonas, portanto, ao lado de Arendt). O historiador apresenta como evidência um fato que “absolveria” Heidegger, a dizer, um decreto datado de 6 de abril de 1933, em que o governador provincial nazista Roberg Wagner exonera todos os servidores públicos de origem não ariana. Como a universidade de Freiburg ficava sob a jurisdição do governo de Baden, Husserl não teria sido, segundo o historiador, “desligado compulsoriamente” por iniciativa de Heidegger. No dia 28 de abril de 1933, tal decreto provincial seria substituído pela lei do *Reich* que tornava o serviço público da Alemanha *judenfrei* (“livre de judeus”).

6 JONAS, Hans. Edmund Husserl and the ontological question. *Études phénoménologiques*, vol. 17, n° 33-34, 2001 [1938], p. 5-20 (trad. David Louvish). A palestra foi proferida na Universidade Hebraica de Jerusalém. Embora o manuscrito original tenha se perdido, a transcrição do texto foi publicada no *Mosnaim Journal* ainda em 1938. Seis décadas mais tarde a senhora Jonas pediu que David Louvish traduzisse o texto impresso para o inglês, cuja versão utilizamos aqui (cf. JONAS, 2001 [1938], nota do editor, p. 5).



(JONAS, 2001 [1938], p.5, nosso grifo) e, ainda, como o “último elo da corrente de grandes pensadores, desde Parmênides, que, obedecendo o ímpeto das profundezas de suas almas, devotaram-se à pura contemplação do ser” (JONAS, 2001 [1938], p.5), Husserl é retratado como o mais legítimo portador da contemplação filosófica moderna alinhada à tradição. Fornecendo pistas subliminares acerca do impacto da filosofia de Husserl em seu próprio pensamento, Jonas parece construir dois níveis entrecruzados de análise: no primeiro plano textual, o autor apresenta uma explicação genealógica de movimentos filosóficos que embora tenham sido originados da tradição, acabaram por se voltar vigorosamente contra a “essência e identidade” de suas origens; no segundo plano, Jonas remete à dimensão “viva”, ou “encarnada”, de uma tradição filosófica que se perpetua entre os homens.

O movimento [da tradição filosófica] só poderia frutificar e sustentar todo esse fruto *na medida em que vivesse e continuasse a viver* plenamente consciente de si mesmo, por si só e, em particular, pela verdade do homem. Esses impulsos periódicos de auto-renovação ocorreram, então, quando o movimento retornou à sua autoconsciência e ao seu ideal primevo. Voltou a sua autoconsciência como reação à realidade em que se encontrava, ou seja, através da autocrítica [...]. Essas situações simbolizam a essência mais íntima de todo o movimento *e estão enraizadas na própria natureza humana*: repetidas vezes, temos o encontro de Sócrates com os sofistas; a disputa sobre o conceito de subjetividade e [de forma reflexa] a objetividade do conceito; a luta entre sensualismo e idealismo. E subjacente a todos esses argumentos está a questão básica da *relação entre pensamento e ser* — uma relação que Parmênides, na hora do nascimento da filosofia, percebeu como unidade (JONAS, 2001 [1938], p.7. Nossa tradução e grifos).

Como se vê, diversas expressões da citação — “vivido”, “verdade”, “autoconsciência”, “sensualismo”, “essência”, “natureza humana”, “relação”, “ser” e, principalmente, “unidade entre pensamento e ser” — são empregadas por Jonas, ao seu modo, em suas obras filosóficas, fato que oferece por si mesmo elementos comparativos ainda pouco investigados. Esta reflexão se limita à tentativa de indicar a aparente influência da distinção husserliana entre “atitude natural” — expressão que remete ao envolvimento imediato do homem com as coisas do mundo — e “atitude fenomenológica” — a “ótica” pela qual a análise fenomenológica investiga as intenções praticadas pela atitude natural — no pensamento de Jonas. Para tanto, procuramos demonstrar que o método da descrição fenomenológica é precursor de uma interpretação científico-filosófica que compreende o mundo como ambos *background* e horizonte de todas as experiências e credos particulares ao homem (AUDI et al., 2009, p.404). Esses objetivos exigem, por sua vez, a recuperação de alguns conceitos preliminares da filosofia de Husserl, conforme Jonas os lê.

### **Pressupostos da interpretação jonasiana acerca do método fenomenológico e da ética husserliana**

Entre 1890 e 1900, decidido a superar suas preocupações filosóficas com a matemática, Husserl se dedica à reflexão dos campos de estudo da lógica e da teoria do conhecimento, processo que culmina na publicação de suas *Investigações Lógicas*, escritas entre os anos de 1900 e 1901. Sinteticamente, as seis investigações, precedidas dos *Prolegômenos*, exploram o tema da objetividade dos “objetos da consciência”, insistindo no argumento da insuficiência de se reduzir esses objetos a simples atividades mentais<sup>7</sup>.

7 Para Jonas, “the essence of psychologism is the tendency to interpret thought as a mental fact and the mind as a

Discutindo as bases da linguagem e analisando o modo pelo qual a consciência opera quando cria o significado das palavras em sua relação com as coisas, Husserl argumenta que o ser humano possui uma “intuição intelectual” que seria capaz de perceber a mais profusa gama de objetos da consciência, uma vez que “a estrutura formal dos objetos categoriais [estaria, em tese] elegantemente relacionada às partes gramaticais da linguagem” (AUDI et al., 2009, p.404). Partindo do pressuposto de que as representações ideais são criadas pela “intencionalidade” da consciência, o método fenomenológico analisa como esse processo se desenvolve na mesma. Isso quer dizer que os objetos possuem “propriedades relacionais” que nos permitiria intuí-los e que nossa intuição viria, em primeiro lugar, da “vivência dos fatos”, ou seja, da sensibilidade que extrai uma ideia própria acerca da essência de cada objeto. A redução fenomenológica de tipo husserliano é, pois, um método filosófico no qual a essência dos objetos é captada pela inclusão da vivência pessoal no exercício de apreensão que lançamos sobre os mesmos<sup>8</sup>. É desse modo que poderíamos afirmar, seguindo os pressupostos recuperados aqui, que os atos da consciência são “intencionais”, pois, afinal, “consciência” é sempre “consciência de algo”.

Nesse contexto, o campo filosófico do estudo da consciência aparece articulado, segundo a leitura de Jonas, à *atualização* do princípio de unidade entre pensamento e ser que marca o pensamento de Parmênides, algo a que Husserl chamaria de “teoria da cognição”, ou “crítica da cognição”. A retomada da reflexão sobre o ego (uma preocupação que permeia a filosofia de Jonas e, em especial, sua filosofia da religião) manifesta-se com particular intensidade em Husserl. Em seu legado filosófico, o tema clássico da “origem” teria sido, nas palavras de Jonas, “transplantado para um campo inimaginável aos gregos antigos: o campo da consciência, o campo do Ego. De agora em diante, o significado da ‘origem’ seria: origem na consciência” (JONAS, 2001[1938], p.11).

Em Husserl, a questão da objetividade do pensamento é deslocada, assim, para a relação entre o que é interior e exterior ao homem: a dicotomia clássica entre subjetividade lógica e objetividade do pensamento dá lugar à “onipresença” da subjetividade da mente em sua relação com as coisas. Dado que os modos de ser do Ego e da consciência são ali assentados em campos ontológicos próprios e que a subjetividade do pensamento seria uma “realidade em si mesma”, Jonas atribui a Husserl o mérito de haver respondido, em sua opinião de modo definitivo, a um aspecto fulcral da pergunta em torno da qual toda reflexão filosófica ocidental passa a orbitar a partir de Descartes, qual seja: em que sentido uma subjetividade radical como a cartesiana pode ser, ao mesmo tempo, objetiva?

Alegando que o dualismo clássico da relação entre pensamento e ser é superado em Husserl, o filósofo da vida defende a hipótese de que a restauração husserliana da unidade ontológica do ser teria encontrado uma saída original à necessidade cartesiana de recorrer a Deus para explicar o elo entre a interioridade e a exterioridade humanas. Na compacta genealogia da filosofia ocidental esboçada por Jonas no texto em tela, Husserl parece encerrar um problema iniciado por Descartes e levado adiante por Hume e Kant. Dito de outro modo, os limites de uma subjetividade aprioristicamente reflexiva que se

---

natural reality, on a pair with all other products of nature; thus, consciousness is explained as a product of the mind. Husserl proved that one implication of this ‘naturalism’ is to abolish the meaning of truth, thereby leading to a kind of ‘skeptical relativism’. This warning against skepticism is the crux of Husserl’s criticism, and its root, he believes, is naturalism” (JONAS, 2001[1938], p.9).

8 “In fact, however, he [Husserl] arrived, step by step, at a new perception of the ancient concepts: the *logos* in its real sense, the *idea* in its real sense, ‘observation’ and ‘contemplation’ in their real sense and ‘ontology’ in its real sense” (Jonas, 2001[1938], p.10).

relaciona apenas com as coisas que pode apresentar a si mesma são finalmente superados. A “intencionalidade”, enquanto elemento nevrálgico da filosofia de Husserl, implica que a consciência seja entendida como um fenômeno (e não como “algo”, ou “coisa”) que constitutivamente se lança “para fora”. Não sendo uma substância a partir da qual “o mundo se faz”, a consciência tampouco pode se realizar, ou ser, sem aquilo que a coloca em relação com os objetos do mundo, ou seja, sem *intentio*. Esse (novo) princípio de unidade é interpretado por Jonas como a mais contundente atualização de outra máxima de Parmênides: “pensar e ser é o mesmo”. A novidade, todavia, teria exigido tanto a ruptura da filosofia ocidental com a especulação “pura”, em sentido clássico, quanto a adoção irrestrita do método “meticulosamente científico” da descrição fenomenológica da consciência.

### Nota sobre a dimensão judaico-cristã do conceito husserliano de “responsabilidade de si”, segundo Hans Jonas

Embora Jonas apresente Husserl como o último legítimo representante da tradição filosófica ocidental e atribua-lhe o mérito de haver “corrigido” a duplicação da imagem do ser (unificando-o a partir do *Lebenswelt*, ou “mundo da vida”), o futuro filósofo do Imperativo de Responsabilidade faz uma alarmante imputação ao antigo mestre. Remetendo a dois excertos de textos de Husserl, Jonas afirma que

[...] Husserl faz toda a série clássica *subserviente à autoridade de uma ideia suprema* inteiramente originada de outra fonte que, em si mesma, *não é uma ideia filosófica* e que; ao contrário, fornece ao próprio Husserl uma base ética pessoal para a filosofia: *a ideia de “auto-responsabilidade absoluta”*. Em suas próprias palavras<sup>9</sup>: “não se pode separar a humanidade real de uma vida de auto-responsabilidade radical e, portanto, não se pode separar a auto-responsabilidade científica da integralidade das responsabilidades da vida humana em geral”. Ou então: “Nossas influências históricas — portanto, também nossa responsabilidade ética — alcançam os confins mais distantes do ideal ético, alcançam as grandes distâncias que nos são ditadas pela ideia de evolução humana”. Desconsiderando, no momento, a responsabilidade pelo futuro, *fica claro que Husserl está se referindo à absoluta auto-responsabilidade na vida individual de cada pessoa específica* (JONAS, 2001[1938], p.15. Nosso grifo).

Percebe-se nitidamente que Jonas não confere à “responsabilidade absoluta de si” de Husserl uma interpretação genérica (a qual pudéssemos aplicar à categoria abstrata “homem”, por exemplo), entendendo-a, antes e fundamentalmente, como uma espécie de “imperativo pessoal” que Husserl teria aplicado sobre si mesmo, “encarnando-o”. Isso quer dizer que embora as conclusões (a dizer, *i*) “a auto-responsabilidade é parte da razão” e que *ii*) “seu princípio de auto-justificação é a auto-justificação da razão perante si mesma”) não possam ser de modo algum incluídas no conceito de auto-justificação de Husserl, este mesmo conceito não consegue refutar a acusação de pressupor o postulado clássico da

9 Na sexta e sétima notas de rodapé do texto, os editores (Olivier Depré e Danielle Lories) citam, por extenso, os dois excertos das obras de Husserl a que Jonas se refere. Na primeira referência, lemos: “*können wir echtes Menschentum und Leben in radikaler Selbstverantwortung nicht trennen und somit auch wissenschaftliche Selbstverantwortung nicht trennen von dem Ganzen der Verantwortungen des Menschenlebens überhaupt [...] (Formale und transzedente Logik, Hua XVII, p.5)*”. Na segunda referência, lemos: “*Denn bis zu den weitesten Weiten des ethischen Ideals, bis zu denen, die die Idee der Menschheitsentwicklung bezeichnet, reichen unsere historischen Einflüsse und somit auch unsere ethischen Verantwortungen [...] (Philosophie als strenge Wissenschaft, p.334)*”; (cf. DEPRÉ, Olivier; LORIES, Danielle. In: Jonas, 2001[1938], p.14, notas 6 e 7).

“superioridade ontológica da razão”. Dito de outra maneira, a auto-justificação husserliana não pode contornar o argumento de que é a razão que torna o homem capaz de confrontar o ser “real” do *Lebenswelt* e de, portanto, existir para si mesmo (JONAS, 2001[1938], p.16).

Segundo Jonas, apenas por meio da “autossatisfação da razão” pode a “auto-justificação absoluta” ser pensada como possibilidade para o homem. Todavia, essa “exigência lógica” que necessariamente submete a razão — a razão do indivíduo concreto — a uma ideia absoluta, é um desenvolvimento conceitual completamente alheio ao princípio — e, de modo mais significativo, à tradição — dos sistemas da razão pura. Ora, a noção de que cada homem deve justificar-se individualmente perante o absoluto pertence, em última instância, atado à ordem de preocupações teológico-religiosas da herança judaico-cristã. Para Jonas, não restam dúvidas de que há no bojo do pensamento ético de Husserl um arraigado elemento religioso.

**Referências bibliográficas:**<sup>10</sup>

AUDI (ed.) et al. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.

JONAS, Hans. Edmund Husserl and the Ontological Question. *Études Phénoménologiques*, Volume 17, n. 33/34, 2001 [1938], p. 5-20.

\_\_\_\_\_. *The Gnostic Religion: the message of the alien god and the beginnings of Christianity*. 3ª ed. Boston: Beacon Press, 2001 [1958].

\_\_\_\_\_. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001 [1966].

\_\_\_\_\_. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Tradução de Hans Jonas com colaboração de David Herr. Chicago: The Chicago University Press, 1984 [1979].

\_\_\_\_\_. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004 [1994].

\_\_\_\_\_. *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Illinois: Northwestern University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Memoirs*. Tradução de Krishna Winston. Waltham (Massachusetts): University Press of New England, 2008 [2003].

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: A Political Life* (trad. Allan Blunden, Nova Iorque: Basic Books, 1993).

---

10 O ano das publicações originais de Jonas foi colocado entre colchetes.

## Corporeidade e sexualidade em Heidegger

Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa<sup>1</sup>

No verão de 1928 Heidegger ministrou seu último curso como professor em Marbourg, que recebeu o título de *Logik* ou *Fundamentos Metafísicos da Lógica*, que ofertava quatro horas por semana, nas segundas, terças, quintas e sextas. Já na introdução do curso o professor Heidegger destacou que a determinação decisiva do ser-aí humano reside na compreensão do ser, que pertenceria ao ser-aí como constituição ontológica. A essa compreensão do ser o filósofo denominou no curso de transcendência primária, e seria sob a base da transcendência assim compreendida que o ser-aí se comportaria em relação aos entes como um todo. A compreensão do ser, nesse sentido, não seria uma capacidade entre outras, mas a condição básica de possibilidade do ser-aí como tal, de onde se seguiria que, porque “pertence à constituição essencial do homem compreender o ser, a questão do ser, tomada no modo mencionado, é uma questão, mesmo *a* questão, sobre o homem ele mesmo.” (HEIDEGGER, 1992, p. 16) Em outras palavras, a questão do ser, quando corretamente entendida, coloca também o homem em questão.

Ao formular assim o problema, o filósofo deixa claro que, ao levantar a questão do homem, o que o move é antes o problema do ser, e não a preocupação pela alma pessoal ou dos outros. Quando assim compreendida, a questão sobre o homem precederia toda consideração de natureza psicológica, antropológica ou mesmo ética ou sociológica. Isso significa que o ser humano, tal como compreendido por essas disciplinas, seria, quanto à questão do ser, completamente irrelevante, isto é, a filosofia não se ocupa com o homem propriamente, que nunca se pode considerar suficientemente importante. (HEIDEGGER, 1992, p. 17)

Avancemos, porém, no texto deste curso, para alcançar finalmente o que gostaríamos de chamar a atenção aqui. Assim, depois de analisar, na primeira parte, a doutrina do juízo de Leibniz a partir de alguns problemas metafísicos básicos, entre eles a caracterização geral do juízo, a relação entre o juízo e a ideia de verdade, a ideia de conhecimento, a noção de mônada e ainda a relação entre lógica e ontologia, Heidegger entra na segunda parte do curso, a qual é devotada ao princípio de razão, entendido como problema fundamental da lógica. Essa segunda parte contém duas seções, em que o filósofo a) expõe a dimensão do problema e b) discute propriamente o problema do fundamento.

Voltemo-nos, porém, inicialmente para o § 9, no qual se discute “a essência da verdade e sua essencial relação com o ‘fundamento’”, mais especificamente, a seção B, intitulada “intencionalidade e transcendência”. Aí Heidegger afirma que sob o problema da relação

---

1 Doutorando em filosofia pela UNIFESP, professor EBTT – IFBA/Ilhéus

entre sujeito e objeto está o problema não discutido da transcendência. A princípio, lembra o filósofo, o termo pode ser entendido no sentido de um passar ou ultrapassar de um ente para outro ente. O sujeito, por exemplo, salta de si mesmo e se volta para o ente, lá fora. O fenômeno da transcendência, porém, adverte logo o filósofo, não se faz visível na relação entre sujeito e objeto, mas seria um fenômeno mais primordial, diretamente conectado ao problema do ser como tal. A transcendência, nesse sentido, seria um problema central, não simplesmente para explicar o conhecimento, mas antes para clarificar o ser-aí e sua existência.

Dizendo isso Heidegger passa ao § 10, que discute “o problema da transcendência e o problema de *Ser e Tempo*”. Aí reafirma que está diante de questões que antecedem à antropologia e à ética, pois o que estaria em jogo seria antes o ser-aí em seu ser. Para esse ente, recorda o filósofo, não se usou o termo “homem”, mas antes o termo neutro *Dasein*. A recusa em se usar o termo homem não seria casual, pois importaria trazer à tona a peculiar *neutralidade* que o termo ser-aí carrega consigo. Essa neutralidade seria essencial na medida em que a interpretação do ser-aí precisa ser levada a cabo antes de qualquer concreção factual, visto que, com efeito, “essa neutralidade também indica que o ser-aí não é de nenhum dos dois sexos.” (HEIDEGGER, 1992, p. 136) Com isso, porém, Heidegger não nega que o ser-aí existe como homem ou mulher; de fato, o ser-aí neutro não é o que existe, mas o ser-aí existe em cada caso em determinada concreção factual. Ainda assim, cumpre ter presente que “o ser-aí neutro é de fato a fonte primordial de possibilidade intrínseca que surge em toda existência e a torna intrinsecamente possível.” (HEIDEGGER, 1992, p. 137)

A neutralidade do ser-aí, portanto, não é o mesmo que a generalidade de uma noção abstrata. Longe de vazia, essa neutralidade é antes a fonte de onde brotam todas as possibilidades do ser-aí, sem que nenhuma delas se possa arvorar o título de possibilidade primordial ou ontologicamente constitutiva. O ser-aí existe inicialmente sem, por assim dizer, rosto, sem sexo, sem cor de cabelo ou de pele, sem altura ou peso, o que não significa, porém, que do ser-aí não faça parte uma corporeidade própria, de acordo com seu modo de ser. Ao contrário, como diz Heidegger,

O ser-aí abriga a possibilidade intrínseca de ser efetivamente disperso em uma corporeidade e, portanto, em uma sexualidade. A neutralidade metafísica do ser humano, em geral isolado como ser-aí, não é uma abstração vazia do ôntico, um nem-nem; é antes a autêntica concretude da origem, a dispersão (*Zerstreuung*) ainda não factual. (HEIDEGGER, 1992, pp. 137-138)

Contra aqueles que acusam Heidegger de ter negligenciado a questão do corpo e da sexualidade, o filósofo afirma, ao contrário, que o ser-aí é sempre já disperso em uma corporeidade e sexualidade, em sua concretização fática mais imediata. Por isso, como já antecipado, a neutralidade não é o mesmo que abstração vazia, mas antes a autêntica concretude da origem, a dispersão ainda não factual. Essa neutralidade enquanto origem descreve assim a multiplicação de possibilidades do ser-aí, distinta que é da mera multiplicidade, isto é, tal como entendemos: o ser-possível do ser-aí não se torna visível se seu ser total é entendido como um conjunto fechado e completo em que se reúnem todas as suas possibilidades, isto é, como uma multiplicidade de possíveis que, com o tempo e ao longo da vida do ser-aí ele pudesse vivenciar um a um até atingir a completude de tudo

o que pode ser. Em sua neutralidade de origem, o ser-aí sempre multiplica possibilidades de si, que são inesgotáveis e que se organizam a partir da corporeidade, que o filósofo precisamente por isso denominou de “fator de organização”.

Voltemo-nos agora, por fim, para o apêndice do curso de 1928, em que Heidegger observa que a ontologia fundamental, por mais radical que seja, não esgota a noção de metafísica. Lembra logo em seguida que a ontologia se clarifica caso se retorne a seu ponto de origem, que é a compreensão do ser própria do homem. Isso traz consigo a compreensão de que a possibilidade de o ente ser pressupõe a existência fática do ser-aí. Certamente que o ser-aí não cria ou produz os entes, mas eles se abrem como entes – e se tornam por isso passíveis de investigação – apenas na medida em que o ser-aí compreende o ser. Disso se torna possível pensar uma problemática especial cujo tema seriam os entes como um todo. Ao conjunto de questões concernentes a essa problemática Heidegger denomina então de *metontologia*, e depois afirma que o “domínio do questionamento metontológico-existencial, é o domínio da metafísica da existência.” (HEIDEGGER, 1992, p. 157), domínio dentro do qual, acrescenta ainda, a questão de uma ética poderia propriamente surgir pela primeira vez.

De certo que também as ciências positivas tem o ente como tema, mas a metontologia não seria mais uma entre as ciências positivas nem se pode entendê-la como uma ciência geral que empiricamente reúne os resultados das ciências individuais em uma imagem de mundo, de onde se poderia deduzir uma visão de mundo ou algum guia para a vida. Antes disso, seria próprio da ontologia uma virada que a faz retornar para a metafísica ôntica em que ela implicitamente sempre permaneceu. É essa virada que o curso de 1928 traria à tona, e isso mediante a explicitação da metontologia. Não se trataria, pois, de uma outra disciplina, diferente e distante da ontologia, mas uma só com ela. Como já sinalizara *Ser e Tempo*, o existenciário tem raízes existenciais, e assim o ontológico não se pode pensar completamente apartado do ôntico. Desse modo, ontologia e metontologia seriam uma só e juntas constituiriam o conceito de metafísica, de tal maneira que “a filosofia é a concretização central e total da essência metafísica da existência.” (HEIDEGGER, 2012, p. 158)

O que nos interessa destacar aqui é que a ontologia fundamental de início parece evitar quaisquer determinações ônticas do ser-aí, o que inclui sua natureza corpórea. Mas disso resultaria um projeto de caráter apenas formal ou abstrato, apartado da prioridade ôntica do ser-aí, entendido como ponto de partida concreto para qualquer ontologia. No entanto, da analítica não é de todo estranho uma reflexão sobre o encorporamento e a sexualidade do ser-aí, como mostraremos a seguir.

### **Sexo e Gênero**

Como observou Greisch, chama a atenção na analítica que independente da importância antropológica, psicológica ou mesmo metafísica da diferença dos sexos, o ser-aí é o mesmo, isto é, não modifica sua estrutura de ser, se ele é homem ou mulher. Pretender o contrário seria absurdo, pois implicaria em revestir a ontologia fundamental de um caráter ou masculino ou feminino. O que o autor sugere, parece-nos, é que se a diferença sexual entrasse na composição de ser do ser-aí, a ontologia fundamental, de acordo com isso, deveria se modalizar segundo essa diferença, restando de um lado uma analítica do ser-aí masculino e de outro, uma analítica do ser-aí feminino. Como isso não se coaduna com a ideia de um exame ontológico que se pretende fundamental, isto é, prévio a qualquer



caractere particular que este ou aquele ser-aí pudesse manifestar, “a diferença sexual não é, portanto, um tema possível da analítica existencial.” (GREISCH, 1994, p. 500)

Essa neutralidade, porém, como já sinalizado acima, não é sinônimo de abstração, visto que a noção de ser-aí não é extraída abstratamente de uma determinação antropológica mais concreta, mas, ao contrário, qualquer determinação concreta e factual, incluindo esta da diferença sexual, está contida no ser-aí enquanto sua origem. Dessa forma, a neutralidade de modo algum significa que o ser-aí não tenha corpo, mas seu corpo, se feminino ou masculino, jovem ou velho, belo ou feio, não seria ontologicamente determinante.

Esse modo inovador de conceber a corporeidade é que explicaria, também para Escudero, autor de *Heidegger and the Hermeneutics of the Body*, o cuidado do filósofo em *Ser e Tempo* quanto ao uso do termo tão metafisicamente carregado “corpo”. Sua análise do ser-aí, com efeito, faria ruir a ontologia da substância e com ela o dualismo cartesiano entre corpo e alma. (ESCUADERO, 2015, p. 16) Dentro da filosofia de Heidegger, assim, não se entende mais o ser humano enquanto “espírito”, “ego” ou “consciência”, mas pela compreensão de ser.

A rejeição do ponto de vista da subjetividade, porém, não poderia simplesmente inverter a equação de maneira a que agora, não mais a alma racional, mas o corpo passasse a definir o ser do humano. Esquivando-se dessa simples inversão, Heidegger parece querer apontar para uma dimensão ontologicamente anterior à distinção entre corpo e alma, apenas à luz da qual a corporeidade poderia reaparecer, dessa vez, porém, mundanizada.

Nesse caso, a crítica a que, especialmente os franceses, dirigiram a Heidegger em relação à ausência de um tratamento da corporeidade seria resultado, conforme sugere Escudero, da má interpretação do termo *ser-aí* (*Dasein*), lido talvez em termos da existência humana concreta ou do sujeito autoreflexivo, ao passo que, ao contrário, o ser-aí “é parte de um contexto histórico e pertence a um espaço de inteligibilidade que existe sempre já antes da emergência do corpo humano e suas diferenças sexuais.” (ESCUADERO, 2008, p. 17) Nesse sentido, cada experiência somática e corporal seria determinada pela abertura fundamental para o mundo que caracteriza o ser-aí. De fato, o ser-aí não é determinado pelo corporar, mas é o corporar que é determinado pelo ser-aí. Heidegger com isso não nega o valor da pesquisa fenomenológica do corpo, mas, de fato, tal pesquisa é, para a ontologia fundamental, “irrelevante”. Diz ainda Escudero que, no tratado maior, “‘corpo’, ‘vida’ e ‘homem’ são estudados em ontologias regionais tais como a biologia, medicina e antropologia” (ESCUADERO, 2008, p. 117), de onde conclui o autor – com o qual concordamos – que a “ontologia fundamental é mais primária do que qualquer análise concreta do corpo.” (ESCUADERO, 2008, p. 117)

A abertura ou horizonte de sentido a partir do qual o corpo se torna mundanizado, entretanto, é anterior também à distinção entre homem e mulher<sup>2</sup> e seus correspondentes atributos fisiológicos. Na verdade, é a “abertura que torna a corporeidade e a sexualidade possíveis.” (ESCUADERO, 2008, p. 20)

2 A filosofia de Heidegger também inspirou, especialmente através de Sandra Bartky, o debate feminista, o qual também foi muito influenciado pelos ensaios sobre o gênero de Jacques Derrida e os textos de Iris Marion Young. Com efeito, de acordo com a perspectiva feminista, segundo notou Escudero, se o significado dos entes é manifesto a partir de um horizonte de práticas sociais historicamente estabelecidas, esse horizonte, porém, é já marcado pelo critério masculino, favorecendo desde o começo uma configuração particular de hábitos e instituições. Talvez se possa dizer, chega a sugerir Escudero, que a abertura em que o ser-aí está lançado é já ordenada segundo uma hierarquia de gênero. (ESCUADERO, 2008, p. 21)

De certo, não se pode cobrar de Heidegger algo que não figurava entre os seus interesses de pesquisa: seu propósito é explicitar a abertura ou compreensão do ser e não desenvolver algo como uma ética ou antropologia filosófica, o que já fica claro em seu uso do termo neutro ser-aí (Dasein). Entretanto, a analítica também se presta, à revelia de seu objetivo central, à reflexão sobre o problema dos sexos. A bem dizer, na verdade, conforme salienta Escudero, a categoria de sexo refere-se apenas ao corpo biológico considerado como uma base invariável, ao passo que a noção de gênero possui uma conotação anti-essencialista em que as práticas sociais não são permanentemente fixadas, mas antes determinadas pelas mudanças históricas. Tal como nos faz ver Escudero, as feministas rejeitam precisamente a ideia de que as diferenças biológicas entre os sexos justificariam as diferenças entre as normas sociais. Dessa forma, os problemas da opressão e discriminação não seriam de natureza biológica, mas produto de normas, práticas e instituições historicamente variáveis. Tendo presente isso, questiona Escudero até que ponto e em que medida a distinção entre sexo e gênero pode ser pensada à luz da concepção heideggeriana do ser-aí. Assim, a relutância de Heidegger em mencionar a sexualidade do ser-aí deveria ser entendida a partir de sua rejeição da metafísica clássica da substância. Isso significa que o indivíduo não deve mais ser entendido como mera res extensa ou coisa material. Portanto, suas características anatômicas e biológicas não seriam cruciais à analítica na medida em que a abordagem materialista<sup>3</sup> não questiona o que significa o “ser biológico”, passando para frente, sem questionamento, a compreensão do humano como “animal” dotado de um sistema nervoso altamente desenvolvido que o torna quantitativamente mais inteligente que os demais seres vivos, isto é, animal racional. Contudo, interpretar o humano exclusivamente segundo suas características fisiológicas e sexuais seria o mesmo que considerar o ser-aí como coisa, ao passo que, ao contrário, o ser-aí “não é um ente estático aí fisicamente presente como uma coisa entre outras coisas” (ESCUADERO, 2008, p. 21), mas um ente sempre aberto a diferentes possibilidades de ser. Tendo presente isso, Escudero destaca o erro que seria pensar o ser-aí “em termos de um corpo material, como uma coisa física, como um ser sexuado com propriedades biológicas que podem ser teoricamente examinadas.” (ESCUADERO, 2008, p. 21) É no mundo ambiente cotidiano do se-no-mundo que qualquer teorização é possível, incluindo aquela que diz respeito ao corpo material e ao sexo.

Assim, se nos negamos a pensar o corpo a partir da materialidade biológica, não significa que continuamos a considerar o corpóreo segundo a perspectiva pessimista com que ele sempre foi interpretado desde ao menos o platonismo. Ao contrário, restringir a reflexão sobre a corporeidade ao biológico-fisiológico é que limitaria as possibilidades do corpo, reduzindo-o a uma coisa já pronta e definitiva. Mas o corpo não é uma coisa, mas um acontecer sempre passível de ressignificação. Senão, vejamos: mesmo alguém biológico-fisiologicamente do sexo masculino pode viver sua corporeidade a partir do feminino, ou vice-versa. Se o ser-aí fosse ontologicamente sexuado, resultaria disso o risco de considerar seu sexo de um ponto de vista essencialista, identificando seu ser com a materialidade de que é constituído. É precisamente isso que a analítica evita, quando considera o ser-aí, quanto a seu corpo e à sua sexualidade, ontologicamente neutro.

A filosofia de Heidegger, portanto, pode dar suporte a uma crítica à interpretação essencialista da categoria de sexo, uma vez que não se pode interpretar o humano, de acordo com os pressupostos da analítica heideggeriana, como uma coisa objetiva e fixa, mas

3 Materialista aqui diz respeito à abordagem do corpo humano a partir de suas características fisiológicas.

sempre dentro do mundo ambiente em que tem lugar seu existir. Se não se pode identificar o humano com sua materialidade biológica, a noção de gênero, por consequência, parece ser mais adequada, já que considera o caráter social e cultural do processo de auto-interpretação do ser-aí. Parafrazeando a famosa passagem de Simone de Beauvoir, Escudero sugere que o ser-aí “não nasce homem ou mulher, mas se torna homem ou mulher através de suas ações, decisões e deliberações.” (ESCUDEIRO, 2008, p. 23) Isso nos parece defensável, sem dúvida mantendo em mente que, do ponto de vista ontológico-existencial, o ser-aí é sem sexo e neutro, visto que a abertura do “aí” antecede qualquer interpretação de si em termos de práticas de gênero, características biológicas ou étnicas.

Por sua vez, Aho é igualmente interessada em pensar o problema da sexualidade e do gênero segundo as perspectivas abertas pela analítica, conforme a própria autora o diz já na introdução de seu livro *Heidegger's Neglect of the Body*. Seu argumento é bastante sóbrio, entendendo que é apenas sob a base da abertura de sentido que constitui o ser-aí que se pode lidar com os entes e pensar a questão do ser corporal, ou corpo vivido, em todas as suas manifestações. A dimensão corporal é, assim, ontologicamente derivada. Isso não significa, para a autora, que a investigação fenomenológica do corpo não tenha valor, embora se deva ter em mente que ela não é crucial para a ontologia fundamental. De fato, a leitura de *Ser e Tempo* deixa claro que fenômenos tais como o “corpo” e a “vida” são áreas de investigação regional, que embora legítimas e valiosas, se tornam inteligíveis apenas sob a base da estrutura ontológica do ser-aí. Assim, a “ontologia fundamental – compreendida como a investigação sobre o sentido do ser em geral – é mais originária do que qualquer análise do corpo.” (AHO, 2009, p. 04)

Dessa forma, o livro de Aho, investigando embora o lugar que o corpo pode ocupar dentro da analítica, é sóbrio o suficiente para não exigir do filósofo aquilo que ele próprio não tinha interesse em pensar. Apesar da descrição da atividade prática e concreta, a analítica se propunha antes com essa descrição apontar ou indicar estruturas que abrem ou clareiam sentido, a partir de que se torna possível qualquer compreensão dos entes, incluindo a compreensão de nossa corporeidade. A essência do ser-aí, portanto, não reside em seus atributos fisiológicos, mas em sua existência. E a existência, por sua vez, nem se identifica com o corpo nem com a consciência, mas é *ec-tasis*, um lançar-se para fora. Assim, as questões que dizem respeito ao corpo do ser-aí, suas capacidades perceptivas ou especificidade sexual ou de gênero, são importantes somente à luz da compreensão de ser e enquanto dão acesso à questão do sentido do ser. (AHO, 2009, p. 27) Isso, dito novamente, não diminui a importância e o valor da pesquisa das práticas culturais e históricas cruciais para a teoria social ou a fenomenologia do corpo, embora tais investigações, no limite, não tem relação com o propósito nuclear de Heidegger, que é a ontologia fundamental, a qual visa o que há de primário ou originário na existência humana, apenas a partir de que se pode, em seguida, retornar aos aspectos ônticos do ser-aí. Essa virada para o ôntico não é inconsistente com *Ser e Tempo*, cujas análises ontológicas tem “raízes ônticas”: “a analítica existencial é, em última instância, *existencial*, isto é, tem raízes ônticas.” (HEIDEGGER, 2012, p. 63) A ontologia “surge” do ôntico e pode a ele, em seguida, “retornar”.

Esse retorno ao ôntico é que possibilita pensar os aspectos antropológicos ou éticos para os quais não havia lugar na ontologia fundamental. A essas investigações, que colocam em exame as práticas concretas de um ser-aí ôntico, Heidegger chamou, como já mencionado antes, de metontologia, com o que o filósofo não tinha em mente, porém, como nota Aho, as investigações das ciências positivas, (AHO, 2009, p. 49) mas a tematização do ser-aí em

suas configurações ônticas – o que não significa, contudo, considerá-las como atributos presentes-à-mão. Diz Aho: “O questionamento metontológico-existencial, portanto, é já formado pelos resultados da analítica do Dasein. É por essa razão que Heidegger sugere uma união essencial entre ontologia fundamental e metontologia.” (AHO, 2009, p. 49-50) A visão metontológica sobre o corpo, por isso, ainda não se identifica com a concepção materialista e científica do corporal como coisa material separada e distinta dos objetos do mundo. Na metontologia o corpo é compreendido em termos de existência, remetendo à dimensão corporal da familiaridade que caracteriza a proximidade de ser-aí e mundo. Com isso se torna explícita a intimidade entre corpo e mundo, que não estão cindidos um do outro como o estão sujeito e objeto, mas se co-pertencem. É a metontologia, enfim, continua a autora, que permite o retorno de nossa atenção aos aspectos, por exemplo, da identidade particular de gênero, que cada ser-aí traz consigo.

Tendo isso em mente, a autora defende a ideia de que, se o corpo desempenha um papel ôntico ou derivado no programa de Heidegger, isso não significa que o autor falha em oferecer subsídios que permitam pensar uma teoria do encorporamento. O filósofo, entende Aho, não negaria que concretamente todo ser-aí habita em um sexo específico, tem uma assinatura neurológica, hormonal e de esqueleto única e é capaz de certos movimentos fisiológicos, gestos e sons. De certo que os atributos corporais do ser-aí só ganham sentido através de seu engajamento em uma situação sócio-histórica compartilhada. Nesse sentido, “nossos gestos corporais, movimentos e expressões sempre pertencem a um pano de fundo cultural de atos e práticas vividas.” (AHO, 2009, pp. 100-101) Isso significa que o mundo ambiente e a história está inscrita no corpo e no modo como ele se porta. Em outras palavras, “o corpo é mais do que um invólucro dérmico encapsulado que contém órgãos, ossos e sangue” (AHO, 2009, p. 101), mas é uma abertura mundanizada.

Por fim, a autora enfatiza sua defesa de que embora a questão da natureza corporal do ser-aí é ôntica e preparatória, derivada de uma questão ontológica profunda – a questão sobre o sentido do ser em geral – a análise da existência de Heidegger, especialmente no contexto histórico de tecnologia globalizada, contém férteis entradas para a exploração do modo como o corpo é formado e deformado a partir de seu engajamento no mundo.

**Referências bibliográficas:**

- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *The metaphysical foundations of logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- CIOCAN, Cristian. *Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité*. Bucharest: Springer, 2014. Não paginado. Versão Kindle.
- DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time*, Divison I. Cambridge/Massachusetts; London/England: The MIT Press, 1991.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. Coleção Pensamento e Filosofia.
- RAFFOUL, François. *Heidegger and the subject*. Trad. David Pettigrew and Gregory Recco. New York: Humanity Books, 1998. Não paginado. Versão Kindle.
- RICHARDSON, William J. *Through phenomenology to thought*. Fourth Edition. New York: Fordham University Press, 2003.
- AHO, Kevin A. *Heidegger's neglect of the body*. New York: Suny Press, 2009. Suny series in Contemporary Continental Philosophy.
- \_\_\_\_\_. *Metontology and the body-problem in being and time*. In.: *Auslegung: a journal of philosophy*. Vol. 28, n. 01, 2006, pp. 01-20.
- ALBUQUERQUE, José Fábio da Silva. As insuficiências na analítica existencial e os posicionamentos heideggerianos sobre a questão do corpo. In.: *Problemata: International Journal of Philosophy*, 2014, v. 5, n. 2, p. 179-201.
- ASKAY, Richard R. *Heidegger, the body, and the french philosophers*. In.: *Continental Philosophy Review*. V. 32, 1999, pp. 29-35.
- BALAZUT, Joël. *L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger*. In.: *Klesis – Revue philosophique*, 2010, n. 16 – Humanité et animalité, pp. 8-26.
- CIOCAN, Cristian. *Heidegger's phenomenology of embodiment in the Zollikon seminars*. In.: *Continental Philosophy Review*. V. 48, 2015, pp. 463-478.
- \_\_\_\_\_. *The question of the living body in Heidegger's analytic of Dasein*. In.: *Research in Phenomenology*. V. 38, 2008, pp. 72-89.
- ESCUADERO, Jesus Adrian. *Heidegger and the hermeneutics of the body*. In.: *International Journal of Gender and Women's Studies*. June 2015, Vol. 3, No. 1, pp. 16-25.
- RODRIGUES, Fernando. *No limiar do mundo: a posição de Heidegger sobre a diferença entre animais e humanos*. In.: *Cadernos de Filosofia Alemã*. N. 14, jun.-dez. 2009, pp. 31-53.
- VEYSSET, Philippe. La Confrontation Binswanger-Heidegger dans les Zollikoner seminare. Qu'est-ce qu'avoir un corps? In.: *L'évolution psychiatrique*. V. 78, 2013, pp. 583-597.

## A questão da autenticidade e da inautenticidade em *Ser e tempo* de Martin Heidegger

Vitor Dantas de Moraes<sup>1</sup>

O presente trabalho pretende abordar a problemática da autenticidade e da inautenticidade em Martin Heidegger. Para tanto faremos uso da obra *Ser e tempo*.

Heidegger dá início a *Ser e tempo* citando um parágrafo do diálogo *O Sofista*, de Platão (HEIDEGGER, [1927] 2015, p. 37) no qual o filósofo aponta desde então um possível distanciamento da questão do ser. Questão esta considerada vital para a filosofia - pois foi ela a responsável por dar fôlego ao pensamento dos primeiros filósofos - que, segundo Heidegger, caiu no esquecimento. Pode-se aqui observar um distanciamento dessa questão inicial e fundante, ora por desinteresse ante a complexidade da mesma, ora por certa presunção epistemológica, que erroneamente considera a questão do ser como superada (HEIDEGGER, [1927] 2015, p. 37).

Segundo Heidegger, esse termo encontra-se desgastado de sentido pelo constante e indevido uso. Sempre nos movemos em uma compreensão de ser, mas esta é uma compreensão mediana, visto que, ao afirmarmos “algo é”, permanecemos fixados no “é”, permanecendo sem saber o que de fato o Ser significa (HEIDEGGER, [1927] 2015, p. 41). O desconhecimento do sentido do Ser é entendido como causa da ocorrência de tal uso, fazendo com que Ser se torne o termo mais universal e, por isso, mais vazio de sentido, originando a aporia na qual vive a humanidade desde Platão até o presente tempo.

Partindo da leitura do segundo parágrafo de *Ser e tempo*, Schürmann<sup>2</sup> infere certa intencionalidade em tal possível abandono - ou aporia - da questão do Ser. Legando ao próprio Ser a responsabilidade por seu ocultamento, “aqui é sugerido que não é por mero acaso que, entre Platão e nós, a questão do Ser tenha sido ‘esquecida’, e que a responsabilidade de tal esquecimento se encontre, por assim dizer, no Ser ele mesmo” (SCHÜRMAN, 2016, p. 102). Tal movimento de velamento e desvelamento dá-se de modo semelhante ao conceito grego de *alétheia* (Ἀλήθεια), termo comumente utilizado para designar “verdade”, mas que aqui é entendido como “desvelar” ou “tirar do esquecimento”. Porém é necessário entender que esse desvelar do Ser não se dá de maneira gradual e permanente, de modo que o Ser se dê a conhecer em sua integralidade, estando completamente desvelado. O que ocorre aqui é o estabelecimento de uma tensão constante entre o velamento e o desvelamento: Na medida em que o Ser se mostra, também se oculta.

---

1 UFRRJ

2 Reiner Schürmann, OP, Ph.D. (4 de fevereiro de 1941 - 20 de agosto de 1993) foi Professor de Filosofia na New School for Social Research em New York City.

Não é possível supor que apenas o desvelamento pertença ao Ser. Schürmann apresenta que, “Além disso, precisamos compreender que o velamento pertence essencialmente ao Ser, ao menos como é pensado em *Ser e tempo*” (SCHÜRMAN, 2016, p.113). A questão do Ser para Heidegger está marcada por esse constante e presente movimento de velamento e desvelamento, não sendo possível afirmar que um seja melhor ou mais nobre que o outro, visto que ambos constituem a esfera relacional entre o ente e o Ser dos entes.

Em *Ser e tempo*, Martin Heidegger não pretende esgotar a questão, oferecendo uma resposta à pergunta, ao contrário, o autor pretende reposicionar a questão do sentido do Ser fazendo com que esta retome sua centralidade na filosofia, entendida por Heidegger como ontologia fundamental, visto que o autor entende Filosofia como a busca do Ser enquanto tal.

Ao partirmos do viés da fenomenologia, entendemos que todo Ser é Ser de um ente. Heidegger cita uma sentença aristotélica retomada por Tomás de Aquino: “uma compreensão de ser já está sempre incluída em tudo aquilo que se apreende do ente” (HEIDEGGER, [1927] 2015, p. 38). Deste modo, pode-se dizer que o Ser se manifesta, se deixa mostrar, permitindo-se observar através do ente.

Mediante a análise de tal sentença podemos inferir que o ente, por mais limitado que seja, constitui uma via de acesso segura ao ser. Por mais que tal via de acesso possa parecer segura, faz-se necessário observar que tal via de acesso ao Ser, ou seja, o ente, possui limitações, visto que o Ser não pode ser entendido como a “região suprema do ente”, pois não se encontra e, tampouco, pode ser determinado pelos entes. Entender o Ser como a região superior dos entes é o mesmo que o entificar, fixando-o em uma perspectiva indevida, imputando-lhe determinação através do ente.

Por mais que o ente seja usado como via de acesso ao Ser, este não se encontra determinado por aquele. Dado o seu caráter geral, o Ser não pode ser fixado por nenhum ente, ao passo que todo ente é, de algum modo, determinado pelo Ser.

Os entes articulam-se em caráter particular, dentro de gênero e espécie, exigindo definição, já o ser possui caráter universal, sendo impossível abarcá-lo dentro de um gênero; o ser é um *Transcendens*, pois transcende, ultrapassa toda e qualquer definição genérica (Heidegger, [1927] 2015, p. 38).

Todavia, vale ressaltar aqui que a fenomenologia de Heidegger difere da de Husserl, enquanto esta apresenta uma postura passiva de observação do Ser naquilo que ele se mostra através do ente, constituindo assim uma fenomenologia reflexiva. Para Heidegger, o método fenomenológico não está apenas em observar os entes naquilo que eles se mostram, mas em fazê-los aparecer, consistindo em uma investigação criteriosa dos entes, fazendo com que eles se mostrem, para assim buscar acessar o ser dos entes. O autor entende que a fenomenologia não está fundada em uma mera descrição dos entes, mas em um alcançar o ente em seu aparecer (HEIDEGGER, [1927] 2015, p. 90).

Faz-se necessário ressaltar o fato de que *Ser e tempo* não se obriga ao estudo de todo e qualquer ente, pois do ponto de vista epistemológico tal proposta seria inviável. A obra Heidegger opta por direcionar sua observação a um ente específico dotado do caráter de presença, denominado *Dasein*, o “ser-aí”, o “ser-no-mundo”, entendido aqui como o ente mais próximo ao Ser dos entes. Segundo Paul Gerner, em *Ser e tempo* o *dasein* possui um papel quase constitutivo, ou seja, pode ser considerado o ente construído pelo Ser (GORNER, 2007, p. 196).

Tal proximidade do *Dasein* com o Ser é identificada por Heidegger através da linguagem, um das formas mais excelentes nas quais o Ser se dá. O *Dasein* é na linguagem. Esta é a “casa do ser”, o que nos leva a entender que, pelo fato de ser dotado de linguagem, *Dasein* é o ente que se encontra mais próximo ao Ser, consistindo na via de acesso ideal ao Ser, sendo tomado como ente exemplar no decorrer do processo de busca pelo Ser dos entes ( SHÜRMANN, 2016, p. 116). Desse modo a pergunta sobre o sentido do ser só pode ser remetida ao *Dasein*, o perguntado da questão.

Isso ocorre, pois entre os entes somente o *Dasein* existe. Heidegger afirma que, a pedra é, mas não existe; a cadeira é, mas não existe; deus é, mas não existe (HEIDEGGER, [1927] 2015). Diante disso, faz-se necessário esclarecer o que o autor entende como existência. Faz uso desse termo no seu sentido latino, ou seja: o lançar-se para fora de si estando aberto à possibilidade. Esse é o sentido de “ec-sistência” para o filósofo, existe aquele ente que não possui sua existência de modo pré-determinado ou acabado. Isso se dá no seguinte sentido: o ente “pedra” não está no aberto da possibilidade de ser, “pedra” sempre será “pedra”, não podendo ser outra coisa, estando fixada, fechada na sua condição de ser, portanto fechada à possibilidade de “ec-sistir”.

Partindo de uma interpretação um tanto quanto superficial de *Ser e tempo*, pode-se dizer que a obra começa a tratar do *Dasein* como um ente des-substancializado. É preciso entender aqui que Heidegger apenas dá continuidade ao processo de des-substancialização iniciado por pensadores anteriores. O autor não entende o *Dasein* como uma *res*, uma coisa que está aí encerrada naquele modo de ser, determinada por algo que a “sustente por baixo” (HEIDEGGER, [1927] 2015, p. 89), como uma substância. O sujeito é entendido aqui como um processo (SCHÜRMANN, 2016, p. 101), por isso não pode ser atribuído a ele o caráter de pessoalidade.

Por ser concebido como um ente sem substância, o *Dasein* não é determinado previamente por coisa alguma; não há nada que seja anterior a ele, fixando-o em uma determinada condição inalterável, o que faz com que este ente, dotado do caráter de presença, esteja sempre aberto à possibilidade de ser, não estando fixado a um modo de ser específico.

É no “Da” do *Dasein* que se encontra essa abertura de possibilidade de ser. A essência do *Dasein* está em ter de ser (HEIDEGGER, [1927] 2015, p. 90) de modo que não seja possível furtar-se à determinada tarefa, não sendo possível escolher o não-ser. De acordo com a visão heideggeriana, a sua essência se dá juntamente com a existência, de maneira simultânea. A abertura de possibilidade de ser do *Dasein* se dá no tempo, pois nesse ele ec-siste, diferentemente dos seres simplesmente dados que se encontram cerrados em sua essência, pois não estão no aberto da existência, visto que já são, não podem ec-sistir.

Heidegger aponta dois modos gerais de possibilidade de ser do *Dasein*: o modo próprio e o impróprio. Neste sentido, pode-se dizer que o ente dotado de presença “ec-siste” própria ou imprópria ( Idem, p. 98). Para o autor, o fato do *Dasein* existir em um desses modos distintos é sempre sua responsabilidade. Heidegger afirma:

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser desse ente é sempre cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser. Como um ente desse ser, a presença se entrega a responsabilidade de assumir seu próprio ser. ( Ibidem, p. 95).



Em seu “sendo” o *dasein* encontra-se intrinsecamente relacionado com seu próprio ser, possuindo a responsabilidade de assumi-lo própria ou imprópria. Em qualquer um dos modos possíveis o *Dasein* existe, seja indo de encontro ao seu ser, modo próprio, ou agindo contrariamente a ele, modo impróprio.

Os modos próprio e impróprio remetem-se aqui à qualidade de propriedade, ou seja, pertença. O apropriar-se do Ser, nesse sentido, é tomá-lo para si como seu, indo ao encontro dele, enquanto o modo impróprio está em caminhar em sentido contrário ao sentido do Ser.

De maneira geral e seguindo uma linha hermenêutica rasa de *Ser e tempo* o incauto leitor destarte entenderia que o “melhor” para o *Dasein* seria permanecer constantemente no modo próprio de ser, entendendo este como bom e o impróprio como mau.

No entanto, Heidegger analisa a dinâmica dos dois modos de existência do *Dasein* de maneira distinta. Para o autor não é possível que o *Dasein* permaneça constantemente no modo próprio de existência, pois se só existisse nele não seria capaz de reconhecê-lo como tal, ao passo que não haveria aí um contraponto, como um parâmetro de comparação que agisse a possibilitar tal reconhecimento. Semelhantemente a necessidade de existência concomitante de claro e escuro, frio e quente, positivo e negativo, cada um desses precisa de seu oposto para reconhecer-se como tal em uma dinâmica, do mesmo modo para que *Dasein* se reconheça no próprio, necessita do impróprio, e vice e versa.

Para Heidegger o modo impróprio é também constitutivo do *Dasein*, pois é ao perceber-se no impróprio que ele pode saltar para o próprio. Há aí uma tensão substancial no tocante aos modos de existência do *Dasein*. Tal movimento assemelha-se a *alétheia* enquanto movimento constante de velamento e desvelamento. Pode-se dizer, então, que propriedade e impropriedade são conjuntamente modos constitutivos do *Dasein*, dando-se em um movimento de alternância constante.

Segundo Heidegger, enquanto imerso na cotidianidade mediana o *Dasein* pode encontrar-se em um estado de indiferença modal ( HEIDEGGER, [1927] 2015, p. 98), ou seja, é possível que esteja existindo própria ou imprópria, mas não se encontra preocupado com o modo no qual está tendo de ser.

Em *Ser e tempo* a indiferença modal na qual pode se encontrar o *Dasein*, enquanto ente imerso na cotidianidade mediana, possui um rompimento possível que é caracterizado pela percepção de finitude do *Dasein*. Este só adquire a percepção da finitude no ser-com, isto é, no contato com outro *Dasein*: a morte a ser percebida nunca é a do próprio, é sempre a do outro que passa a ser um Ser-não-mais-aí. Heidegger acena:

[...] A morte se desvela como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam. Ao sofrer a perda, não se tem acesso à perda ontológica como tal, ‘sofrida’ por quem morre. Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas juntos [...]. ( Idem, p. 312-313)

Heidegger aponta que não somos capazes de ter a experiência da morte do outro, temos apenas a experiência do vazio, da ausência daquele que estava ali, mas não mais está. É essa percepção de ausência que provoca no *Dasein* a consciência de sua finitude. Face ao nada, o ser de presença angustia-se, tomando ciência de sua responsabilidade para com sua própria morte. É indo ao encontro do nada que o *Dasein* pode saltar para

além da cotidianidade mediana, reconhecendo-se em seu modo autêntico de existência (HEIDEGGER, [1927] 2015, p. 130).

Ao se reconhecer finito, o *Dasein* está diante de sua possibilidade mais própria e irremissível (Idem, p. 335). A finitude possui caráter próprio, de pertença única por ser intransmissível: Nenhum outro *Dasein* tem a percepção de finitude tal qual o ser-aí em questão. É também irremissível, pois diante dela não há escapatória nem superação. A finitude da morte, na angústia, faz com que o *Dasein*, de alguma forma, tome para si a responsabilidade intransferível e incomunicável do ser que é sempre seu. Desse modo podemos entender que é possível traçar uma linha direta entre a percepção da finitude do *Dasein* e o salto para sua autenticidade.

Heidegger apresenta que é diante da experiência de finitude que o *Dasein* pode abrir-se à possibilidade de ser na autenticidade. O contato com o nada faz com que o ser de presença possa saltar da cotidianidade mediana reconhecendo seu modo de existência como próprio ou impróprio.

[...] A presença é propriamente ela mesma, apenas à medida que, enquanto ser-junto a... na ocupação e ser-com... na preocupação, ela se projeta primeiramente para o seu poder-se mais próprio e não para a possibilidade do impessoalmente-si-mesmo. O antecipar da possibilidade irremissível obriga o ente que assim antecipa a possibilidade de assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo. (Ibidem, p. 340)

Partindo da citação acima podemos entender que é a partir da experiência de finitude do outro que o *Dasein* torna-se capaz de assumir-se por si mesmo, não por outro, visto que, a presença é sempre do *Dasein*, seu modo próprio de existência. Com isso, estabelece-se na obra *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, uma relação necessária entre a experiência do nada, através do *Dasein* enquanto ser-para-a-morte, e o caminho de encontro com a autenticidade.

**Referencias bibliográficas:**

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. 600 p. Tradução Márcia Sá Cavalcante.

CRITCHLEY, Simon; SCHÜRMAN, Reiner; LEVINE, Steven (Org.). Sobre o Ser e Tempo de Heidegger. Rio de Janeiro: Mauad, 2016. 246 p. Tradução Bernardo Sansevero.

GORNER, Paul. Ser e tempo: Uma chave de leitura. Petrópolis: Vozes, 2018.

CASANOVA, Marco Antonio. Para compreender Heidegger. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.