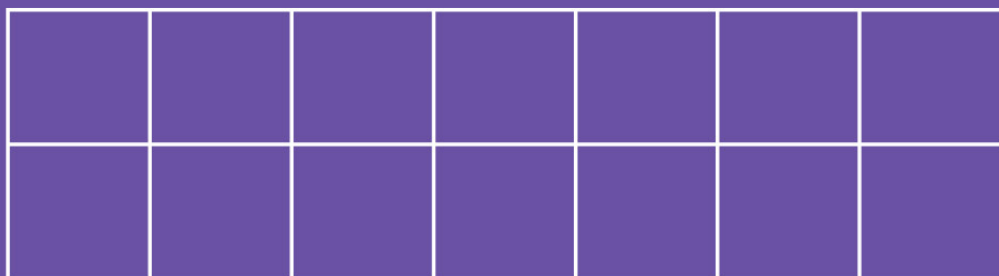
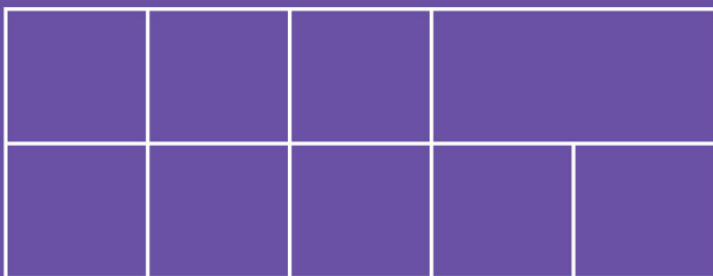


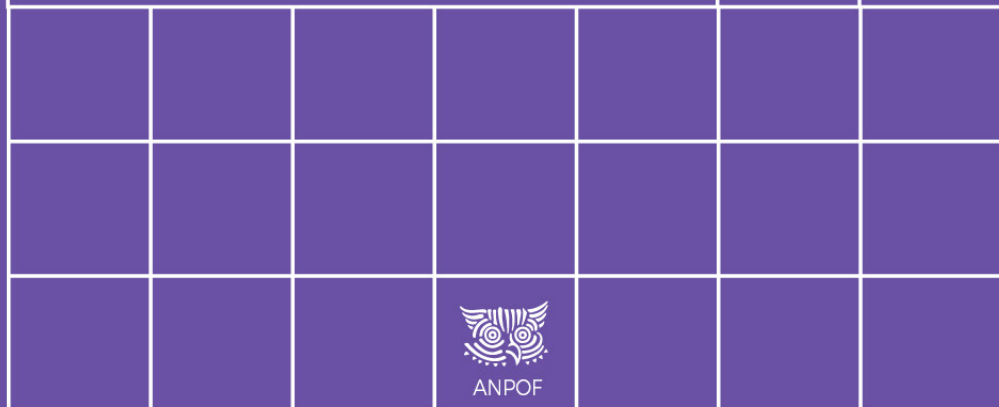
COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



HEIDEGGER, JONAS, LEVINAS

ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Cláudia Drucker, Jelson Oliveira e Nilo Ribeiro



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

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)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H362 Heidegger, Jonas, Levinas / Organizadores Adriano Correia ... [et al.].
São Paulo : ANPOF, 2017.
364 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia

ISBN : 978-85-88072-53-4

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 2. Jonas, Hans, 1903-1993 3.
Levinas, Emmanuel, 1906-1995 4. Filosofia alemã 5. Filosofia
francesa I. Correia, Adriano (Org.) II. Drucker, Cláudia (Org.) III.
Oliveira, Jelson (Org.) IV. Ribeiro, Nilo (Org.) V. Associação
Nacional de Pós-Graduação em Filosofia VI. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

A sabedoria do estrangeiro em Levinas e a intriga com o pensamento de-colonial latino-americano	10
<i>Nilo Ribeiro Junior (FAJE)</i>	
Alteridade como premissa para a Justiça: uma questão cognitiva?	19
<i>Carla Jeane Helfemsteller Coelho (UNIT)</i>	
<i>Gabriela Maia Rebouças (UNIT)</i>	
O dever fraterno e os direitos humanos em Levinas	40
<i>ChristopherAJames Eland (UFMG)</i>	
Emmanuel Levinas e a fenomenologia: da consciência intencional à ética da alteridade	53
<i>Adriano André Maslowski (UFSM)</i>	
A hora das nações: ensaio sobre a ideia de um direito universal de hospitalidade a partir de Emmanuel Levinas	62
<i>Felipe Rodolfo de Carvalho (USP)</i>	
Sobre a (des)obediência em Levinas	83
<i>Klinger Scoralick (FAJE)</i>	
Tecnociência e medicina – algumas reflexões ético-filosóficas a partir de Jonas e Gadamer	92
<i>Sarah Moura (UFRJ)</i>	
O desafio biotecnológico e a questão antropológica: uma abordagem à luz da ética jonasiana	114
<i>José Carlos Moreira (FAJE)</i>	
O conceito de técnica em Hans Jonas	132
<i>Marco César de Souza Melo (UVA-CE)</i>	
O “direito de viver” e o “direito de morrer” em Hans Jonas	139
<i>Reginaldo Rodrigues da Costa (UECE/UFC)</i>	
Técnica, avaliação e ética em Hans Jonas: responsabilidade aplicada à avaliação educacional	160
<i>Flávio José Moreira Gonçalves (UFC/UNIFOR/UNICHRISTUS)</i>	
Bloch e Jonas: ainda-não consciente, utopia concreta e ética de responsabilidade	168
<i>Antonio José Romera Valverde (PUC-SP)</i>	

Hans Jonas e o niilismo: a interpretação moderna da natureza e suas consequências em Heidegger <i>Thiago Vasconcelos (PUCPR)</i>	186
Decadência: uma possibilidade na dinâmica existencial do ser-aí <i>Ezildo Antunes (UNIOESTE)</i>	197
A questão do humanismo em Heidegger <i>Doriane de Araújo Chaves (Faculdade Católica de Rondônia)</i>	209
<i>Fugit irreparabilis tempus</i> : o problema da objetividade como contraponto entre Heidegger e Cassirer <i>Adriano Ricardo Mergulhão (UFSCar)</i>	222
Da meditação como metanoia no pensamento de Martin Heidegger <i>Felipe Ramos Gall (PUC-Rio)</i>	246
Da espacialidade do dasein à espacialidade da esfera: lugar existencial em Heidegger e Sloterdijk <i>Maurício Fernando Pitta (UEL)</i>	258
Do entrelaçamento de verdade e coisa <i>Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)</i>	269
Retrospectivas sobre a essência da técnica e as raízes ontológicas da modernidade no pensamento de Heidegger <i>Irlim Corrêa Lima Júnior (PUC-Rio)</i>	277
A questão da técnica e a educação: o esquecimento da dimensão política e formativa do fazer <i>Bruno Pedroso Lima Silva (UFSC)</i> <i>Rosana Silva de Moura (UFSC)</i>	295
Heidegger e o habitar poético em tempo de indigência <i>Robson Costa Cordeiro (UFPB)</i>	308
A verdade como problema fundamental na ontologia fenomenológica de Heidegger <i>Luana Borges Giacomini (UNIOESTE)</i>	322
A contribuição e as críticas de Martin Heidegger ao pensamento que se ocupa de tratar do espaço <i>Maria Lucivane de Oliveira Morais (UNIOESTE)</i>	333
Olhar a plenitude: a unidade do cuidado como temporalidade <i>Saulo Sbaraini Agostini (UFPR)</i>	349

A sabedoria do estrangeiro em Levinas e a intriga com o pensamento de-colonial latino-americano

Nilo Ribeiro Junior
(FAJE)

Essa reflexão tem como escopo ressaltar a fecundidade da relação (im)possível – para além do Ser – entre a filosofia de Emmanuel Levinas e o Pensamento de-colonial do Grupo latino-americano Modernidade/Decolonialidade¹. Isso se deve ao fato de a “sabedoria do outro como estrangeiro” partilhada por eles, posicionar-se fora do horizonte da *Mesmidade* e da lógica do Sistema que permeia o discurso filosófico ocidental de corte predominantemente ontológico-eurocêntrico. Nesse caso, a “sabedoria do Desejo” de outrem como infinito precede o “amor à sabedoria” calcado no “conhece-te a ti mesmo” e na reflexividade da alma socrática que está nos primórdios da filosofia grega. No contato com o outro em sua estrangeiridade a humanidade do sujeito se percebe surpreendida pela destituição do cuidado de si e da alegria da vida como fruição de si mesmo. O sujeito se sente, portanto, impelido e inspirado a desejar cuidar de outrem em sua santidade e em sua extrema vulnerabilidade e mortalidade expressa na carnalidade do Rosto.

¹ Cf. CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (orgs). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. O distanciamento crítico que alguns pensadores latino-americanos assumiram com relação aos estudos subalternos deu origem ao Grupo Modernidade/Decolonialidade na década de 1980. Cabe ressaltar nesse contexto, que a ruptura com a *episteme* do pensamento pós-colonial só se concretizou graças à reação explícita do sociólogo argentino Walter Mignolo que enfatizou a necessidade de se pensar a “singularidade” epistemológica latino-americana. A ele associaram-se Edgardo Lander, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil (p. 13). A partir da primeira década de nosso século outros pensadores se somaram aos iniciadores do grupo de modo a contribuir substancialmente para a fecundidade do pensamento de-colonial em território sul-americano como Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Boaventura de Souza Santos, Margarida Cervantes de Salazar, Libia Grueso e Marcelo Fernández Osco (p. 11).

Enunciada a hipótese de trabalho trata-se de desenvolver a reflexão em torno de dois eixos consentâneos. O primeiro diz respeito à ênfase na viragem linguística da filosofia levinasiana, condensada em *De outro modo que o Ser para lá da essência*. Sem esse passo seria impossível justificar-se filosoficamente a intromissão da linguagem hiperbólica que acompanha a “sabedoria do estrangeiro”. Esta linguagem se tece em função da in-habitação do “Outro-no-Mesmo” consoante à deposição da humanidade de seu ser ou da Essência. Enfim, esse duplo movimento provoca um deslocamento no discurso ético de Levinas. No princípio, a ética sedimentava-se na relação metafísica eu-outrem e só mais tarde, passou a girar em torno da gesta de “outro-modo-que-ser”. Em função disso, trata-se de enfatizar que a (des)ontologização da linguagem ética da filosofia levinasiana mostra-se permeável a estabelecer uma intriga, em certo sentido, inédita com o pensamento do Grupo de pensadores latino-americanos².

O segundo eixo, visa acentuar a novidade do pensamento de-colonial latino-americano, sobretudo, em sua vertente filosófica, se comparado com os estudos pós-coloniais produzidos nas ex-colônias inglesas na Ásia e na África do Norte. O termo *de-colonização* – com ou sem hífen e sem “s” – utilizado nesse trabalho foi cunhado por Catherine Walsh e Walter Mignolo do grupo latino-americano. Está associado à (trans)modernidade e ao cosmopolitismo intercultural que subjaz à questão filosófica do outro latino-americano. Segundo seus detratores, essas categorias fornecem outra maneira de pensar a estrangeiridade latino-americana para além da colonialidade. Há, porém, que se ressaltar que o pensamento de-colonial não se atém à desconstrução do “logocentrismo” ou da “Metafísica da presença” em prol de um “hibridismo da diferença” como o pratica a filosofia pós-colonial calcada no pensamento derridiano³. Não se trata de contrapor subalternização e violência do saber eurocêntrico ao saber da periferia, mas de mostrar a diacronia e a novidade do pensamento latino-americano que o faz mais atual que o pensamento eurocêntrico⁴. Em função disso, aventa-se nesse trabalho a hipótese de o Grupo Modernidade/Decolonialidade poder aproximar sua reflexão do Dizer pré-original lati-

² Cf. CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (orgs). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 11-15.

³ Cf. DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 78.

⁴ Cf. MIGNOLO, Walter. *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

no-americano. Esse Dizer se tece em forma de uma intriga entre o dizer/dito que acontece na aproximação das alteridades latino-americanas e de suas respectivas culturas graças à irrupção do terceiro da e na relação. A entrada do terceiro no âmbito da “sabedoria do estrangeiro” cunhada em solo latino-americano tende a matizar a ética da alteridade. Ela aparece rearticulada em torno da vida social, do Direito, da Política sem que essas instâncias sejam reféns do pensamento da *Mesmidade* e do “amor à sabedoria”⁵. Aliás, esse é o limite que subjaz à tendência do hibridismo do pensamento pós-colonial. Em última instância, sua matriz continua sendo ontológica e não pós-ontológica como o deseja o pensamento de-colonial com base na diacronia latino-americana.

1. A VIRAGEM LINGUÍSTICA E A SABEDORIA DO ESTRANGEIRO

Em relação ao primeiro eixo, há de se evocar o vigoroso percurso traçado pelo pensamento levinasiano. Parte do logos ainda ontológico com o qual se diz a situação ética do encontro Mesmo “e” outrem – relação avessa à redução do Rosto ao Ego transcendental e à compreensão da Ontologia e da linguagem hermenêutica –, para desembocar naquilo que Levinas denomina de “logos do pró-logo ou do Dizer pré-original”. Esse pró-logo se justifica pelo fato de o Rosto ser associado à pele de outrem que o faz próximo daquele que é tocado por outrem. É, pois, graças ao “outro como próximo ou de outrem como linguagem em sua aproximação que se tece uma intriga de responsabilidade”⁶.

Esse caminho elíptico e pancrônico remete-nos ao que Levinas denomina de estado “de exceção em que a humanidade fora da comunidade do gênero e da forma não encontra repouso em si, in-quieta, não coincide consigo”⁷. Assinala-se com isso, o ineditismo da humanidade e da cultura que se absolve do horizonte da *Mesmidade* e da anfibia Ser/Ente. O evento da aproximação de outrem deflagra um autêntico des-astre no sujeito a ponto de desinstalá-lo do tempo, do lugar e do horizonte da consciência e do Ser. O contato com outrem coloca em evidência a condição ética

⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 54.

⁶ Id., *De outro modo que o ser ou para alá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 27.

⁷ Ibid., p. 30.

ingênita da subjetividade estrangeira a si mesma. Toca-lhe viver devotada a cuidar de outrem que vem de alhures na temporalidade inaugurada pelo contato com o Rosto à flor da pele. É, pois, o rosto que interpela, apela e impele o mesmo para fora de si.

Nessa esteira, o filósofo insiste que a aproximação infinita do próximo, seja como estrangeiro segundo sua vulnerabilidade de pele exposta ao ultraje, seja como santidade ou vestígio da Eleidade, mantém uma diacronia se comparada com a sincronização da memória da consciência e do tempo ontológico do pensamento da Mesmidade que preside o Logos grego. O advento daquele que veio e já se foi provoca uma fissão no núcleo da humanidade do sujeito. Assim a “aproximação que já é um adeus”⁸ desencadeia uma sangria no âmago do Mesmo como se ele padecesse de uma “hemofilia sem estancamento” e sem cura. Nisso se vê expulso de si, exposto e obrigado a ter de viver numa situação de *des-inter-essamento* da essência. O sujeito não dispõe de qualquer recurso que o salvasse e o imunize dessa aproximação uma vez que ao mesmo tempo ela é aproximação (chegada) daquele que está de partida; daquele que entra em contato, mas que é da ordem de um Passado I-memorial. Enfim, essa espécie de “invasão de domicílio” sem que ela demande num aniquilamento da humanidade, jamais acaba de cumprir-se. Isso se deve ao fato de o contato com a pele exposta de outrem ser da ordem do advento do infinito no finito nessa espécie de negatividade positiva da relação com outrem. Ora, esse infinito que “passa” e que habita e inhabita (retirado) o âmago do finito, em sua finitude, é aquele que requisita do finito uma morada, isto é, pede seu próprio corpo, sua carne. Daí que o corpo ex-posto a outrem torna-se “de” outrem numa espécie de Dizer da maternagem humana para além da maternidade dita de maneira ontológica⁹.

No que se refere ao Dizer do infinito/finito e não da Essência, Levinas chega inclusive a admitir que “a correlação se expresse na subordinação do Dizer ao Dito”¹⁰, isto é, ao “sistema linguístico e à ontologia uma vez que essa é a contrapartida exigida pela manifestação”¹¹. A linguagem, portanto, permite dizer “este fora do ser, esta ex-cessão ao ser, como se

⁸ Ibid., p. 182.

⁹ Ibid., p. 95.

¹⁰ Ibid., p. 168.

¹¹ Ibid., p. 28.

o outro do ser; a subjetividade (humanidade), fosse um ‘acontecimento de ser’¹². Mas mesmo nessa hipótese de se poder dizer da humanidade como sensibilidade, carnalidade ética, há que se recordar que “a gravidade desta resposta não se mede pelo ser” (AE, p. 28). Assim as estruturas do para lá do ser – onde o próprio aquém dessa metafísica (pós)metafísica contraditoriamente aparece – não confere uma estrutura dialética às proposições filosóficas porque o contato/linguagem com outrem provoca uma des-essencialização da humanidade do sujeito. Eis que se instaura aqui um saber ético para-doxal, isto é, que se situa para além da crítica que a fenomenologia propugna à *Doxa* do saber científico pela “consciência como ato” e pelo apelo/escuta ao Ser como Dom¹³. O ad-vento de outrem que ocorre na aproximação/linguagem do Rosto provoca um e-vento de ser nessa negatividade positiva da impotência potente da ética. E esse evento se configura como uma hipóstase (sujeito) que em contato com outrem é expulsa de si e inspirada a ser *adonação* de seu corpo para o outro, como Bem para além do ser.

Em suma, em função do advento como evento de “outrem-no-mesmo” torna-se factível outra maneira de o Dizer se dizer no dito da filosofia. Afinal “as estruturas do para lá do ser interrompem o sistema porque a ordem lógica e o ser que a lógica consegue abraçar guardam o superlativo que os excede”. Ora, o infinito ao passar pelo âmago da humanidade do sujeito, “o expulsa do seu si em sua desmedida de não-lugar”. Essa passagem de outrem se dá ao mesmo tempo como aproximação e despedida, na pele acariciada. Nesse caso, é possível referir-se ao dizer de uma filosofia cujo estatuto transgride continuamente a lógica da Mesmidade sem, contudo, transformar-se em um discurso apofático como em Husserl ou numa teologia negativa como em Heidegger. A “negatividade positiva” da humanidade de-substantivada e de-substancializada se tece nesse lugar-sem-lugar onde se produz o “saber para-doxal” da ética que a fenomenologia e a ontologia não conseguiram alcançar¹⁴. Trata-se na verdade, da sabedoria da responsabilidade como substituição e maternidade enquanto encarnam não apenas “outra maneira de ser”, mas “de outro modo para

¹² Ibid., p. 25.

¹³ Ibid., p. 94.

¹⁴ Ibid., p. 43.

além do Ser”¹⁵. Esse saber se deve à intriga do infinito-finito inaugurado pela anarquia da passagem de outrem como estrangeiro que solapa por dentro o amor à “sabedoria das nações” da filosofia eurocêntrica ainda calcada na fenomenologia e na ontologia.

2. O PENSAMENTO DE-COLONIAL A PARTIR DA INTRIGA DO DIZER/DITO

Urge dar um novo passo na reflexão na medida em que a “lógica sem dialética” da filosofia da alteridade que perpassa *De outro modo que o Ser* parece instigar a aproximação e o confronto com o pensamento do grupo Modernidade/Descolonialidade. Em primeiro lugar é fundamental ressaltar que a prospectiva assumida pela de-colonialidade subjacente ao saber latino-americano pretende depor, esvaziar a essência e substituir o núcleo duro da subjetividade do saber paradoxal da fenomenologia e da ontologia. E o faz evocando o Dizer ético da alteridade e da humanidade latino-americana. Isso permite reabilitar os respectivos Ditos latino-americanos, em certo sentido mais pro-féticos do que poéticos. Eles provocam fendas ou ferimentos na estrutura da ontologia e no sistema da colonialidade que tende a descaracterizar a novidade da *outridade* do outro. Além disso, esses ditos proféticos são mais filosóficos do que os ditos poéticos calcados na pretensão para-doxal do ser. Afinal, aqueles expressam em sua negatividade positiva na configuração da nova humanidade que só se justifica como *ipseidade* ética fora do sujeito/mesmidade. Trata-se do dizer da humanidade afetada visceralmente pela susceptibilidade, impotência da carne e pela força, potência que outrem provoca em sua asolutez, induz e cumpre com sua aproximação e partida. Porém, esse contato/comunicação não se atém a um rosto. De fato no encontro com o outro, se está já diante de outros próximos de meu próximo; dos rostos longínquos, distantes com quem se mantém contato no espaço social, cultural, político, religioso dessas culturas alterológicas descoloniais. Nesse sentido o pensamento de-colonial insiste no caráter ético-profético indissociável do caráter político e social dos ditos latino-americanos enquanto trazem em seu bojo um Dizer pré-originário e mais novo e antigo do que qualquer dito ontológico do saber eurocêntrico. Sua força está em sua ne-

¹⁵ Ibid., p. 38.

gatividade positiva por conta de sua carnalidade irredutível ao paradoxo da consciência e do ser em seu dizer.

Pode-se acrescentar a isso o fato de que o pensamento de-colonial não deixe de tocar num dos elementos linguísticos fundamentais da “nova humanidade” quando da relação com a alteridade latino-americana. Trata-se dos novos ditos que supõem sujeitos-fora-de-si enquanto expulsos da consciência e que aprendem a escutar aquele Dizer pré-original que brota dos Rostos e das falas latino-americanas¹⁶. Isso reforça a ideia de que os ditos estão situados anarquicamente aquém e além da colonialidade e do saber paradoxal proveniente do “amor à sabedoria” subjacente à colonialidade. Nesse sentido, reabilitar o pensamento de-colonial supõe um duplo movimento ético para-doxal, que está fora do alcance da fenomenologia e da ontologia.

O primeiro movimento refere-se à deposição da liberdade como núcleo duro da humanidade moderna e eurocêntrica, marca indelével da civilização ocidental. No âmbito da liberdade a essência da humanidade está marcada pela perseverança no ser. Esse *conatus essendi* se traduz no interesse desse eu odiável ao qual se refere Pascal¹⁷. Um eu cujo amor não se pensa para além de si e não cuida senão de sua própria fruição em detrimento da fome, do padecimento e do amor a outrem. O ser humano que persevera em seu ser vive refém da violência do Existir na medida em que calcado na Metafísica da Presença resiste a acolher a estrangeiridade de outrem que da ordem da ausência da consciência. Entretanto, antes mesmo de o sujeito chegar a dar-se conta de sua identidade e de sua essência ele é surpreendido pelo *paradoxo ético* da “sabedoria extra-vagante de outrem”. Ela o arranca dessa autoctonia e da fruição de viver do mundo dado para seu prazer e felicidade. Esse movimento consiste em cavar um tempo atemporal e a-espacial em que a subjetividade se faça signo a outrem no: Eis-me aqui, envia-me. E esse signo só é possível na carnalidade enquanto ela se diz no corpo-para-outrem.

Em suma, a temporalidade do corpo-signo dado a outrem se erige, pois, como justificativa de-colonial para afirmar que a aproximação do Rosto-pele latino-americana é perceptível somente pelo e no corpo, enfim, na carnalidade dos corpos, expressões, linguagens e culturas latino-

¹⁶ Cf. GALEANO, Eduardo, *O livro dos abraços*, 9ª ed., Porto Alegre, L&PM, 2002.

¹⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel, *De outro modo que o Ser*, p. 26.

-americanas. Esse corpo que se faz signo do eu no acusativo, fora de si, deposto do imaginário e da práxis eurocêntrica da fenomenologia e da ontologia. É, pois, na perspectiva de uma humanidade ambígua, estranha a si, infeliz com sua felicidade, estrangeira para si mesma nessa negatividade positiva em se fazendo próxima de outrem que se assevera, por um lado, a encarnação do sujeito como amor a outrem e, por outro, o rigor de uma filosofia do outro/estrangeiro que se autentica como evasão das malhas da fenomenologia e da ontologia históricas¹⁸.

O segundo movimento atém-se à redescoberta da originalidade dos Ditos latino-americanos narrados de diversas formas e com diferentes matizes, de outro modo que o ser. Esses Ditos, porém, referidos ao Dizer nunca estiveram ausentes na América Latina. Em certo sentido essas línguas quase impronunciáveis, mas vivas e praticadas em solo latino-americano são inaudíveis à percepção ontológica. Nesse sentido, a ambivalência que subsiste com relação a elas, é tributária da injustiça e da insensibilidade àquilo que vem do “silêncio ético originário” (não ontológico) subjacente às línguas maternas dos povos latino-americanos. Apesar disso, o advento do Dizer assegura o evento dos ditos que se nararam “de outro modo que o ser”, na profética, que preside a outra poética¹⁹. Nela a negatividade da impotência se torna potência, positividade de um por-venir que interrompe a violência e opressão a que foram submetidas.

Em função desses pontos de estrangulamento com relação ao pensamento da alteridade alguns expoentes da filosofia latino-americana insistem em focar-se na questão da justiça e da libertação. Consideram que o Rosto reabilitado por Levinas foi tirado do esquecimento da ontologia. Esse, porém, continua esquecido no contexto da América Latina. Isso ocorre por dois motivos: primeiro, porque a modernidade moveu e legitimou a colonização submetendo o outro ao enquadramento do discurso ontológico. E segundo, porque com o fim da colonização histórica, a colonialidade persiste e atravessa o pensamento do outro de modo a pretender-se equipará-lo à filosofia do Mesmo²⁰. Assim, a colonialidade tende a ignorar e neutralizar a intangibilidade dos vestígios dos rostos afro-ameríndios

¹⁸ Cf. MIGNOLO, Walter, *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, p. 127.

¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

²⁰ LEVINAS, Emmanuel, *De outro modo que o Ser*, p. 169.

americanos. Esses, portanto, evocam sua condição de rosto infinito em intriga com a proximidade do terceiro e sua interculturalidade.

Por outro lado, há que se enfatizar, esses pensadores revelam certa contradição que só a “sabedoria do amor a serviço do amor” poderá esclarecer²¹. Tendem a admitir que a (trans)modernidade atravessa as línguas e as culturas latino-americanas de modo a enaltece-las em função de sua equiparação aos discursos ocidentais²². Fazem-no, porém, com o preço de reduzir a estrangeiridade de outrem ao nível do discurso da modernidade que as produz. Não percebem que nessa ótica de uma positividade calcado no infinito, persistem no equívoco daquilo que criticam. A saber, não contemplam a novidade dos Ditos latinos que advém da negatividade positiva do in-finito que se põe no finito da carnalidade em sua ambiguidade. Hipervalorizam o outro como terceiro segundo sua “autoctonia”. Acabam reféns da mimese do “amor à sabedoria” do pensamento do Mesmo quando a carnalidade dos rostos e culturas latino-americanas carregam em si a cruz, o pecado e a libertação.

Em suma, a fecundidade do pensamento de ambos bem como seus limites devem aparecer quando sejam postos em confronto com a intriga do Dizer/Dito que advém da relação: alteridade/humanidade-sem-sujeito. A lógica ilógica da “sabedoria do amor” subjacente à filosofia do estrangeiro recorda que na tentativa da *tradução* do Dizer pelo Dito corre-se o risco de o Dito cair na *traição* do Dizer e equivocar-se. E a ontologia e sua lógica da totalidade vivem à espreita dos deslizos linguísticos da ética do infinito. Elas visam denunciar a aporia na qual a ética pode incorrer quando trate de articular o “evento de ser” da humanidade-sem-sujeito e a aproximação do outro como Bem para além do Ser. Portanto, sem essa referência ao advento do outro que se aproxima na lógica ilógica da negatividade positiva da carne de um Rosto, o evento do dito pode olvidar-se de que o outro vem, mas sempre está de passagem. Como passado imemorial ele passa e se passa na linguagem com que a humanidade se diz de si mesmo como Eis-me aqui do finito inabitado pelo infinito nessa intolerância ao domínio e a manipulação até mesmo da linguagem ética.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 159.

²² Cf. QUIJANO, Aníbal, *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: *Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais, Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005. (Colección Sur Sur).

Alteridade como premissa para a Justiça: uma questão cognitiva?

Carla Jeane Helfemsteller Coelho

(UNIT)

Gabriela Maia Rebouças

(UNIT)

INTRODUÇÃO

As barbáries como as guerras e os totalitarismos obviamente suscitam questionamentos sobre o que é o humano e a humanidade. Mas, quanto aos acontecimentos das cenas sócio intersubjetivas, os que ocorrem no interior do *oikos*, ou nos ambientes de trabalho: como a violência contra as mulheres, contra as crianças contra os animais, contra os negros, contra os homossexuais; a exploração do trabalho, o boicote praticado nos ambientes de trabalho por aqueles que “detém o poder” sobre os que chegam, sobre os considerados subordinados? A banalização da vida, a mutilação dos corpos, a artificialização das relações?... Todas estas, situações de “menores¹” proporções, apesar de não receberem o destaque dos episódios que causaram feridas no *ethos* questionadoras do conceito de “civilização”, ao fragilizarem as noções de justiça e negarem a alteridade, colocam o humano da humanidade em xeque, desdobrando-se nas catástrofes de grandes proporções.

É em nome da reflexão sobre o que ocorre com o humano da humanidade, que o presente texto tem por objetivo: examinar a crítica levinasiana a respeito da ontologia ocidental, sobretudo em relação à cognição, a fim de pensar um conceito de justiça na perspectiva de uma outra inteligibilidade. Apresentamos a proposta ética do filósofo Emmanuel Levinas como filosofia primeira, em face dos acontecimentos atuais, onde práticas de violação de direitos humanos ocorrem em um contexto onde há pouca ou nenhuma reflexão sobre este fenômeno. A análise destaca

¹ Menores aqui enquanto menos divulgado. Com menor teor de expressividade. Não no sentido quantitativo nem qualitativo.

a maturidade emocional e cognitiva enquanto premissas para a ética da alteridade – sendo esta – condição necessária à humanização.

Parte-se do pressuposto de que nas situações de autoritarismos é apagada a dimensão do outro. A manipulação das necessidades se constitui mecanismos de ideologização que se fortalecem em conjunturas acrílicas, dificultando a maturidade emocional e cognitiva que habilitaria ao acolhimento da alteridade.

Visando o aprofundamento da reflexão que capacite a um diagnóstico sobre a crise do humano na humanidade, situamos a filosofia de Emmanuel Levinas. Esta proposta apresenta a reconstrução da subjetividade, não mais como intersubjetividade em conexão com as estruturas de uma consciência intencional, ou como nos moldes de uma subjetividade como ontologia fundamental, mas como possibilidade ética. A subjetividade e o individualismo abrem espaço à ética da alteridade, pois a pessoa é convocada à responsabilidade e a voltar-se para o outro: a disponibilizar-se a partir de uma maturidade cognitiva que possibilite a compreensão sobre a diferença entre igualdade, justiça e individuação. Tal diferenciação aponta a maturidade emocional como resultado de um processo cognitivo específico proporcionador da capacidade de ética, que se materializa, ou se encarna, em atitude prática de acolhida à pluralidade.

As reflexões ora apresentadas refletem uma pesquisa realizada com base em textos, documentos, vídeos e anotações realizadas pelas autoras, caracterizando-se enquanto pesquisa bibliográfica e documental; mas reflete também, e fundamentalmente, as experiências das pesquisadoras na temática.

As fontes utilizadas foram as obras de Emmanuel Levinas, sobretudo *Totalidade e Infinito*; o texto intitulado “A Nova proposta Ética de Emmanuel Levinas” escrito pelo professor Dr. Pergentino Stefano Pivatto, para os “Cadernos da FAFIMC; as anotações e textos das aulas com o referido Professor na PUCRS; e uma aula do Prof. Dr. Clovis de Barros Filho da USP, na qual ele traz como metáfora, os mitos de Antígona de Sófocles e do anel de Gíges no diálogo entre Glauco e Sócrates no Livro 2 da República de Platão.

A filosofia é tida historicamente como um instrumento que propicia a reflexão. Acreditamos nesta ceara, que a filosofia pode, por isso, se constituir em ferramenta que também propicia transformações, uma vez

que a reflexão e o “ato de pensar” podem desencadear transformações existenciais. Todavia faz-se necessário esclarecer que ao afirmar isto, estamos nos referimos a um “ato de pensar” e refletir, que ocorrem em um processo cognitivo específico. No texto que ora se apresenta ao leitor, estamos optando pelo uso do termo “cognição” em substituição ao termo “racionalidade” - historicamente utilizado. Cognição aqui compreendida como entrelaçamento entre razão e emoção sustentada nas afirmações de Humberto Maturana² e de um processo cognitivo que é resultante das aprendizagens que ocorrem nos níveis visceral, vivencial e cognitivo proposto por Rolando Toro³. As teses destes dois epistemólogos desmitificam a histórica cisão entre razão e emoção - que fundamentara o conceito de racionalidade - ao afirmarem que todo sistema racional tem um fundamento emocional, e que a cognição é um processo que integra as diversas dimensões humanas.

O presente texto não fitou entrelaçar suas linhas no “estilo” das linhas traçadas nas obras referencias, ou seja, de Levinas. A intenção é fazer algo como uma “tradução” das ideias do filosofo, para que os elementos de sua filosofia possam sustentar o presente texto que visa encarnar suas proposições. Por óbvio que gostaríamos de dialogar com a comunidade filosófica, afinal trata-se de um texto destinado aos anais da ANPOF. Mas visamos, com este trabalho, também subsidiar a reflexão - e quiçá transformações - daqueles/as que são responsáveis pelos processos de desenvolvimento humano: educadores, professores, mediadores, terapeutas. Afinal, falar sobre ética significa falar sobre o humano e a humanização. Daí o teor didático do texto que ora se apresenta.

DE QUE COGNIÇÃO FALAMOS

O humano fora historicamente considerado como tal por sua capacidade de pensar. No período clássico, por ser capaz de autoconhecer-se e sair da caverna alcançando a luz da sabedoria; no período medieval, por ser capaz de nomear todas as coisas que existem, se torna algo semelhante ao nomeador, ganhando uma categoria especial em relação aos demais seres vivos; a modernidade reconheceu o humano pela sua condição de

² MATURANA, 1997.

³ TORO, 2002.

autodeterminação que ocorre, quando as pessoas seguindo sua razão, são capazes de controlar suas vontades. No entanto as atrocidades cometidas pelos seres considerados humanos colocam em xeque este status. Ora, o mesmo argumento utilizado para designar o humano, qual seja, o da sua capacidade racional, o fragiliza. As ações dos indivíduos movidas pelo modelo de racionalidade ocidental que se engendrou historicamente e se fortaleceu na modernidade, colocam em risco a humanidade e questionam o humano nela.

Responder à pergunta sobre como os seres humanos chegam aos totalitarismos que negando o outro legitimou o extermínio de milhares de seres humanos, é algo extremamente complexo. Uma questão que a filosofia tem perscrutado historicamente como é o caso das reflexões da filósofa Hannah Arendt quando nos apresenta suas ideias sobre “a banalidade do mal”, ou do filósofo Theodor Adorno com suas formulações acerca da “indústria cultural”, entre outros.

Mas as transformações ocorridas desde estes eventos catastróficos nos colocam na situação atual, na que temos que lidar com uma realidade que parece oferecer uma questão ameaçadora de maior complexidade: estamos vivendo o cumulo da banalização da vida e da artificialidade das relações. O questionamento do humano na humanidade trona-se cada vez mais pertinente e necessário. E este questionamento abre espaço para a reflexão sobre ética, uma vez que a ética está relacionada à tomada de decisão de cada indivíduo, possibilitada pelo seu discernimento, que por sua vez, encerra dimensões axiológicas. Por outro lado, a reflexão sobre ética reflete uma reflexão sobre cognição, uma vez que a ética é aquilo que eu posso pensar sobre aquilo que eu faço. Neste sentido a perscrutação sobre a capacidade de pensar se faz pertinente. Esta atividade acontece nos meandros da atividade cognitiva.

Cognição significa o processo/atividade de construção de conhecimentos. Observemos que estamos enfatizando a *construção* e não a *aquisição* de conhecimentos, propositalmente, a fim de demarcar uma opção epistemológica.

A explicação acerca do conhecimento, assim como o é, acerca da educação, da justiça entre muitos outros conceitos, encontra uma variação polissêmica que ocasionou uma bifurcação em especial: de um lado a proposição de que o conhecimento é inato; do outro lado, a de que o co-

nhecimento é empírico. Não é objetivo desta apresentação ampliar estas explicações, mas brevemente situar a questão, com fito de deixar claro em que bases está apoiada a presente concepção de cognição.

De um lado da bifurcação está a corrente do inatismo defendendo que nascemos com o conhecimento, e este precisa de estímulos para vir à tona; enquanto que a outra corrente, a do empirismo, defendera que nascemos como “tábulas rasas” e todo o conhecimento é adquirido através das experiências (empíria), por meio dos sentidos. Inspirada na epistemologia empirista é formulada a psicologia behaviorista – ou comportamentalista (*behaviour* = “conduta”) – representada principalmente por J. Watson e B. F. Skinner. O Behaviorismo alicerça sua concepção de aprendizagem na ideia do condicionamento. A aprendizagem, para esta abordagem, situa-se como o fenômeno que resume todo o processo de formação dos comportamentos humanos.

Os behavioristas consideram que o homem é como que uma caixa preta na qual não se enxerga nada do que ocorre dentro, somente o que nela entra e o que dela sai. Assim, um estímulo gera uma resposta e isto basta. Deste modo, a aprendizagem passa a ser defendida como uma modificação do comportamento que aquele que ensina gera (ou impõe) naquele que aprende⁴.

As práticas educativas, locus dos processos cognitivos, são demasiadamente influenciadas por esta abordagem. Estas enquanto práticas axiológicas e teleológicas, por sua vez, influenciam diferentes valores que são balizadores morais e éticos. Neste sentido, temos uma relação importante entre cognição e ética permeada pelos processos educativos que ocorrem todo o tempo nos âmbitos formais e informais.

Tanto uma concepção que propõe o conhecimento como inato, desconsiderando a historicidade e a interação com o meio, quanto uma concepção de conhecimento à base do condicionamento comportamental prejudicam a ética. Ora, o próprio termo sujeito se faz em sua historicidade, e o condicionamento impede a autonomia necessária à tomada de decisão que nasceria do discernimento (pessoal e intransferível) – condição à ética.

⁴ FRANCO, 1991, p. 11.

Estas concepções resultam na produção de conhecimentos estéreis do ponto de vista da aplicabilidade e, assim, comprometem a ética. Como o conhecimento produzido interfere na forma de viver em sociedade, as opções epistemológicas representam um fator existencial-social fundamental. Há uma dimensão política implicada na dimensão epistemológica que remete a uma dimensão ética. Igualmente tais proposições influenciam no modo de pensar. Se este caracteriza o humano, sua qualidade interfere no que se entende por humanização.

A partir desta bifurcação o epistemólogo suíço, Jean Piaget (1896-1980) apresenta uma síntese com a qual, sem negar totalmente cada uma delas, mas extraíndo de cada uma o que lhe pareceu pertinente e abandonando o que lhe pareceu incorreto, elabora sua proposição acerca de como ocorre o conhecimento no humano. Nesta, o epistemólogo propõe que o conhecimento é fruto de uma síntese dialética entre fatores endógenos e exógenos. Ou seja, existe no ser humano elementos inatos (suas faculdades intelectivas) com as quais, a partir das interações com o meio, onde através dos sentidos capta a realidade, o sujeito cognoscente constrói um conhecimento que não é o que captou, nem o que pensava a priori, mas um conhecimento “novo” “elaborado” por ele nesta interação. Para explicar o processo de cognição, Piaget⁵, lançou mão de um conceito da biologia: o processo de adaptação. A adaptação é um processo de dupla face onde há um momento de assimilação, no qual o sujeito internaliza o objeto, modificando-o para poder encaixá-lo nos esquemas já possuídos, ou seja, para poder conhecê-lo; e o outro momento, não necessariamente o segundo, é o de acomodação, onde o sujeito muda a si próprio (suas estruturas) a fim de poder melhor conhecer. Há, portanto uma relação entre assimilação e acomodação, no sentido de que uma não sucede simplesmente a outra, mas cada uma gera uma situação nova, que provocará a necessidade de outra entrar em ação. Isto resulta em um processo interminável de adaptação. Há no sujeito o que o autor denomina por estruturas de encaixe, onde o sujeito “deforma” o que vê, que é submetido às suas condições de interpretação, que por sua vez dependem da história (interações e experiências) de cada um, reelaborando estas informações e respondendo em forma do conhecimento que foi capaz de construir. Trata-se, portanto, de uma construção e não de uma mera aquisição.

⁵ PIAGET, in FRANCO, 1991.

Outro epistemólogo, agora o chileno Humberto Maturana, aceitando a proposição de Piaget acrescenta elementos indispensáveis à reflexão ora apresentada. Segundo ele, nesta interação precisam ser consideradas as diferentes dimensões humanas. Para ele a ideia de que a razão caracteriza o humano é falsa porque nega as emoções, historicamente desvalorizadas, consideradas como algo animal, que nega o racional. Este autor afirma que há um entrelaçamento cotidiano entre razão e emoção que constitui nosso viver humano. Todo sistema racional tem um fundamento emocional⁶.

Humberto Maturana propõe que cognição seja um processo *auto-poietico* que envolve percepção, emoção e ação. Tal proposição se coaduna com as explicações do também chileno Rolando Toro Araneda⁷ para quem o processo cognitivo ocorre a partir da integração entre três níveis de aprendizagem: cognitivo, vivencial e visceral; para este, a vinculação é pressuposto para a aprendizagem e a capacidade de discernimento que habilita à relação de alteridade depende do desenvolvimento de uma inteligência afetiva.

Tendo esclarecido as opções etimológicas que subsidiam o que estamos propondo como cognição, partiremos agora para as análises sobre a crítica que o filósofo Emmanuel Levinas tece com relação a supremacia do conhecimento ocidental que, de acordo com ele, conduz a tematização do outro impedindo a manifestação da alteridade.

A crítica levinasiana ao conhecimento tematizador do Outro: uma outra inteligibilidade para a justiça baseada na Ética da Alteridade

A experiência deste filósofo lituano radicado na França, que esteve, e teve seus familiares em campos de concentração nazistas não pode ser desconsiderada para a compreensão e o sentido de suas proposições a respeito da humanização. Trata-se de um filósofo que, embora utilize da linguagem filosófica ocidental, busca outros textos. Inspira-se em textos bíblicos. Não o faz, entretanto, como teologia, mas sim como filosofia. Faz isso com o rigor filosófico, para discutir o drama humano no palco da sociedade científica.

Levinas pensa que há, em todo ser humano, um fundo de bondade e humanidade. Mas, se este não for chamado a agir, se não for exigido, vai ser submergido. Submergido por quem? Por si mesmo. Submer-

⁶ MATURANA, 1997, p. 15.

⁷ TORO, 2002.

gido sempre mais pelas forças que brotam do fundo natural: as forças do egoísmo. As estruturas sociais, da mesma forma, se não forem intermediadas à base do compromisso e responsabilidade, se reduzirão a estruturas de egoísmo⁸.

A filosofia levinasiana nos aponta à necessidade de ressignificação de sentido sobre como se dá o humano na humanidade; algo que só é possível a partir de uma outra inteligibilidade a partir da qual é repensada a eticidade que se fundou a partir do Imperativo Categórico⁹.

Levinas pensa a ética a partir da relação intersubjetiva entre o eu (= o mesmo), e o Outro. Cada Outro humano, independentemente do papel que representa: etnia, identidade sexual, idade, condição econômica e social, política, religiosa.

Estas duas dimensões: o eu de um lado, e o Outro de outro lado, foram considerados como dimensões relacionadas a ética, na antiguidade e na filosofia medieval. Na modernidade, com Descartes e Kant, esta relação Eu-Outro, é substituída pela supremacia do “eu”¹⁰ como indivíduo que se ergue imperiosamente, se emancipa e confere sentido subjetivo, fundamento autofundador¹¹. Em Hegel, a relação Eu-Outro se funde não mais como relação intersubjetiva, mas como elementos que justificam e se fazem no Estado. No neoliberalismo, agora, a relação intersubjetiva Eu-Outro é reduzida ao jogo competitivo onde cada outro situa-se como peça de manipulação; onde cada “eu” segue seus impulsos comandados pelos próprios interesses. A indiferença à dor alheia acentua os solipsismos, de indivíduos com seus monólogos e suas convivências de corpos desencontrados. Para Levinas esta relação não é ética.

Desta forma podemos ver que historicamente a relação ética fora tratada: de forma conceitual e abstrata; diluída na coletividade; de forma solipsista. *A relação com o Outro, em que o Outro aparece como Outro na sua realidade intrínseca de alteridade, não foi refletida com profundidade, sobretudo a partir da época moderna*¹².

⁸ PIVATTO, 1995, p. 50.

⁹ LEVINAS, 1980.

¹⁰ O “eu” passa a ser colocado entre aspas para designar o “eu” autoritário que está sendo discutido nesta temática.

¹¹ PIVATTO, in LEVINAS, 1997, p. 10.

¹² PIVATTO, 1995, p. 52.

O resgate da relação intersubjetiva e a alteridade são centrais na filosofia levinasiana, recebendo fundamentos para as questões da ética e da justiça na lei mosaica: “tu não matarás”. Levinas coloca esta inspiração como eixo que articula a relação Eu – Outro, ao formular a ética, como filosofia primeira.

A reflexão sobre o conceito de justiça nas relações intersubjetivas que se pretendem éticas é no mínimo desafiadora. Ora, enfrentar a questão da justiça é enfrentar um problema conceitual que lida com a polissemia das conceituações e interpretações.

Como adverte o professor Clovis de Barros Filho: nem sempre uma lei nos parece justa, mesmo sendo resultado de um entendimento coletivo. As distintas maneiras sobre como uma sociedade decide se organizar e os distintos entendimentos de justiça não permitem o consenso sobre este entendimento. As soluções apresentadas através das normas nem sempre serão justas¹³.

Para refletir sobre o conceito de justiça nesta questão de alta complexidade, tomamos duas metáforas, antes já propostas pelo referido professor, e por muitos que se propõe a discutir o tema da justiça.

Tomemos, para refletir, a obra de Sófocles: *Antígona*.

Antígona, filha de Édipo tem dois irmãos: Etéocles e Polinice e estes dois disputam o trono de Tebas, até as últimas consequências, numa disputa fratricida, onde os dois morrem. Ocupava o trono neste momento, o tio – Creonte que decide que Etéocles, terá um enterro, será sepultado, mas que Polinice, não terá, porque teria lutado com ajuda de forças inimigas de Tebas. Então, nas palavras de Clovis Barros Filho¹⁴, *a decisão de Creonte é a emanção legítima de uma norma de estado*. O castigo para o que Polinices fez, é o de não ser sepultado. Ter seu cadáver deixado ao relento e ser devorado pelos animais. Antígona solicita à Creonte, uma sepultura para o irmão, mas não é atendida. Ela argumenta que a decisão de Creonte pode até ser revestida de uma certa legalidade, mas é injusta. E fundada nesta justiça, que não é a da cidade, ela sepulta o irmão, de qualquer jeito, e paga o preço sendo por isso, enterrada viva.

Temos aqui duas concepções de justiça. A argumentação de Antígona sugere a fragilidade da lei que nem sempre é justa. Podemos ver

¹³ Como em Clovis de Barros Filho, 2013.

¹⁴ Ibid.

que esta questão encerra profunda subjetividade. Tal condição coloca a questão da justiça em risco, como veremos mais adiante, uma vez que aumenta a necessidade de ética dos sujeitos, a fim de evitar que a justiça se transforme em recurso de manipulação dos outros em prol dos interesses de quem detém o poder.

Em Platão, no Livro 2 da República, Glauco fala de justiça e é preciso destacar que Platão coloca na boca de Glauco teses por ele rejeitadas.

Glauco argumenta usando o mito do anel de Gíges. Gíges que era um pastor, após um momento de tormenta sai com suas ovelhas e se depara com uma fenda aberta pelas águas. Entra na fenda e encontra um cadáver em estado avançado de decomposição que só conserva um anel do qual toma posse. Dias depois, Gíges comparecerá a uma convenção de pastores que, na presença do rei, iriam relatar como estavam os negócios. Gíges descobre que ao virar a gema do anel para si, e apertá-la entre os dedos, torna-se invisível para os outros. Acha isso estranho, mas ao perceber que o anel permite a ele tornar-se invisível quando quisesse, imediatamente se dá conta do poder imenso que tinha nas mãos e começa a agir produzindo todas as barbáries possíveis.

Tal metáfora propõe que, livremente, não agimos com justiça, e freamos nossas ações injustas quando somos impelidos mediante vigilância, porque neste caso queremos nos preservar da coerção social que pesa sobre nós. Tal raciocínio propõe que, caso não houvesse punição, não haveria controle por parte das pessoas, que agiriam em prol da satisfação de suas necessidades a qualquer custo, sem a menor responsabilidade pelos seus atos ou compromisso com os desdobramentos deles.

As elaborações realizadas a partir desta última metáfora nos apontam que ela demarca aspectos ontológicos e epistemológicos. Nela, a justiça tem dois componentes imbricados entre si: do lado da sociedade, a perspectiva coercitiva. E do lado do indivíduo, o medo. Então a justiça se fundaria neste binômio: coerção e medo. O que parece fundamentar as proposições behavioristas de desenvolvimento cognitivo: não havendo coerção e medo, cada indivíduo seria regido pelas suas necessidades. A reflexão consciente sobre as consequências dos próprios atos não seria possível; o sujeito só “pensaria duas vezes” antes de agir, quando estivesse sendo coagido a fazê-lo: agindo, ou para não ser punido, ou para receber algo em troca. Foi esclarecido que Glauco levanta uma tese sobre

justiça hostil ao platonismo, apesar de a narrativa ter sido escrita pelo próprio Platão. E o que este elemento, que à primeira vista pode passar despercebido nos diz em termos de reflexão sobre cognição, ou, sobre as condições de possibilidade de uma pessoa pensar sobre aquilo que faz? Ora, estamos, com este “jogo” apresentado por Platão, diante do paradoxo epistemológico que permeia toda a história da filosofia: para Platão, contrariando a tese de Glauco levantada por meio do mito de Giges, aquele que SABE o que é a justiça, AGE justamente, porque SABE, sem precisar de nenhuma coerção. Há em Platão uma defesa de cognição (palavra atual), inata e idealista, em contraposição as teses de Glauco que representam o condicionamento operante *behaviorista*. Para Platão, havendo justiça, ela nada tem a ver com coerção. Pelo contrário, porque a justiça tem a ver com virtudes que moram na casa da consciência, situada em um lugar superior, distinto da casa inferior, onde mora o medo. Daí o caráter idealista.

Como vimos, para Levinas há em todo ser humano um fundo de bondade e humanidade. Todavia as teses levinasianas não propõem que esta “bondade e humanidade” ocorrem desde sempre, e em todo momento nos indivíduos. Se este não for chamado a agir, se não for exigido, como diz Pivatto¹⁵, vai ser submergido. Submergido por quem? Por si mesmo. *Submergido sempre mais pelas forças que brotam do fundo natural: as forças do egoísmo*¹⁶. As estruturas sociais, da mesma forma, se não forem intermediadas à base do compromisso e responsabilidade, se reduzirão a estruturas de egoísmo.

Muitos são os problemas que obstaculizam a ética e estes estão em campos interdisciplinares. Poderíamos perscrutar esta questão buscando compreensão da constituição do hominídeo, na antropologia; da vida e da *autopoiese* na biologia; da fronteira entre a sanidade e a loucura na psicologia e na psicanálise; ou nas formas de alienação da própria humanidade, na exploração do outro e na exclusão socioeconômica que esfacela a dignidade humana do atual, e perverso, sistema econômico, entre outras áreas. A opção que ora se faz, é a de apresentar o problema a partir da epistemologia, ou, do ponto de vista cognitivo. Como cada “eu” tem sido tratado, e como cada “eu” tem tratados os Outros? O “eu” tratado como supremacia do Sujeito, trata o Outro como subordinado. E

¹⁵ PIVATTO, 1995.

¹⁶ PIVATTO, 1995, p. 50.

esta relação tem se revelado em um antropocentrismo ancestral de um egoísmo visceral.

A modernidade destaca o “eu” pensante, cujo corpo o atrapalha de pensar. O denominador comum é a razão, ou se tomarmos Husserl, o denominador comum é o “eu” intencional. *Um “eu” soberano*. Levinas¹⁷ usa o termo: o eu como um ato puro:

O ato puro pode ser visto como aquele que é princípio de si mesmo, como aquele que não precisa exercer nenhuma crítica sobre si mesmo, como aquele que determina a verdade com poder, pois se põe como medida da verdade, da ética, espontânea e acriticamente e acriticamente desde seu ponto de iniciativa e de poder¹⁸.

A interpretação que o “eu” faz sobre o Outro configura-se em tematização do outro e abre espaço para os totalitarismos.

Temos nesta situação uma fragilidade do ponto de vista da maturidade emocional. Por que?

A tentativa de sobreposição de alguém sobre outra pessoa, corresponde a atitude da criança que na primeira infância passa pela fase egocêntrica, fase esta, necessária em seu processo de diferenciação, mas que deveria se transformar através do processo evolutivo, o qual proporciona maturidade emocional, caso ocorra. A persistência desta atitude na “fase adulta” representa uma “eterna infantilização”, e incapacidade do “adulto” de lidar com as situações que envolvem as relações intersubjetivas de um adulto maduro. Este apresentaria condições de conciliar suas necessidades pessoais com as necessidades dos outros. Condição de possibilidade para se viver com o outro e coletivamente, à base de relações éticas, onde um, não tenta impor as regras sob pena de abandonar a relação, ou aniquilar o outro a fim de satisfazer suas próprias necessidades (estratégia também necessária à democracia). Trata-se de um adulto, porque o que caracteriza a fase adulta, entre outros fatores, é a maturidade emocional.

Tal maturidade emocional, todavia, exige uma maturidade cognitiva. A cognição por sua vez exige, como já explicado, o entrelaçamento entre razão e emoção, trata-se de um processo *autopoietico* que envolve percepção, emoção e ação, e ocorre a partir da integração entre três níveis

¹⁷ LEVINAS, 1980.

¹⁸ PIVATTO, 1995, p. 52.

de aprendizagem: cognitivo, vivencial e visceral. Quer dizer, algo diferente de toda uma formulação que tem subsidiado os entendimentos sobre este processo desde a modernidade, a qual negou as emoções, a corporeidade conduzindo a uma fragmentação, e que por sua vez tem influenciado o desenvolvimento dos sujeitos resultando nas “formas de pensar” ou na incapacidade desta, refletidas em uma geração que não quer crescer¹⁹, que tem obstaculizado a ética.

A supremacia da razão e a negação da corporeidade, das emoções, dos sentimentos, ou seja, a fragmentação inerente a lógica da racionalidade, principalmente a partir da modernidade, conferem graves prejuízos a uma cognição que habilite à ética, porque a ética exige a integração entre lógica e afetividade. Tem a ver com a preocupação pelas consequências das próprias ações sobre o outro. Para além da identificação lógica sobre o que se esteja fazendo e as consequências dos atos (o que é comum que ocorra, e a prova disto é a forma como as pessoas buscam se protegerem quando violam o outro), para além da capacidade desta percepção, é necessário um sentimento que leve cada um a se responsabilizar pelas consequências de seus atos. Este sentimento inclui os outros. Deixa de ser uma expressão egoísta (infantil). A preocupação ética exige a capacidade de ver o outro como legítimo outro em convivência com o eu. Humberto Maturana²⁰ explica que o amor é o sentimento que funda a preocupação ética. Ética e moral se diferenciam, apesar de sua interdependência, porque a moral tem seu fundamento na exigência do cumprimento do que fora estabelecido, *quando há ruptura das coerências no ou nos modos de estes serem aceitos numa comunidade*²¹. Já a ética tem fundamentos na afetividade através do sentimento. Para que o eu acolha o outro, a ponto de conciliar sua necessidade pessoal, muitas vezes abrindo mão de desejos e vontades, há que se ter maturidade e sentir pelo outro (outro - ser humano, outro - natureza) um sentimento que mobilize a ação concreta do gesto ético, para além dos discursos “bem-intencionados” e ou ainda, moralizantes. Este sentimento reflete a inteligência afetiva. E esta é construída, como são os conhecimentos. Estas aprendizagens ocorrem através de processos cognitivos que reconheçam e contemplem as diversas

¹⁹ Sobre este tema, ver SINAY, 2012.

²⁰ MATURANA, 2003, p. 43.

²¹ Ibid.

dimensões humanas nos mecanismos de ensino e aprendizagem – estes ocorrem tanto por meio da educação informal: na vida diária, no *oikos*; como na educação formal – institucionalizada.

Há, portanto, uma relação importante entre ética, cognição e educação. É possível educar para a mudança. Temos um grande desafio pela frente, para educar para a ética da alteridade. E o primeiro passo é compreender onde residem os problemas para operar as transformações necessárias. Levinas nos ajuda nesta escavação.

Levinas denunciou este problema colocando-o como o problema do princípio da liberdade, com seus derivados axiomas nada inocentes, diante das guerras e das violações da dignidade humana, demonstrando a centralidade do “eu” na filosofia ocidental, sobretudo a partir da filosofia moderna. Levanta assim desconfianças sobre este “eu” imperialista e egoísta que não se propõe a autocritica e que segue sua espontaneidade natural numa eterna infantilização.

O que nos permite compreender que a fonte dos problemas da ética encontra-se na condição racional deste “eu”, ora apresentada enquanto condição cognitiva. Não estaríamos com isso negando a importância do sistema econômico excludente nesta problemática. Mas inclusive a manutenção de um sistema econômico excludente e insustentável, promovida pelos sujeitos pensantes deste sistema, contribui à constatação do problema cognitivo deste “eu” que se desdobra em um problema ético de uma enormidade tal, a ponto de suscitar o questionamento do humano desta humanidade.

Tudo que entra em contato com o Eu, é medido pela razão, mediado pelo conhecimento e fica a mercê no nível da representação. Nada, nada pode opor-se a razão, a consciência intencional. E se algo se lhe opõe, ou se algo há que a consciência não alcança, isto é taxado como incognoscível ou como não interessante a razão, ficando excluído do âmbito da inteligibilidade. Portanto, pela mediação teórica, o Eu é dominador de toda a realidade inteligível, também da alteridade. O Outro não é Outro enquanto outro, o Outro é outro eu como Eu. Quando digo: o outro é outro como Eu, estou tomando a mim mesmo como denominador comum de todos os outros que são contemplados na objetividade²².

²² PIVATTO, 1995, p. 53.

Estamos diante de um pseudo-adulto, infantilizado, carente de maturidade emocional e com problemas cognitivos. Um indivíduo que estabelece suas relações intersubjetivas mediado pelo conhecimento que tematiza o Outro e fica à mercê no nível da representação simbólica longe da realidade. Nada pode opor-se a razão, a consciência intencional, objetificadora. E se algo lhe opuser, ou se a consciência não alcançar algo, (como o sentimento que move os gestos altruístas), isto é taxado como incognoscível, ou não interessante para a razão. Afirmações tais como: o corpo atrapalha o homem de pensar; sentimentalismos (nesta concepção, próprios da mulher, a propósito) não corresponde à capacidade de pensar e fragiliza o homem, pobre é pobre porque é incapaz, simbolizam esta superioridade objetificadora que excluindo pessoas do âmbito da inteligibilidade, demonstra a própria fragilidade neste âmbito. É o que significa, portanto, afirmar que pela mediação teórica o “eu” é dominador de toda a realidade inteligível, também da alteridade. Como a criancinha que brigando no jogo, fica “emburrada” e sai da brincadeira levando consigo a bola para que ninguém mais jogue.

A incapacidade do “eu” abrir-se ao outro se configura em um problema ético que reflete um problema cognitivo. O “eu” prejudica o Outro, mas prejudica também a si próprio. Esta imaturidade que centra o “eu” em si mesmo, o cega. Não permite a percepção de que está muitas vezes sendo refém de si mesmo e com isso dos mecanismos de manipulação que são por vezes sutis e operados através dos instrumentos de ideologização (como é o caso da publicidade que impregna necessidades nas pessoas, muitas vezes nocivas à saúde). A razão egóica é a mais suscetível à manipulação. As pessoas se enredam então às pseudo necessidades e se perdem de si mesmas, tornando-se robôs desumanizados.

A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições. No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-los, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da práxis, mesmo ao transfigurar seu espaço; [...] em toda esta realidade ‘correta’, o contra-senso dos vastos empreendimentos frustrados – em que a política e técnica resultam na negação do projeto que os norteiam- mostra a inconsistência do homem, joguete de suas obras²³.

²³ LEVINAS, 1993, p. 82.

Tal relação se configura um grave problema ético quando, por exemplo, o outro precisa professar a crença do “eu”, apresentar a opção sexual aprovada pelo “eu”, e preferencialmente ser submisso para satisfazer suas necessidades.

Eu sou, para usar uma expressão medieval, como o *analogatum princeps*, o analogado principal, que reduz toda alteridade à minha mesmidade, às categorias que eu mesmo constituo a respeito de cada outro. Mas aí, o Outro já é reduzido à objetividade, não aparece na sua alteridade como ele é em si mesmo, aparece como uma representação mental objetivada que formei a partir da sua silhueta no horizonte fenomenal²⁴.

Aquilo que o “eu” pensa ser bem, deve valer e ser bem igualmente para os outros. Os parâmetros éticos do “eu” teórico, são universalizados e aplicados também aos outros.

Este problema se cristaliza e se ramifica coletivamente quando cada Outro assume a representação mental objetificada que lhe fora imposta²⁵. Temos como representantes desta silhueta: crianças com indícios de “perturbações” as quais, na maioria das situações, estão na verdade reagindo ao ambiente hostil ao seu saudável desenvolvimento; professores cabisbaixos que, cansados de lutar contra as opressões do sistema educacional tecnicista, não encontram mais sua capacidade de vínculos, prejudicando as relações que representam a essência dos processos pedagógicos, resultando assim na falência de um desenvolvimento cognitivo adequado; pessoas facilmente manipuláveis, reféns de um sistema que lhes condicionam a uma vida robotizada, caindo na patologia da normose²⁶.

Este fenômeno aparece também no “eu” do poder. A pergunta, antes já realizada, sobre até onde vai o poder do “eu” é respondida através destas inúmeras formas de submissão. *O direito diz que o poder do Eu vai até onde chega o poder do outro. A liberdade do Eu vai até onde chega a liberdade do Outro*²⁷. E esta premissa abriu espaço e fundamenta o jogo de poderes.

²⁴ Ibid.

²⁵ Muitas são as razões pelas quais este fenômeno ocorre, e estas não são aspectos que serão abordados neste trabalho. Ver COELHO, 2011.

²⁶ Sobre isso, ver: WEIL, LELOUP, CREMA, 2003.

²⁷ PIVATTO, 1995, p. 54.

*O Eu vai com seu poder até onde encontrar limites. Haverá limites? Se houver, começa ali um jogo de forças entre as forças do Eu e a força do Outro*²⁸ que, em sociedades desiguais economicamente, se traduz na exploração e aniquilamento literal do “mais fraco”.

Quando estas forças entram em conflito, temos uma sociedade conflitiva – irracional cognitivamente e infantil. Uma sociedade bélica onde o critério é a força desencadeadora de uma política artil baseada na arte de vencer o outro, seja pela força bélica, seja pela manipulação que se utiliza de requintados instrumentos de ideologização. As pessoas, quando tentam se entender pela racionalidade egóica, que representa esta fragilidade cognitiva resultante na infantilização do adulto, só enxergam a si mesmas. E com isso, um número muito grande de pessoas ficam a margem com suas dignidades esfaceladas – aquilo que Enrique Dussel²⁹ denomina como exterioridade: todos estes estarão sempre dentro de um denominador comum dos vencidos. E não faltarão argumentos “lógicos” para justificar a fraqueza dos vencidos.

Mas quando este “eu” dominador aniquila o Outro, ele se vê diante de um cadáver. E não é possível interagir com um cadáver. O “eu”, ainda que egoísta, precisa de interação. Neste momento, ele é impelido a assumir uma outra postura frente ao outro. Abre-se a possibilidade da relação em que o “eu” se abre para a Alteridade. Abre-se a possibilidade de uma relação intersubjetiva ética. Levinas então diz que não nascemos humanos, mas com a possibilidade da humanização, que dependente da ética e esta, da relação de alteridade. Aqui consiste a fundamentação da ideia ora apresentada de que o humano na humanidade depende desta cognição especificamente.

Em um primeiro momento, o “eu” biológico, cheio de dinamismos que segue a energia da sua natureza, trabalhando para satisfazer suas necessidades, ainda não é ético e nem percebe que é egoísta. Não se dá conta de sua responsabilidade para com os outros. *Segue seu psiquismo profundo, é uma irrupção de forças, um princípio de operação, de ação, do fazer, do operar sobre a realidade, que, no nível da consciência é reduzida à objetividade*³⁰.

A ética começa quando este “eu” entra em crise diante de um outro que lhe contesta; *capaz de se lhe opor*³¹. O outro finalmente aparece ao

²⁸ Ibid.

²⁹ In PIVATTO, 1995.

³⁰ PIVATTO, 1995, p. 56.

³¹ Ibid.

“eu” enquanto um princípio, assim como ele se considera, gerando uma crise, desmoronando as forças opressoras.

A espontaneidade do Eu, é criticada, contestada. [...] Diante do outro que o critica, o Eu tem duas alternativas: ou anula a posição, e ao anulá-la reduz o Outro à categoria de objetividade, considera-o como se fosse objeto; não vê o Outro na sua alteridade. Pode até reduzi-lo a ponto de tirar-lhe a vida; mas aí, o Outro lhe escapa, porque o Eu tem diante de si não alguém, mas um cadáver. É a possibilidade da guerra. A solução do conflito pelo egoísmo que se impõe, pelo poder do Eu que se impõe. Há uma segunda alternativa. O outro interroga o Eu, critica-o, a ponto de o Eu entrar em crise. O Outro põe em xeque a espontaneidade do Eu e o faz pensar. Abre-se o nível da consciência no Eu e percebe a enormidade da sua arbitrariedade³².

A referida consciência que possibilita a abertura à alteridade não é uma consciência intencional; tão pouco se está falando de um sujeito, nos moldes de uma subjetividade como ontologia fundamental. Trata-se de uma consciência que reflete uma inteligência afetiva – possibilidade da ética. A subjetividade individualista abre espaço à ética da alteridade, pois a pessoa é convocada à responsabilidade e a voltar-se para o outro; a disponibilizar-se.

E nesta perspectiva, a justiça não poderá ser correlatamente uma questão de utilidade, pois há a clara percepção de que uma disposição jamais será justa por ser útil, uma vez que ser útil significa atender aos interesses de alguém, e se a justiça se mantiver a mercê de interesses, ela é instável uma vez que interesses mudam, ou o interessado pode não ser mais o dominante³³. A elaboração do professor Clovis de Barros Filho, ao substituir o termo interesse por desejo (que significa falta), nos ajuda a compreender a arbitrariedade desta associação entre justiça e interesse próprio:

Todo interesse só é, na medida que lhe falta o objeto interessado. Fundar a justiça no interesse é funda-la em um desejo que falta, que busca a presença que o anula, já que o interesse é instável por definição: precisa da falta, mas busca presença³⁴.

³² PIVATTO, 1995, p. 57.

³³ Tal como em Clovis de Barros Filho, 2013.

³⁴ Ibid.

Justiça não pode ser jamais condicionada a interesses sob pena de por isso inexistir. Todavia, a consciência desta negação do próprio conceito na ação, exige uma inteligência que só é possível através de processos cognitivos integradores, como vimos. A justiça, a partir da inteligibilidade afetiva contempla a alteridade e por isso se materializa em uma justiça desinteressada, mas consciente.

Emmanuel Levinas demonstra que a preocupação sobre “como se deve agir” confere um condicionamento e substitui esta preocupação pela pergunta pelo e sobre o Outro. Só assim cada um estaria agindo a partir de uma inteligência e não de um condicionamento. A pergunta sobre e pelo Outro corresponde a ética e não a um formalismo moral, uma vez que, como vimos, a ética surge na relação do Eu com o Outro como responsabilidade gratuita e não ocorre movida pela necessidade de dominação, satisfação de interesses próprios ou coerção. Nem mesmo por uma norma jurídica.

A responsabilidade para com o próximo consiste precisamente no que vai além do legal e obriga para além do contrato; ela me incumbe de alguém da minha liberdade, do não presente, do imemorial. Entre mim e o outro escancara-se uma diferença que nenhuma unidade da percepção transcendental poderia recuperar. Minha responsabilidade por outrem é precisamente a não indiferença dessa diferença: a proximidade do outro³⁵.

A justiça para Levinas, primeiramente, é sinônimo de compromisso e responsabilidade de cada um para com o Outro. Na sequência de suas obras o filósofo amplia a reflexão: da responsabilidade de cada um perante um Outro, para a responsabilidade com a coletividade: de cada um para com oS OutroS, configurando-se esta, em Justiça que então não se resume ao cumprimento de normas. Responsabilidade e justiça são inseparáveis para este filósofo e delas dependem a alteridade.

Tal possibilidade exige que as pessoas se desenvolvam cognitivamente e emocionalmente, não através de processos educativos condicionadores (behavioristas). É necessário para o desenvolvimento desta capacidade, uma educação que possibilite experiências onde os sujeitos são chamados desde cedo a assumirem responsabilidades pelos seus gestos sem medo

³⁵ LEVINAS, 2002, p. 105.

da coerção, contemplados em suas diferentes dimensões para desenvolverem a inteligência afetiva – esta que possibilita a ética e assim a justiça.

É no nível desta consciência que se abre a alternativa, de uma nova relação intersubjetiva que reconhece e acolhe a alteridade. Esta se traduz em maturidade cognitiva que possibilita a compreensão sobre a diferença entre igualdade, justiça e individuação, e uma maturidade emocional e ética que transforma esta compreensão em atitude de acolhida à pluralidade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10^a ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.

_____. *As Origens do Totalitarismo: totalitarismo, o paroxismo do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1979;

BARROS FILHO, Clóvis de. *Aula: Justiça*. ECA/USP. Espaçoética, 2013. Vídeo disponível em https://www.youtube.com/watch?v=lpWrHH_ybY8

FRANCO, Sérgio R. K. *O construtivismo e a Educação*. Porto Velho: GAP, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: EDIÇÕES 70, 1980.

_____. *Entre Nós – Ensaio sobre alteridade*. Coordenador de tradução Pergentino Stéfano Pivatto. Petrópolis: VOZES, 1997.

_____. *Humanismo do outro homem*. Tradução: PIVATTO, Pergentino S. (coord.). Petrópolis, VOZES, 1993.

_____. *De Deus que vem a ideia*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. (Coord.), 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MATURANA, Humberto R. & VARELA, Francisco G. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1990.

MATURANA, H. & REZEPKA, Sima N. *Formação Humana e Capacitação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MATURANA, Humberto. *Emociones y lenguaje em Educación y Política*. Santiago de Chile: DOLMEN, 1997.

PIVATTO, Pergentino Stéfano. *A nova proposta Ética de Emmanuel Levinas*. Cadernos da FAFIMC, n.13. Viamão/RS, 1995.

SINAY, Sergio. *A sociedade que não quer crescer: quando os adultos se negam a ser adultos*. Rio de Janeiro: Guarda-chuva, 2012.

TORO, Rolando. *Biodanza: Integração existencial e desenvolvimento humano por meio da música, do movimento e da expressão dos potenciais genéticos*. São Paulo: Olavobrás, 2002.

O dever fraterno e os direitos humanos em Levinas

Christopher James Eland
(UFMG)

I. INTRODUÇÃO

Nos ensaios e artigos esporádicos que Emmanuel Levinas escreveu na década 80, há um tema, embora pouco desenvolvido, que liga o seu conceito de fraternidade ao seu conceito de direitos humanos. A citação exata que desejo desenvolver aqui é do artigo “Os Direitos do Homem e os Direitos do Outro” de 1985: “a manifestação original como direitos da outra pessoa e como dever para com um eu, como meu dever fraterno – isso é a fenomenologia dos direitos do homem” (LEVINAS, 2008, p. 98). Essa tentativa filosófica de enraizar uma descrição fenomenológica de direitos no dever fraterno pode oferecer uma perspectiva importante da ligação entre *Totalidade e Infinito* (TI) e os seus escritos posteriores. Nos parágrafos finais de TI, o conceito hegeliano do Estado aparece como antítese do conceito levinasiano da comunidade ética pluralista. De fato, TI pode ser lido como uma inversão estendida da lógica política hegeliana em que a maneira de escapar do estado político totalizado é através da trindade familiar de fraternidade, filialidade e fecundidade. Mas, embora este vocabulário tenha sido largamente abandonado nas obras levinasianas após a crítica de Derrida sobre a impossibilidade de escapar à ontologia hegeliana, ele reaparece brevemente nesses últimos escritos sobre os direitos humanos. O objetivo do presente trabalho é desenvolver essa conexão entre os temas de TI e as obras posteriores de Levinas a fim de esclarecer o papel fundamental da fraternidade no seu conceito de direitos humanos universais.

Para compreender plenamente o que está em jogo nessa conexão entre os direitos humanos e o dever fraterno inesgotável, é necessário examinar como seu projeto de ética como primeira filosofia se relaciona com as realidades políticas do estado no seu conceito de “monoteísmo político”. Esse conceito, explorado extensamente nos comentários de Ri-

Richard A. Cohen¹, demonstra o equilíbrio delicado entre o ideal da ética e as necessidades da política nos escritos posteriores de Levinas. Embora não exista um regime político capaz de atingir a ética, os escritos de Levinas sobre o Sionismo parecem sugerir que Israel é o próprio destino político da ética levinasiana, como sugeriu Simon Critchley². Isso significa que o Sionismo é uma forma de crítica contra a tendência totalitária do estado estritamente político. Essa tendência aparece na situação em que o estado está isolado da perturbação da chamada da ética que interrompe a totalização. Como uma perturbação da totalidade política, o sionismo não pode ser entendido como uma encarnação da justiça, mas sim como uma busca por uma justiça inatingível. Sendo assim, Levinas tem uma relação complicada com a encarnação de Israel como um estado-nação existente, que ele explora através desse conceito de monoteísmo político no ensaio confessional “O Estado de César e o Estado de Davi”³. Através de uma compreensão dessa relação complexa entre o real e o ideal em seus escritos posteriores sobre o sionismo, podemos entender melhor o contexto de seu conceito de comunidade profética na conclusão de TI. É assim que podemos concluir que o destino político da ética levinasiana significa não somente o Sionismo do Israel como estado-nação, mas o monoteísmo político e a linguagem profética, esse destino necessariamente implica o que está além do estado no universalismo e os direitos humanos enraizados no dever fraterno.

II. O MONOTEÍSMO POLÍTICO

O cerne do artigo “O Estado de César e o Estado de Davi” é um dilema dos problemas políticos do estado do Israel no ano de 1971. A ética e a política não são consideradas como diametralmente opostas da mesma maneira que em seus escritos filosóficos, mas elas inevitavelmente entrarão em conflito. Levinas desenvolve os dois lados desse dilema, primeiramente como um “sim para o estado”, em seguida, para o “além do estado”. O dilema entre a ética e a política é resolvido e superado através

¹ COHEN, Richard A. “Political Monotheism’: Levinas on Politics, Ethics, and Religion”, 2003.

² CRITCHLEY, Simon. “Five Problems in Levinas’s View of Politics and the Sketch of a Solution to Them”, p. 41-56

³ *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, p. 177-186.

do que está “além do estado”, ou seja, a dimensão ética que ultrapasse os limites do estado totalizado. E ainda assim, nossas possibilidades “além do estado” não são atingíveis sem o estado existente que trata as necessidades humanas imediatas.

Mas Levinas é incisivamente ciente do conflito inevitável entre o absoluto da ética e do contingente de política. Ele observa: “O que é mais importante é a ideia de que não só a essência do Estado não contradiz a ordem absoluta, mas é chamado por ela... O divino investe a História e o Estado, em vez de acabar com eles. O fim da história mantém uma forma política.” (LEVINAS, 1994, p. 180) Este conceito do estado messiânico é o fruto da política que está sendo perturbado pela ética, ou melhor, fruto do conflito inevitável entre o absoluto e o contingente.

O problema com a política em TI é que ela se torna totalidade, uma justificação autossatisfatória que permanece fechada para a alteridade da ética. Mas aqui percebemos outro lado da política que Levinas desenvolveu em suas obras posteriores, que sofre a influência da ética. Aqui, ele descreve o estado como o caminho necessário para chegar ao que está “além do estado”. Isso não significa uma negação ou síntese dialética, mas o evento de ser posto em questão através da crítica. Tal como a posicionamento de Levinas contra a ontologia heideggeriana em TI, a política pode ser entendida como uma espécie de “espontaneidade egoísta” (LEVINAS, 1971, p. 33) que não é negada pela abertura à alteridade na ética, mas sua primazia ou prioridade é posta em dúvida.

O que Levinas parece fazer em “O Estado de César e do Estado de David” é demonstrar as limitações práticas do ideal religioso. As implicações práticas da vida política, as “necessidades da hora” imediatas, inevitavelmente, entram em conflito com a pureza da lei divina. Israel, enquanto desencarnada, manteve uma pureza que foi perdida quando o sionismo tornou-se realizado como um Estado político prático. O desafio para Israel, na perspectiva de Levinas em 1971, é evitar tanto a “opressão imperial” que marca o Estado de César, quanto a “eloquência fácil de uma moral descuidada” do Estado de David (LEVINAS, 1994, p. 183). O problema central, como para muitos outros autores no mundo pós-guerra, é que a chamada da responsabilidade aparece dentro do contexto das limitações da necessidade prática. O utopismo ou o sionismo (e parece correto usar esses termos como sinônimos para Levinas neste artigo) não é sim-

plesmente uma desculpa para ignorar as necessidades práticas ou consequências das ações. E ainda assim o reino dessas necessidades práticas, a lei, não pode ser isolado da chamada da exterioridade. Isso necessariamente termina na criação e manutenção do estado como uma totalidade autossuficiente, ou seja, um monismo legalista perverso.

No final da primeira seção, Levinas desenvolve a idéia da cidade no pensamento judaico como antecipando a filosofia política moderna. Para os romanos, a cidade serve como fiador dos direitos dos cidadãos de acordo de um espírito de solidariedade. Ele anota: “Qualquer que seja a sua forma, a cidade já garante os direitos dos seres humanos contra seus semelhantes, considerados de ainda estar no estado de natureza, homens como lobos para outros homens, como Hobbes pensava.” (LEVINAS, 1994, p. 183) Mas aqui ele está criticando a ideia hobbesiana de que os direitos (pelo menos direitos civis) são derivados de uma busca de autopreservação. A “fraternidade irreduzível” que descreve Israel é a própria fundamentação do conceito de direitos em um “dever fraterno”, mas no sentido utópico invés do sentido nacionalista.

O que está em jogo nessa questão da fundamentação dos direitos é o grau de afinidade entre Levinas e a política do liberalismo clássico. Sua crítica contra Hobbes parece distanciá-lo de qualquer noção de direitos naturais ou política contratualista. Mesmo assim, intérpretes recentes (Richard A. Cohen e Michael L. Morgan) defendem a ideia de que a visão política de Levinas é fundamentalmente o liberalismo clássico. A meu ver, parece claro que Levinas enraíza os direitos na “fraternidade irreduzível” que precede a condição da liberdade que é necessária para esse liberalismo clássico. Mas ainda podemos considerar a questão política do papel que o Estado tem na preservação desses direitos.

Depois de desenvolver a afinidade entre a idéia judaica da cidade e o Estado liberal, Levinas volta para o que está além do Estado. A ideia de fraternidade serve como fundamentação do Estado de David e a cidade messiânica que são baseadas numa ordem absoluta que é “uma ordem na qual um espírito está em relação com o Outro que traz ao espírito mais do que ele é capaz de sozinho” (LEVINAS, 1994, p. 179). Essa ordem absoluta do espírito comunitário, a “fraternidade irreduzível”, entra em conflito com o estado pratico das necessidades. Ele observa: “... o Estado de César, apesar de sua participação na pura essência do Estado, é também o lugar corrup-

ção *por excelência* e, talvez, o último refúgio da idolatria” (LEVINAS, 1994, p. 183). Esta divisão entre membros da sociedade fraterna, considerada em termos do estado-nação, inevitavelmente gera: “a hegemonia, a conquista imperialista, estado opressivo totalitário, ligado a um egoísmo realista. Incapaz de existir sem autoadoração, é a própria idolatria” (LEVINAS, 1994, p. 184). A resolução deste dilema proposto por Levinas é a possibilidade de “monoteísmo político.” No caso da jovem nação de Israel, Levinas indica que o monoteísmo político significa a dimensão da invenção política possível através do estado/além do estado. Ele sugere que esse monoteísmo político, o estado verdadeiramente messiânico, não é uma contradição em si, mas a própria culminação do sionismo. Ele pergunta:

Além da preocupação de garantir um refúgio para aqueles que são perseguidos, esta não é a tarefa principal? Existe, então, nenhuma alternativa entre o recurso aos métodos de César, a idolatria desdenhosa de escrúpulos, cujo modelo é fornecido pela “opressão imperial”, a *shi’bud malkuyot* (*sujeição política*), e a eloquência fácil de um moralismo descuidado, cegado por seus sonhos e palavras, e condenando os dispersos se reuniram para trás junto à destruição rápida e uma nova dispersão?” (LEVINAS, 1994, p. 187)

Esse tema do monoteísmo político, do estado e do além do estado, mostra bem a lógica que Levinas vai aplicar nos seus escritos sobre direitos humanos. Esses direitos são instituições além do estado, preservadas pelo estado, mas enraizadas na fraternidade universal e irreduzível de monoteísmo. O dever fraterno inesgotável tem que ser entendido como universalizado nas obras de Levinas, não somente como obrigação do Outro em proximidade, mas igualmente para o terceiro. Direitos humanos, os direitos do outro, mostram o escopo desse dever fraterno.

III. A COMUNIDADE FRATERNA UNIVERSAL E O MONOTEÍSMO

O conceito levinasiano de fraternidade universal se distingue fortemente de qualquer tipo de comunitarismo ou nacionalismo que pudesse ameaçar ou minar a universalização do parentesco humano (*parenté humaine*). Levinas afirma “que (o fato de que) todos os homens são irmãos não se explica por sua semelhança, nem por uma causa comum da qual eles seriam o efeito, como medalhas que se referem ao mesmo

gado que os atingiu.” Então, Levinas declara enfaticamente que a fraternidade humana é “radicalmente oposta à concepção de uma humanidade unida por semelhança” (LEVINAS, 1971, p. 235-6). É importante notar, porém, que Levinas não se opõe à ideia de uma raça humana universal ou à existência de qualquer comunalidade entre toda a humanidade. Mas, essa comunalidade não pode ser enraizada na semelhança dos membros de uma comunidade como no espírito do nacionalismo ou tribalismo. A universalidade humana que Levinas tentou desenvolver tem suas raízes na solidariedade fraterna dentro da alteridade constitutiva da comunidade pluralista. O papel da linguagem profética é central na forma como Levinas tenta superar esta dificuldade.

Esta transição da ética à política significa, em TI, a presença do terceiro no encontro com o Outro, não na maneira duma progressão cronológica, mas uma presença concomitante de dois aspectos da exterioridade que constituem a experiência ética. Esta duplicação do discurso que Levinas descreve como a palavra profética, em resposta à epifania da face do Outro, refere-se exatamente à universalidade do terceiro. Os discursos da ética e da política, quando isolados no Estado de David ou Estado de César, não conseguem atingir seu objetivo final de cultivar a fundamentação de uma comunidade pluralista universal. Isto requer um tipo de oscilação constante, na obra de Levinas, entre os dois temas do discurso duplo da ética e da política. Ao afirmar que a palavra profética responde à epifania da face, Levinas necessariamente liga os dois lados da oscilação através dos quais o seu conceito de comunidade deve ser entendido. Esta dupla estrutura da comunidade corresponde à duplicidade do discurso em que coincidem política e ética na comunalidade da diferença absoluta. O discurso duplicado é a presença dos dois lados da relação, que na política deve ser entendida em termos da simetria e da igualdade, e na ética em termos da assimetria e da obrigação. Levinas descreve esta posição dialeticamente desafiadora em termos de uma fraternidade humana que “implica individualidades cujo estatuto lógico não se reduz ao estatuto de diferenças últimas num gênero... Implica, por outro lado, a comunidade do pai, como se a comunidade do gênero não aproximasse suficientemente” (LEVINAS, 1971, p. 236). Longe do sentido de objetivos comuns entre os revolucionários nacionalistas da França do século 18, a fraternidade é para Levinas, literalmente, o parentesco divino e universal significado pelo monoteísmo. Em relação às ques-

tões do monoteísmo, pode-se afirmar que há uma tendência em afirmar ele quer elevar a dimensão religiosa acima da filosófica. O monoteísmo ou a própria ideia de religião, com suas implicações na sociedade contemporânea, criam uma tendência de perceber esses conceitos em termos de santidade. No entanto, é fundamental chamar atenção para um componente crucial na presente leitura de Levinas que é o sentido secular aplicado pelo autor a esses conceitos. A ética, na abordagem levinasiana, embora possa ser desenvolvida como parte de um vocabulário religioso, ocupa um lugar claramente secular no seu texto. É essa secularidade que funciona dentro dos conceitos de fraternidade universal e de parentesco divino do monoteísmo. Como filósofo da tradição fenomenológica, Levinas trabalha com os conceitos de religião, ética e monoteísmo em termos da experiência humana, que é fundamentalmente secular. É por esse motivo que Levinas pode chamar seu projeto de ética como a “... secularização do sagrado” (LEVINAS, 2000, p. 163).

É, portanto, através da religião, e particularmente pelo monoteísmo, que Levinas percebe a universalidade de todos os membros da sociedade fraterna. Essa fundamentação religiosa destaca outra diferença radical entre seu projeto e o liberalismo secular ocidental. No entanto, esses conceitos de Deus e de monoteísmo não se referem ao Deus da ontologia.⁴ Levinas frequentemente refere-se ao conceito de Deus em Descartes como uma ideia de infinito na Terceira Meditação. Esta ideia de infinito transcende o conceito de uma entidade ontológica tematizável de conceitos ontoteológicos de Deus. Em uma das seções mais desafiadoras de TI (Seção 1, B6 “Le métaphysique et l’humain”) Levinas trata da impossibilidade de conhecer a Deus e de como isso está relacionado à experiência ética do Outro. Essa impossibilidade de conhecimento não é uma negação da existência de Deus ou da plausibilidade da religião, mas significa que a revelação de Deus acontece na relação ética e não através da compreensão epistemológica. É na epifania da face do Outro que “A dimensão do divino se revela.” Os laços sociais da sociedade fraterna devem ser entendidos em relação a esse conceito do divino no qual “Deus eleva-se à sua presença suprema e última como correlativo à justiça rendida aos homens.” Esta leitura subordina concepções metafísicas de Deus ao momento ético da relação social entre os homens. Qualquer “conhecimento” de Deus é fun-

⁴ Ver BERGO, 1999 p53-4f e CRITCHLEY, 1999, p. 228.

damentalmente inseparável da relação ética com o Outro, que serve como “... o próprio lugar da verdade metafísica é indispensável à minha relação com Deus” (LEVINAS, 1971, p. 77). A palavra profética, que responde à epifania da face e que estabelece a comunalidade dos membros da comunidade através de um parentesco divino compartilhado, refere-se a essa presença suprema e final.

Este conceito de Deus, e o que Levinas quer descrever com a palavra “monoteísmo”, não podem ser interpretados simplesmente em termos de adoração a uma divindade antropomorfizada, já que Deus para Levinas não pode ser concebido como um outro ser. Levinas desenvolve esse conceito de Deus não-antropomorfizado da seguinte forma:

Deus não é simplesmente o “primeiro outro”, ou o “outro *por excelência*”, ou o “absolutamente outro”, mas o outro do outro, outro de outro modo, e o outro com uma alteridade anterior à alteridade do outro, anterior à obrigação ética de forma diferente para cada vizinho, transcendente à ponto de ausentar-se, a ponto de poder confundir-se com a agitação do que *existe* (il y a). (LEVINAS, 1998, p. 69)

A rejeição dos conceitos ontoteológicos de Deus gera um conflito entre Levinas e a tradição filosófica da ontologia, mas também com as formas de entender teologia no sentido ontológico como teologia da existência ou inexistência de seres. Calvin Schrag oferece uma interpretação dessa passagem no seu livro, inspirado por Levinas e Jean-Luc Marion, *God as Otherwise than Being*:

Deus como verbo, ao invés de substantivo, desloca a atenção da interpretação da Divindade como um ser, mesmo se concebida como uma entidade sobrenatural. Deus como verbo é realmente *hyperousios*, e na verdade num sentido bastante robusto (SCHRAG, 2002, p. 65).

A ideia do infinito, que Descartes descreve na Terceira Meditação, significa a tentativa de descrever essa exterioridade do *hyperousios* que Levinas vai chamar *illéité*. Esta resiste a qualquer redução ao ser, e através desta resistência, aniquila absolutamente minhas expectativas sobre a experiência da alteridade. Deus é, literalmente, a experiência da inter-humanidade encarnada na relação ética e na linguagem. O profeta que enuncia a palavra profética na pregação ou na exortação não está pregan-

do sobre Deus, mas anunciando a responsabilidade da ética da relação face-a-face.

Apesar de descrever a estrutura da linguagem profética como fonte de solidariedade e dos laços comunitários dentro de um grupo que compõe a comunidade fraterna pluralista, como no caso do conteúdo do encontro ético, Levinas não desenvolve uma explicação do conteúdo da palavra profética. Essa ausência de desenvolvimento do conteúdo deixa o conceito um tanto vago e difícil de entender e aplicar na esfera política. Será que isso implica algo como o chamado de Marx, “Trabalhadores do mundo, uni-vos!”? Isso pode não ser necessariamente um apelo universal de um profeta, uma vez que visa unir um grupo para opor-se a outro grupo. Talvez isso poderia implicar algo como o conceito de “comunicação não violenta”, como desenvolvida por Marshall Rosenberg. No entanto, o que poderia impedir uma perspectiva marxista da violência necessária à revolução? Por outro lado, Levinas claramente visa uma espécie de paz, mas seus escritos sobre violência legítima parecem nos impedir de lê-lo como um pacifista no sentido prático.⁵ A tentativa de ler Levinas desta forma significaria a priorização da política sobre a ética, o que Levinas jamais aceitaria. Por essa razão, ao invés de tentar animar esse conceito de linguagem profética como conteúdo político, devemos lembrar que a palavra profética sempre refere-se à epifania da face do Outro. Pensar a política como filosofia primeira, talvez no sentido de Leo Strauss,⁶ seria ignorar o impulso do projeto de Levinas que visa estabelecer a prioridade filosófica da ética. As abordagens políticas de Marx ou Rosenberg, juntamente com qualquer outra formulação de políticas liberais ou conservadores, não podem usurpar o papel da palavra profética, porque isso seria a negação da afirmação de Levinas na qual a palavra profética é sempre uma resposta da epifania da face. O significado da palavra profética em Levinas deve então ser entendido como um chamado à responsabilidade

⁵ Para citar um exemplo entre muitos: “... não se pode dizer que não há violência legítima”. LEVINAS, 1998, p. 106.

⁶ Numa investigação recente, Leora Batnitsky aponta essa relação entre Strauss e Levinas: “This question (what constitutes a good society), Strauss claims, is the question of politics and this is the question that constitutes the very possibility of philosophical reflection. Strauss’s claim about politics as first philosophy follows in part from his engagement with Rosenzweig. The Philosophical possibility of revelation is the moral guard against the fundamental amorality of philosophy, for Strauss”. BATNITSKY, 2006, p. 66-7.

ética, embora ele raramente desenvolva essa ideia nos exemplos práticos em termos mais claro do que “depois de você.”

Na leitura de Derrida sobre a política levinasiana, é exatamente este oferecimento de hospitalidade que deve ser universalizado a fim conceber como podemos decretar a ética levinasiana no mundo prático. O segundo ensaio de *Adieu*, “Le mot d’accueil”, originalmente intitulado “Visage et Sinai”, escrito depois de um ano da reflexão sobre a morte de Levinas, tem como objetivo desenvolver exatamente essa prática no discurso duplicado de hospitalidade. A hospitalidade refere-se aos dois momentos da face do Outro no encontro ético e na política das realidades práticas e da significância profética do Sinai. De acordo com essa leitura de Derrida, TI significa “... um imenso tratado de hospitalidade” (DERRIDA, 1997, p. 49), onde o conteúdo que Levinas deixou inexplorado sobre a palavra profética refere-se exatamente ao oferecimento de hospitalidade. O original “depois de você” significa, portanto, o anúncio da palavra profética pois comunica a responsabilidade fraterna ao Outro, na não-indiferença fundamental em que a fraternidade está enraizada. A duplicação do discurso que evoca simultaneamente a ética e a política indica que a palavra profética anuncia não somente obrigações éticas da face, mas ao mesmo tempo, obrigações políticas do Sinai.

Em um dos poucos momentos em TI no qual Levinas expõe diretamente o que é “política”, ela é mencionada como algo para além de uma política de guerra. Assim, a política “... tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade; assegura a felicidade.” No entanto, a política é apenas uma parte da dupla estrutura da sociedade, em que o aspecto ético ou religioso “É o excedente possível numa sociedade de iguais, o de gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade.” (LEVINAS, 1971, p. 58) Esta fundamentação da igualdade na relação ética é uma noção incrivelmente complexa para Levinas, dado que a relação ética significa desigualdade radical e assimetria. A assimetria, ou altura, é uma expressão da alteridade infinita do Outro, que não pode ser tematizado ou reduzido à uma forma facilmente compreensível, como no *das Man* em Heidegger. A universalidade do *das Man* implica que o egoísta Dasein foi subsumido pelo cotidiano e pelo anonimato. (HEIDEGGER, 1962, p. 126-7) Nada poderia estar mais distante do conceito do terceiro em Levinas. Para Levinas, o terceiro significa a ‘universabilidade’ da res-

ponsabilidade do eu para com o Outro. Para Levinas, a esfera política é o reino do terceiro, o que quer dizer exatamente o reino da consciência da ‘universabilidade’ da minha própria responsabilidade.

Assim, podemos afirmar que, politicamente, a fraternidade na comunidade pluralista significa uma responsabilidade universal para com o terceiro. Isso não significa afirmar que ela é a universalização da responsabilidade em um sentido anônimo ou impessoal, ou a responsabilidade para com o Outro pode ser subsumida por leis políticas formais ou normas sociais informais, e sim um reconhecimento do comando universal que está sempre presente na epifania da face do Outro. Este é a “ordem que ordena que mande” (LEVINAS, 1971, p. 234), que vai além da chamada imediata de responsabilidade da face do Outro e implica responsabilidade na esfera política através da presença do terceiro. A palavra profética descreve o cultivo dessa responsabilidade universalizável, que Derrida desenvolve em termos de hospitalidade. Então, a política significa a resposta à demanda ética que anuncia a universabilidade da minha própria responsabilidade para além da experiência imediata do encontro face-a-face. A universabilidade da responsabilidade como resposta a um comando fornece a fundamentação para a comunidade pluralista que é fundamentalmente heterônoma. Isso se opõe à ideia da política fundada na autonomia kantiana ou no autointeresse racional do contratualismo.

IV. CONCLUSÃO

Quero voltar para a citação que começou o presente artigo: “A manifestação original como direitos da outra pessoa e como dever para com um eu, como meu dever fraterno – isso é a fenomenologia dos direitos do homem.” Esse conceito chave, meu dever fraterno, tem que ser entendida como uma obrigação universal inesgotável, mas no mesmo momento uma obrigação que tem consequências concretas. Com um pé no Estado de David e um pé no Estado de César, podemos visualizar o monoteísmo político no cerne dos direitos humanos, que são encarnados dentro do estado, mas também além do estado.

A abordagem de Levinas, que eu tentei mostrar aqui, visa preservar a dimensão messiânica do Estado de David, não como anulação do Estado de César, mas como um limite do seu escopo e poder. Direitos humanos

servem exatamente para fazer isso, como além do estado servindo como crítica contra a tendência do estado a tornar-se totalizado na sua espontaneidade egoísta. Embora na leitura de Critchley o Sionismo signifique o destino político da ética levinasiana, parece claro que a encarnação política desse destino nunca pode ser entendida em termos do nacionalismo, mas deve ser universal no sentido dos direitos humanos. O elemento utópico desses direitos, derivado na justiça além do estado, implica uma luta para um objetivo inatingível. Mas o utopismo aqui significa um utopismo ativo e engajado que sempre perturba e crítica o estado contra suas tendências totalizantes.

REFERÊNCIAS

BATNITSKY, Leora. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BERGO, Bettina. *Levinas Between Ethics and Politics: For the Beauty that Adorns the Earth*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1999.

COHEN, Richard A. "Political Monotheism': Levinas on Politics, Ethics, and Religion" in *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. Eds Chan-Fai Cheung, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Irbarne, and Hans Rainer Sepp. Organization of Phenomenological Organizations, 2003.

CRITCHLEY, Simon. "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them" in *Radicalizing Levinas*. Eds. Peter Atterton and Matthew Calarco. SUNY Press, Albany, 2010. P. 41-56

CRITCHLEY, Simon. *Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. 2nd Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions Galilée, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trans John Macquarrie and Edward Robinson. London: Harper Collins, 1962.

LEVINAS, Emmanuel. "The State of Caesar and the State of David" in *Beyond the*

Verse: Talmudic Readings and Lectures. Trans. Gary D. Mole. Indiana University Press, Bloomington, 1994. P. 177-186.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other.* Trans Michael B. Smith and Barbara Harshav, Columbia University Press, New York, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *Of God Who Comes to Mind.* Trans. Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *Outside the Subject.* Trans Michael B. Smith. London: Continuum Press, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai sur L'extériorité.* Dordrecht: Kluwer Academic, 1971.

MORGAN, Michael L. *Levinas's Ethical Politics.* Indiana University Press, Bloomington, 2016.

SCHRAG, Calvin O.. *God as Otherwise than Being: Towards a Semantics of the Gift.* Evanston, Evanston: Northwestern University Press, 2002.

Emmanuel Levinas e a fenomenologia: da consciência intencional à ética da alteridade

Adriano André Maslowski
(UFSM)

1. INTRODUÇÃO

O escopo da presente reflexão tem por objetivo apresentar a ética da alteridade partindo de alguns elementos da fenomenologia na óptica de Emmanuel Levinas. Contudo, a pesquisa expressa a crítica levinasiana ao método fenomenológico de Husserl, sobretudo, buscando mostrar como Levinas leva a fenomenologia para além da consciência intencional, quando a propõe pelo viés da ética da alteridade.

A problemática da pesquisa acentua-se em verificar por que diante da ética da alteridade não se pode objetivar o outro? E ainda, como Levinas irá propor uma saída para pensar o outro como alteridade? A hipótese desta pesquisa busca sustentar que Levinas traçou um caminho filosófico e fenomenológico para além da proposta de Husserl, ao propor o rosto como contramovimento à intencionalidade.

Portando, esta reflexão apresenta, de modo sintético, elementos fenomenológicos que estariam para além da fenomenologia de Husserl, ou seja, subsídios que Levinas oferece para uma evasão do ser como determinante na construção da ética da alteridade. Para Levinas, “a alteridade mostra-se no rosto, [...] abre uma dimensão de altura e de infinição impossível de englobamento” (FABRI, 1997, p. 83), pois se manifesta na relação sensível para com o rosto, não se enquadrando em uma categoria objetiva e representativa da consciência intencional.

2. DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL À ÉTICA DA ALTERIDADE

A proposta filosófica de Emmanuel Levinas¹ acentuada por grande apreço à fenomenologia de Husserl vai tomando seu caminho próprio

¹ Vários elementos históricos de Emmanuel Levinas descritos neste artigo provêm das obras: COSTA, Márcio Luís, *Levinas: uma introdução* e SEBBAH, François-David, *Levinas*.

quando o filósofo lituano busca propor a ética como fundamento de toda a existência humana. Levinas, ao longo da elaboração de seu pensamento e de suas obras pretendeu colocar em questão um pensamento voltado ao eu teórico, transcendental e absoluto, o qual gera respectivas consciências totalizantes. Para o autor, a totalidade ocultou a alteridade do outro, levando o outro à sua destruição. Nesse sentido, diferente do pensamento da modernidade, Levinas procura dar conta da complexidade do homem e do outro homem colocando em diálogo a ética da alteridade.

A alteridade não se apresenta de modo pensado, via dedução, onde o outro estaria sujeito a uma consciência de si, mas se trata de um movimento voltado à evasão de uma subjetividade autocentrada de modo gnosiológico e egoísta. O que Levinas quer propor é uma nova noção de subjetividade da qual, fenomenologicamente, transcenda a categoria da consciência intencional². Essa via fenomenológica para nosso autor será possível pelo rosto.

Nesse sentido, o autor propõe uma filosofia que não esteja aprisionada às amarras do pensamento objetivo, ou então, representativo. Ou seja, Levinas observa que o rosto abre a possibilidade ética como transbordamento da consciência³. Assim, “a Ideia de Infinito, colocada em mim, a partir do encontro com a alteridade – relação ética – provoca uma espécie de transbordamento da consciência” (FABRI, 1997, p. 83).

Nota-se que o pensamento fenomenológico de Levinas quer libertar o indivíduo do horizonte do ego transcendental orientando o mesmo sujeito em relação com a alteridade, uma vez que, a alteridade foi posta diante de uma lógica do ser e do aparecer dadas pela representação consciente, sendo o outro um mero produto da consciência. Esta proposta fenomenológica busca situar uma nova compreensão de subjetividade, na qual se desemboca um novo humanismo.

² Para Husserl, a consciência é essencialmente intencionalidade. Isto é “toda consciência não é somente consciência, mas consciência de alguma coisa, tendo relação com o objeto. O Objeto é nada em si, mas deve o que é à sua relação com a consciência. Ser é aparecer na vida intencional do espírito. Essa vida vai desdobrar a objetividade em todas as suas tonalidades. Toda percepção é percepção do objeto percebido, todo desejo é desejo do objeto desejado, etc. As várias intencionalidades da vida consciente são maneiras diferentes nas quais nos é dada e revelada a objetividade” (BUCKS, 1997, p. 66).

³ “Existe aqui uma possibilidade husserliana que se pode desenvolver para além do que o próprio Husserl disse sobre o problema ético e sobre a relação com outrem que nele permanece representativa [...]. A relação com outrem pode investigar-se como intencionalidade irreduzível, ainda que se tenha de acabar por ver nisso a ruptura da intencionalidade” (LEVINAS, 2010, p. 20).

Levinas observa na fenomenologia uma possibilidade de abrir-se para um novo e diferente caminho, do qual para ele, a filosofia tradicional não refletiu, uma vez que, sempre partiu da presença do ser ou do conhecer. Desse modo, propõe uma análise à intencionalidade⁴ e, por via desta verificação, irá propor uma passagem à ética, ou seja, para uma fenomenologia do rosto buscando apresentar a alteridade como elemento fundamental da ética.

O horizonte implicado na intencionalidade não é, pois, o contexto ainda vagamente pensado do objeto, mas a situação do sujeito. Esta potencialidade essencial da intenção anuncia um sujeito em situação ou, como dirá Heidegger, no mundo. A presença junto das coisas, que a intencionalidade exprime, é uma transcendência que já tem como que uma história no mundo em que acaba de entrar. (LEVINAS, 1997, p. 160).

Levinas visualiza na análise da consciência intencional uma possível abertura necessária para reconsiderar o Outro na sua alteridade. O outro não pode se tornar o mesmo, pois se apresenta no rosto, de modo sensível não sendo passível de representação. Levinas aqui está propondo uma atenção especial à vivência, experiência dada no face a face.

A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que exprime manifestação, por isso mesmo privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma. A forma que trai incessantemente a sua manifestação – congelando-se em forma plástica, porque adequada ao Mesmo, aliena a exterioridade do Outro. O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso (LEVINAS, 2013, p. 54).

Para Levinas a fenomenologia se apresenta como uma abertura ao rosto do outro. Este movimento é possível via reabilitação do sensível em relação com a exterioridade. “O sensível desempenha um papel importante em fenomenologia e a intencionalidade reabilita o sensível” (LEVINAS,

⁴ Para Levinas: “a intencionalidade é para Husserl um verdadeiro ato de transcendência e o protótipo mesmo de toda transcendência” (LEVINAS, 2004, p. 68).

2013, p. 153). A filosofia levinasiana busca um modo de pensar alternativo no qual o fenômeno da relação com o outro ultrapassa toda compreensão, sendo este movimento eminentemente ético. Esta proposta imprime uma nova visada como uma via de evasão, sendo uma saída de si o caminho que possibilita uma relação com a alteridade.

A alteridade só é possível a partir de mim” [...] A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refratário à categoria. Em vez de constituir com ele, como com um objeto, um total, *o pensamento consiste em falar*. Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade (LEVINAS, 2013, p. 27).

Levinas busca desconstruir a representação propondo a reabilitação do sensível, o qual proporcionará a ética da alteridade. A radicalização fenomenológica de Levinas reabilitará a sensibilidade⁵, por via da relação, não sendo mais esta passível de uma representação. Comumente, o outro para Levinas não pode ser representado, mas deve expressar-se mediante a experiência a sua epifania que advém do rosto.

A sensibilidade não é, pois, um simples conteúdo amorfo, um facto, no sentido da psicologia empirista. Ela é “intencionalidade”, uma vez que situa e se situa, não em relação aos objetos, mas em relação a si. Ela é o ponto zero da situação, a origem do próprio facto de se situar. As relações pré-predicativas ou vividas cumprem-se

⁵ “Levinas radicaliza esta distinção de Husserl, não só distinguindo a sensação da percepção, como também fazendo a *epoché* da percepção do objeto e liberando a experiência vivida do sensível em estado puro, suspendendo o carácter da matéria da percepção (sensível como qualidade do objeto). Por esta via, centra-se no movimento da sensação fora da percepção do objeto. É justamente por este motivo que realça o viver (*vivre*) como aspecto dinâmico e transitivo da sensação do sensível, permitindo uma diferenciação aferida à qualidade do objeto tributário da percepção. Existe por este processo de análise uma “consciência” que não é objetivante. Ela é, antes de mais, o oposto da consciência objetivante. A consciência que objectiva o objeto é ao mesmo tempo a consciência não objectivante do si (*soi*). Esta dimensão não objectivante revela-se apenas numa espécie de redução fenomenológica. Aliás, é importante frisar que o objeto desta consciência não objectivante é o si (*soi*). Não existe uma dualidade entre sujeito e objeto. Ora, acontece que esta estrutura é, contudo, mais complexa. A sensação não tem objeto, mas ela designa o si (*soi*) sem o tematizar, ela representa a nascença do si (*soi*) em si mesmo” (LÉÃO, 2007, p. 55-56).

como atitudes iniciais tomadas a partir desse ponto zero. O sensível é a modificação da *urimpression*, a qual é por excelência, o aqui e o agora. É difícil não ver nesta descrição da sensibilidade o sensível vivido ao nível do corpo próprio, cuja circunstância fundamental reside no facto de se manter – isto é, de se manter a si mesmo como o corpo que se mantém sobre as pernas. (LEVINAS, 1997, p. 145).

A respeito desse aspecto, Levinas chama a atenção para este primeiro ponto, o sentido do sensível, sustenta que esse já possui um primeiro significado. Isso denota que a própria intencionalidade indica doação. A sensibilidade se situa mediante a subjetividade do conteúdo da consciência. O sujeito sempre está diante de horizontes e possibilidades, sendo possível perceber o sentido da relação e, por meio da sensibilidade que se dá a compreensão desses sentidos.

Levinas está seguro em seu pensamento filosófico de que Husserl e Heidegger não levaram a fenomenologia a uma radicalização. Portanto, não levaram a intencionalidade para além da sua compreensão gnosiológica. Já Levinas vê por meio de um movimento anterior que a sensibilidade possui uma intencionalidade própria sendo ela fruição. A radicalização ao método fenomenológico proposto por Levinas fará com que ele expresse uma presença anterior à consciência transcendental.

A sensibilidade será uma marca deste construto filosófico, sendo recuo em direção ao ponto de partida de acolhimento e vivência. Pela sensibilidade Levinas mostra que o eu egológico possui vias que permitem situar e agir no mundo e também consigo próprio. Aqui o autor está pontuando para a fenomenologia, o acolhimento das sensações e da subjetividade encarnada, o que irá configurar em seu pensamento o além da intencionalidade husserliana. Comumente, pode-se perceber que Levinas está sugerindo um novo tipo de consciência, a saber: uma consciência não intencional.

Para Levinas é na presença do outro em sua exterioridade que se dá a alteridade. O sujeito apresenta-se de modo sensível sendo abertura para a epifania do outro. Nesse sentido, a sensibilidade se estabelece de modo encarnado. “O ser encarnado, por sua vez, guarda uma proximidade em relação ao sujeito transcendental. Graças à fenomenologia, o sujeito não pode ser pensado independentemente de sua condição carnal, sensível, relacionante” (FABRI, 2007, p. 105). Por isso, a intencionalidade neste sentido é ética, pois é uma intencionalidade passiva.

Esses elementos implicam na vivência da fruição, onde na relação face a face fundamenta-se a subjetividade, sendo afecção. “A fruição, na relação com o alimento que é o *outro* da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade. A vida é afectividade e sentimento. Viver é fruir da vida. Despertar da vida só tem sentido porque a vida é, originalmente, felicidade” (LEVINAS, 2013, p. 105). Para Levinas é nesta relação face a face que se fundamenta a ética da alteridade.

Percebe-se que “a intencionalidade da fruição pode descrever-se por oposição à intencionalidade da representação” (LEVINAS, 2013, p. 119). Assim sendo, para Levinas a subjetividade tem sua origem na fruição, ela é ato primeiro em relação ao ser. A ética advém da exterioridade do rosto, é no encontro com o outro, na relação de proximidade que se desenvolve a afecção e a linguagem. Assim, a consciência antes de ser ela é afetada pela presença do outro.

A alteridade apresenta-se mediante a exterioridade e transcendência de outrem. Isso implica em um contramovimento à intencionalidade. Ou seja, a alteridade apresenta-se mediante a não-intencionalidade⁶. Este caminho não intencional se dá mediante a relação face a face com o rosto.

Levinas coloca em questionamento um elemento que teria ficado fora da fenomenologia de seus mestres, a saber: a existência de uma má consciência, ou então, de uma consciência não intencional. Essa, manifesta-se de modo passivo, não-reflexivo, mas advém da exterioridade e da epifania do rosto dadas na experiência do face a face.

A epifania do rosto, como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão de rosto (LEVINAS, 2013, pp. 190-191).

A consciência não-intencional é uma consciência afetada por intencionalidades inversas às categorias transcendentais. O sentido da consciência não-intencional advém da afecção de outrem. Nesse sentido, a relação

⁶ “Não intencional a ser distinguida da percepção interior na qual estaria apta a converter-se. Esta consciência refletida, *toma por objetos* o eu, seus estados, seus atos mentais. Consciência refletida em que a consciência dirigida sobre o mundo busca segurança contra a inevitável ingenuidade de sua retidão intencional, esquecida do vivido indireto do não intencional e de seus horizontes, esquecida do que a acompanha (LEVINAS, 2010, p. 154).

face a face desordena a consciência intuitiva. A alteridade assim, advém da epifania do rosto, sendo possível a partir de um movimento anterior a tematização. Este rosto não é passível de representação de modo plástico e estático. O rosto é fundamental para a fenomenologia levinasiana, sendo este autoexpressão do Outro na sua alteridade intangível. Neste sentido,

o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa (LEVINAS, 2013, p. 38).

O rosto não se apresenta como fenômeno. O outro advindo pelo rosto em sua manifestação, surpreende ao se fazer presença⁷, uma vez que, manifesta-se de modo não-intencional. O rosto se apresenta provocando uma resposta, sendo um enigma do qual para Levinas será de uma responsabilidade ética. Para Levinas (2010, p. 177), “responsabilidade que não é a privação do saber da compreensão e da captação, mas a excelência da proximidade ética na sua socialidade, no ser amor sem concupiscência”.

Partindo do rosto, Levinas chama a atenção para este movimento não-intencional no qual ele irá estabelecer a ética para com a alteridade. Aqui o filósofo nos convida a refletir sobre a categoria de existência, ou seja, mostra que na relação com o outro, a alteridade transcende a consciência intencional. Levinas chama a atenção para esta relação dizendo que a realidade manifestada na relação transcende as dimensões do ser. Na relação com o outro germina a ética sendo esta permeada pela sensibilidade. Nesse sentido, o rosto apresenta-se como um primeiro discurso, sendo este uma interpelação para além da aparência e antes da representação emergindo a ética da alteridade como um movimento que está para além da consciência intencional.

⁷ “A presença se faz agora. A lição mais abstrata pode dispensar-se de todo trato manual das coisas do “mundo da vida”, da famosa *Lebenswelt*. O ser que aparece ao eu do conhecimento não somente o instrui, mas, *ipso jacto*, se lhe dá. Já a percepção capta; e o *Begriff* conserva esta significação de domínio. O “dar-se” – sejam quais forem os esforços que a distância “da taça aos lábios” exige – está ao nível do pensamento pensante, promete-lhe, através de sua “transcendência”, posse, gozo, satisfação. Como se o pensamento pensasse à sua medida pelo fato de poder – pensamento encarnado – alcançar o que ele pensa (LEVINAS, 2010, p. 152)”.

Portanto, a consciência não intencional precede toda a intencionalidade. A fenomenologia para Levinas seria um novo modo de ver a intencionalidade. Ou seja, considerar que as vivências realizadas pela consciência são, primariamente, de tipo representativo. Mas, estas também englobam fenômenos que se manifestam além da realidade concreta, o que ele irá tematizar por não intencional. A fenomenologia, para Levinas seria uma constante busca pelo sentido da subjetividade humana.

3. CONCLUSÃO

A proposta filosófica de Levinas da ética da alteridade apresenta-se por meio do movimento fenomenológico levado a uma radicalização, ou seja, o rosto é proposto como movimento contraintencional. Levinas visualiza na relação face a face, a possibilidade de uma fenomenologia não intencional, mas da proximidade que se dá de modo sensível expressando a ética da alteridade.

Levinas propõe uma significação entre o pensamento do ser e o ser pensado, sendo esta significação dada pela proximidade na relação face a face. O rosto do outro não pode ser reduzido a uma imagem plástica, pois ele se apresenta em sua epifania. Esta proximidade para com o outro não pode ser enquadrada em conceitos teóricos, pois ela é sensibilidade.

A partir de um novo olhar sobre o método fenomenológico, Levinas mostra que alteridade não está representada na consciência intuitiva, mas ela é passividade, consciência má porque seu fundamento vem da sensibilidade para com o outro. Assim, a subjetividade tem sua origem na fruição, ela é ato primeiro em relação ao ser. Nesse sentido, a ética advém da exterioridade do rosto. Destarte, é no encontro com o outro, na relação de proximidade que se desenvolve a afecção e a linguagem. Para Levinas, a consciência antes de ser ela é afetada pela presença do outro.

Portanto, a proposta desta reflexão apresenta a ética da alteridade sob uma óptica da fenomenologia levinasiana. Nesse sentido, o autor propõe um filosofar que coloca em questionamento os sujeitos que se encontram mutilados por um pensamento totalizador. Assim sendo, a pesquisa mostra a importância do pensamento de Emmanuel Levinas ao propor a evasão do ser, a partir de um novo modo de entendermos a fenomenologia, sendo este novo olhar dado na proposta levinasiana de apresentar a ética da alteridade, a partir do rosto como movimento contraintencional.

REFERÊNCIAS

- COSTA, Márcio Luis, *Levinas: uma introdução*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- BUCKS, René. *A Bíblia e a ética: a relação entre filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 1997.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. *Fenomenologia e cultura : Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- LEÃO, Júlia Maria Pinto de. *Levinas e a Fenomenologia: o rosto como facticidade de outrem*. Ed. Campo das letras, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2013.
- _____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- _____. *Entre nós: ensaios sobre alteridade*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- _____. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.
- SEBBAH, François-David. *Levinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

A hora das nações: ensaio sobre a ideia de um direito universal de hospitalidade a partir de Emmanuel Levinas

Felipe Rodolfo de Carvalho
(USP)

1. INTRODUÇÃO

Uma filosofia de *saltos*. Talvez isto exprima bem o modo pelo qual a filosofia de Emmanuel Levinas lida com a sempre difícil, mas necessária, relação entre ética e política, entre ética e direito. Há, de fato, um *abismo* que separa a dimensão ética da dimensão jurídico-política, embora ambas já se encontrem ali, religiosamente atadas – numa relação que preserva a separação dos termos –, no seio de um mesmo evento extraordinário, que é o do encontro com o rosto do Outro. Superar um tal abismo, a fim de aproximar dimensões tão distantes, mas também tão próximas, num hiato aparentemente intransponível, parece exigir, realmente, uma “metodologia” filosófica que atua sempre na forma de sobrelanços, de ênfases, de saltos que se dão sempre a partir de um lance preliminar, anárquico ou pré-originário, que é preciso paradoxalmente ultrapassar, sem, contudo, nunca perder de vista a sua condição de referência inultrapassável¹.

Não ignorando a advertência de Jacques Derrida quanto ao perigo da utilização de uma “pedagogia grosseira de uma sequência de etapas ou de argumentos”², o que este ensaio pretende é sublinhar, em meio às sucessivas sequências de saltos levinasianos, a realização de um salto particular. Os estudos recentes em torno do pensamento de Emmanuel Levinas têm acentuado a existência de uma concepção do político e do jurídico que não é apenas *crítica*, mas, antes de tudo, *propositiva*: Emmanuel Levinas propõe uma noção de justiça que se manifesta política e juridicamente a partir do terceiro desde sempre presente na situação

¹ Sobre o método levinasiano, cf. LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*, p. 125-128 e ROLLAND, Jacques. *Surenchère de l'éthique*, p. 9-63.

² DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 126.

ética do encontro com o rosto do Outro. A passagem da *ética à justiça* se dá, aqui, na forma de um salto: saltar o evento ético por excelência é detectar já nele algo que dele emana de maneira não dedutiva ou indutiva, mas por sublimação. A justiça se insinua no interior da ética, mas é preciso, de algum modo, investir em sua direção: identificar no tempo anacrônico da ética um momento específico que Emmanuel Levinas denomina de *hora da justiça*³. Se este salto, que estabelece um vínculo inexorável entre ética e justiça, é decisivo no pensamento do filósofo, justificando a necessidade de leis, de instituições e de saberes, o que se trata de sugerir é que talvez ele não esgote toda a sua investigação sobre as dimensões do político e do jurídico. Talvez seja necessário ir além. Um segundo salto porventura se verifique no interior desta hora da justiça. Talvez a hora da justiça comporte um segundo momento, demande uma segunda ênfase, eleve-se em direção à *hora das nações*⁴.

Evidentemente, o texto de Emmanuel Levinas não coloca a questão literalmente nos termos precedentes. Se é certo, porém, que interpretar um texto não é falar *do* texto, mas deixar o próprio texto falar, ainda que isto requeira do intérprete, sempre único e singular, emprestar sua voz própria, personalíssima, para que uma voz outra, uma sonoridade nova, se manifeste numa ressonância que rasga as camadas imediatas de sentido do Dito, é preciso, pois, interrogar o texto levinasiano para quem sabe dele extrair este salto apenas insinuado em sua escritura⁵.

A questão, portanto, que se coloca é a seguinte: a ética da alteridade de Emmanuel Levinas não implicará um direito e uma política para além do âmbito dos Estados nacionais, ao extremo de justificar a existência de uma justiça universal?

³ “É a hora da Justiça, da comparação dos incomparáveis ‘juntando-se’ em espécies e gênero humanos. É hora das instituições habilitadas a julgar e a hora dos Estados em que as instituições se consolidam e a hora da Lei universal que é sempre a *dura lex* e a hora dos cidadãos iguais diante da lei.” (LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, p. 293.)

⁴ Extraio a expressão, evidentemente, de uma das obras de Levinas: LEVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations*.

⁵ Sobre a questão hermenêutica em Levinas, cf., especialmente, LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, p. 7-10; 125-142 e 158-181.

2. O DIREITO INTERNACIONAL, O ESTADO MODERNO E A EXCLUSÃO DO OUTRO

O direito internacional tem sido pensado, até os dias de hoje, em grande medida, a partir da lógica da guerra. Hugo Grócio⁶, considerado o precursor do direito internacional, mas também um dos pensadores mais influentes na construção da ciência dogmática do direito moderna, escreveu seu *Do direito da guerra e da paz*, no século XVII, em meio a um contexto bélico de uma Europa religiosamente cindida. A situação de guerra entre Estados católicos e protestantes, com sua permanente instabilidade e violência, atrapalhava os negócios de uma burguesia mercantil que demandava paz para “ampliar suas posses coloniais” e “desenvolver seu comércio, suas artes, sua cultura e seu luxo”⁷. Fiel às exigências do seu tempo, Grócio concebeu a constituição do direito das gentes a partir da *guerra*, cuja realidade natural deveria, contudo, ser suplantada, dada a inclinação dos indivíduos de viverem pacificamente entre si em comunidade⁸.

É equívoco pensar, portanto, que o *estado de guerra* constitua o ponto de partida utilizado por tantos autores modernos apenas para justificar o estabelecimento do Estado. A lógica da guerra é disseminada, e o modelo individualista de justificação de uma constituição civil a partir de sujeitos naturalmente egoístas e que lutam entre si também se faz presente na própria fundamentação do direito internacional. Grócio notará que há vários tipos de guerra. Se há, de fato, *guerras privadas*, isto é, guerras que opõem entre si interesses ou homens particulares, há, por outro lado, *guerras públicas*, isto é, guerras que se travam entre unidades políticas⁹. Ora, se as guerras, das duas espécies, constituem um fato natural, é preciso, no entanto, contorná-las. O direito internacional aparece, nesse

⁶ Para a breve síntese do pensamento de Grócio, recorri, sobretudo, às análises de Michel Villey. Cf. VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*, p. 630-674.

⁷ Ibidem, p. 635.

⁸ “E entre as coisas que são próprias do homem está o desejo de sociedade, isto é, de comunidade; não de uma comunidade qualquer, mas de uma comunidade tranquila e ordenada, segundo a condição do seu entendimento, com os que pertencem à sua espécie (...)” (GROCIO, Hugo. *Del derecho de la guerra y de la paz*, p. 10. T. 1.) Todos os textos em língua estrangeira foram traduzidos livremente pelo autor ao longo deste ensaio.

⁹ “A primeira e a mais necessária divisão da guerra é esta: que uma é privada, outra pública e outra mista. Guerra pública é a que tem por autor aquele que possui a jurisdição; privada, a que é de outra maneira; mista, a que, de uma parte, é pública e, de outra, privada” (Ibidem, p. 134).

cenário, como uma resposta jurídica que aparece para sufocá-las em seu contexto exterior. A tarefa do direito das gentes consiste precisamente em extinguir as desordens e as violências entre os Estados. Sua missão não é, pois, atingir o justo, mas, antes, subministrar um contexto de paz internacional. A paz é derivada; a guerra, originária. O fato, diz Grócio, é o de que

(...) não há nação alguma tão poderosa que não necessite às vezes da ajuda de outras seja para o comércio seja para repelir as forças reunidas contra ela de muitos povos estrangeiros; vemos, por isso, que são desejadas ardentemente as alianças, mesmo que por parte de povos e reis os mais poderosos (...).¹⁰

Quer se trate do direito que diz respeito aos indivíduos particulares, quer se trate do direito que diz respeito aos Estados, a teoria jurídica de Grócio conserva os mesmos traços. O que importa, antes de tudo, é construir uma ordem segura no interior da qual tanto os particulares quanto os Estados sejam detentores de “direitos subjetivos absolutos, de contornos bem determinados, rigorosamente exigíveis, que mereçam o nome de direitos em sentido estrito”¹¹. É isto o que faz Grócio, por exemplo, ao justificar, pela ocupação originária, não só a posse imobiliária por um particular, mas também a soberania de um Estado sobre o seu território e o de suas colônias. É isto o que também faz Grócio, por outro lado, ao estabelecer como ditado da reta razão que se mantenha a palavra dada e que se deva reparar o dano culposamente causado, o que significa que compete aos Estados cumprir os tratados firmados, além de indenizar pelos prejuízos que porventura venham infligir uns aos outros¹².

O que se tem, neste quadro, é um Estado, portanto, que é *espelho* do indivíduo moderno: em ambos os casos, o paradigma é o de um Eu soberano que encontra no outro Eu uma ameaça à sua soberania¹³. O direito

¹⁰ Ibidem, p. 18-19.

¹¹ VILLEY, Michel. *Op. cit.*, p. 667.

¹² Todos esses princípios, tirados da razão, são explicitados por Grócio logo no início de sua obra: “Mas essa conservação da sociedade (...), conforme ao entendimento humano, é a fonte do seu direito propriamente dito, ao qual pertence o dever de abster-se do alheio, de restituir o bem do outro que está em nossas mãos ou do qual tenhamos extraído proveito, de cumprir as promessas, de reparar o dano causado culpavelmente e de sofrer a pena entre os homens.” (GRÓCIO, Hugo. *Op. cit.*, p. 11.)

¹³ Para esta como também para as ideias seguintes, valho-me de DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*, p. 115-220.

internacional, assim como o direito interno, tem sua legitimidade fundada na ideia de que o Estado é “um agente unitário, livre e desejante que, assim como o indivíduo, é autônomo e formalmente igual aos outros.”¹⁴ Se o que é decisivo é a liberdade e a autonomia de cada Estado, as relações que se travam juridicamente no âmbito internacional têm de se realizar sob o pressuposto de que cada entidade estatal atua na qualidade de um sujeito jurídico que só conhece obrigações na medida em que foram voluntariamente assumidas. A uma tal liberdade positiva, no sentido de que apenas o Estado pode obrigar-se a si próprio, acrescenta-se uma liberdade negativa representada pelos princípios da “integridade territorial” e da “não-intervenção”, segundo os quais nenhum outro Estado ou entidade internacional pode pretender determinar a sua atuação soberana. O respeito pelos limites internos de cada Estado acontece, aqui, respaldado pelo princípio da reciprocidade, por intermédio do qual se estabelece um mútuo acordo expreso ou tácito de não-intromissão, que assegura a cada entidade política sua independência frente a qualquer exterioridade. A paz internacional é uma paz a portas fechadas.

Se se atenta para os elementos essenciais do Estado moderno – soberania, território e povo¹⁵ –, percebe-se que eles asseguram uma configuração que isola as entidades políticas, instaurando, no fundo, no interior de cada uma delas, uma espécie de *zona franca jurídica*. Instalados num *território* cujos contornos são precisamente delimitados, no seio do qual habita um *povo* e sobre o qual se exerce plenamente a *soberania*, os Estados se instalam num *espaço jurídico da indiferença*, dentro de cujos limites se apartam da influência de terceiros e guiam, assim, livremente a sua vida nacional.

Os Estados modernos, assim constituídos, instauram uma divisão humana. Transformando à força todo o conjunto de pessoas abrangidas pelo mesmo território num aglomerado de *amigos*¹⁶, a quem se atribui o título de cidadãos ou de nacionais, as entidades políticas excluem do âmbito de fruição de direitos todos aqueles que se situam à margem das suas fronteiras: os *inimigos*. Para invocar Emmanuel Levinas, o que se verifica,

¹⁴ Ibidem, p. 115.

¹⁵ Para uma breve discussão desses elementos, cf. DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*, p. 78-79.

¹⁶ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*, p. 72-73.

aqui, é que, incrustando os indivíduos numa paisagem, acorrentando-os num *lugar* fora do qual não podem usufruir de privilégios jurídicos, os Estados modernos contribuem para a cisão da humanidade entre *autóctones* e *estrangeiros*¹⁷. O autóctone é o cidadão, é o detentor exclusivo de direitos e de deveres, visto que pertencente a um corpo político organizado e com independência. Constituindo a entrada no interior de um Estado a condição necessária para que qualquer indivíduo usufrua de uma verdadeira liberdade, uma liberdade protegida, uma liberdade jurídica que faz do mero indivíduo um homem na medida em que este se convola num cidadão, todo aquele que não tem sua singularidade abrangida pela condição genérica da cidadania se vê destituído de humanidade. Se, afinal, ser humano é ser livre, e ser livre é estar sob a proteção de uma comunidade política que lhe garante o exercício de direitos atribuindo-lhe concomitantemente deveres, todo aquele que está *fora* dos limites de um Estado – os estrangeiros, os sem-Estado, os refugiados etc. – está também à margem dos que gozam de humanidade¹⁸.

Para os indivíduos, a paz, de algum modo, só é passível de ser gozada internamente – a paz internacional é uma paz que diz respeito somente aos Estados. Desse modo, estar fora do Estado é estar sob os influos de um estado de guerra que, a princípio, o direito internacional não está destinado a pôr fim, visto que originalmente vocacionado a resolver a situação de insegurança dos Estados uns em relação aos outros, e não a situação dramática dos indivíduos carentes de Estado. O fato, de todo modo, é que sem a exclusão do Outro que não está abrangido pela soberania nacional, esta mesma soberania não se manifestaria enquanto tal. O assujeitamento a um poder soberano constitui, na realidade, uma espécie de dignidade que nem todos se revelam portador. Excluir o Outro, ver nele a negação da minha identidade nacional, é constitutivo da própria

¹⁷ “A implantação numa paisagem, a adesão a um Lugar sem o qual o universo seria insignificante e apenas existiria, é a cisão da humanidade em autóctones e estrangeiros.” (LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, p. 291.)

¹⁸ “O Estado-nação passa a existir com a exclusão de outras pessoas e nações. O sujeito moderno alcança sua humanidade ao adquirir direitos políticos de cidadania, os quais garantem sua admissão à natureza humana universal ao excluir dessa condição outros sem direito algum. O cidadão possui direitos e deveres na medida em que pertence à vontade comum e ao Estado. O estrangeiro não é um cidadão. Ele não tem direitos porque não faz parte do Estado e é um ser humano inferior porque não é um cidadão. Alguém é um homem em maior ou menor grau porque é um cidadão em maior ou menor grau” (DOUZINAS, Costas. *Op. cit.*, p. 118-119).

ideia de Estado. A construção de um *nós* se dá em contraposição aos *outros*, àqueles que não participam da nossa comunidade política, a todos que se deparam nas fronteiras do território com as portas da lei que não podem atravessar..

Mas esses tantos Outros sem lei, sem pátria, sem documentos de identidade, de cuja negação depende a soberania do Estado, em relação aos quais, porém, pretendemos nos distanciar, nos apartar, nos separar, não constituem, hoje, uma voz que reclama por uma compreensão outra do Estado e do próprio direito internacional?

O fato atual incontestável parece ser o de que o Outro geneticamente excluído do Estado retorna. Sua chegada nas fronteiras dos países mostra o lado de quem está de fora, não-incluído, rechaçado pela lei positiva de um Estado. Desenraizados, sem lugar ou habitação, os estrangeiros, apátridas e refugiados pedem asilo: na extrema franqueza de rostos abatidos em virtude de fugas de perseguições e de buscas esgotantes por sobrevivência, por alimento e por abrigo, manifestam numa concretude extrema o apelo do Outro – um apelo por acolhimento¹⁹. Outro não aceito no meu território, no meu espaço jurídico da indiferença, cujo rosto, distanciado, deixa de me fazer face, de me traumatizar, de me fazer queixas, bate novamente nas portas da lei. Minha nação, meu território nacional, minha casa, lugar de minha paz, do meu recolhimento e da minha proteção, lugar, portanto, que me é próprio, minha propriedade, âmbito de minha delimitação, pode, de repente, se fazer morada da hospitalidade. Um Estado talvez seja possível para além das suas portas fechadas. O direito internacional talvez vise mais do que a suspender um estado de guerra atual ou potencial: constitua, antes de tudo, um direito capaz de expandir as responsabilidades de um Estado para além dos indivíduos originariamente sob a sua jurisdição; constitua, assim, um direito da paz, mas de uma *nova paz*, paz outra que a paz *meramente* política, paz cujo sentido aos poucos se manifesta ao longo dos saltos dados pelo pensamento levinasiano em sua direção.

¹⁹ “Não há lembrança maior das demandas da ética que o pedido de asilo por uma pessoa perseguida, nem encarnação empírica mais forte do Outro que o verdadeiro refugiado. Esta é a razão pela qual o refugiado é visto como tal ameaça. Sua chegada nos lembra de que nós também, em nossas moradias seguras, jamais estamos em casa, que o Eu jamais é idêntico consigo mesmo, mas contém o traço da alteridade, e que o nosso desfrute complacente dos direitos depende da exclusão do Outro.” (*Idem, ibidem*, p. 363.)

3. A PAZ EM EMMANUEL LEVINAS E OS SEUS SUCESSIVOS SALTOS

A filosofia de Emmanuel Levinas consiste, em grande medida, numa tentativa de descrever o momento preliminar, pré-original, anárquico, do encontro com Outrem. Este instante tem uma importância muito particular, porque é a partir dele que o filósofo retém quase todas as suas considerações subsequentes. É tomando-o como referência que Levinas avança sobre novas etapas. O instante do encontro do eu com o Outro, ao mesmo tempo tão banal ou cotidiano, guarda um significado metafísico que aponta para uma constituição ética da subjetividade a partir da alteridade. Todos os desdobramentos posteriores do seu pensamento funcionam como *ênfases* que partem do referido acontecimento inaugural. Isto também acontece no âmbito do pensamento levinasiano acerca do *jurídico* e do *político*. Ele só ganha *sentido* quando já referido ao *fato ético* por excelência, que é o do sujeito se despertando em virtude da interpelação provocada pelo rosto do Outro. Um tal despertar à alteridade do próximo Emmanuel Levinas denomina-o de *paz*.

A paz, evento ético de constituição do sujeito transido pela alteridade de Outrem, é evento primeiro, anterior até mesmo a qualquer conjuntura de conflito, de contenda ou de guerra com o Outro. A guerra, na verdade, só é possível se se pressupõe uma tal paz pré-original, paz que, evidentemente, se distingue absolutamente da paz do repouso, da tranquilidade, da “segurança do homem satisfeito no bem-estar e na liberdade”²⁰: paz outra que a paz moderna, paz institucional, paz mediada pela violência que se pretende abolir recorrendo à própria violência. A paz acontece ali na proximidade com o Outro que me faz frente e que instala em mim uma inquietude sem par, despertando-me para a minha própria arbitrariedade e convocando-me a um ato de acolhida. A paz de que fala Emmanuel Levinas é uma paz impossível de ser provada na solidão – paz, portanto, no mínimo, a dois, mas onde cada unidade não aparece como uma mera unidade numérica, mas como uma unicidade pessoal. A rigor, a paz só pode ser ética, ou estar assentada numa estrutura ética. Se é assim, a paz não se confunde simplesmente com uma sociedade bem ordenada, com uma paz de viés formal, com uma paz sistemática no interior da qual toda alteridade se dilui. A paz acontece,

²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *La etica*, p. 4.

antes de mais, enquanto resposta a uma chamada à paz que Outrem me faz por intermédio do seu rosto.

Ao entrar em contato com o Outro, sou provocado. O seu rosto me interpela. O rosto do Outro que sofre ao mesmo tempo me interdita e suplica, me ordena e me apela; simultaneamente determina (“não matarás!”) e pede (“não me deixes morrer!”)²¹. Ora, a partir dessa interpelação, sou levado a acolher o Outro, a não anulá-lo, e é exatamente nesse momento que me constituo, já que a condição da minha subjetividade é a abertura ao Outro²². “É a possibilidade emergente do abandono da egologia e o surgimento da ética como responsabilidade, cuja dedicação ao outro é a própria estrutura, que nos constitui como sujeitos.”²³ Disso resulta que a responsabilidade é anterior à liberdade. Somos, antes de tudo, responsáveis, só depois livres. A responsabilidade é sempre antecedente e exige que o Outro seja, de fato, mantido em sua transcendência, em sua infinita alteridade, não totalizado, nem reduzido a qualquer conceito, acolhido independentemente de qualquer expectativa de reciprocidade, pois atuar na esperança de contrapartida é estar sob a vigência da lógica da guerra, e não da paz. A paz requer, pois, uma relação com uma verdadeira alteridade, realizando-se, em primeiro lugar, na forma de uma postura fraterna diante do Outro vulnerável e carente de direitos, num reconhecimento da sua precariedade e da sua altura, que me solicita indeclinavelmente uma atitude de responsabilidade e de acolhimento.

Emmanuel Levinas, num ensaio intitulado *La ética*, preocupa-se, contudo, em afirmar que “a solicitude para com o outro” representa “*um primeiro passo* para construir a paz e o conceito de paz para além da ideia de repouso, de tranquilidade e de independência perseguidos para si”²⁴. A paz, portanto, não se reduz à paz do amor, à paz da proximidade, à paz ética do *entre deux*. Trata-se apenas de um primeiro passo. Ou de um primeiro salto dado por Emmanuel Levinas, que consiste em ultrapassar a concepção vigente de paz em direção a uma nova. É preciso perceber, portanto, que a paz não se confina numa relação dual: a paz deve se fazer

²¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 71-75.

²² “O ser humano, na acontecência de sua entidade, surge pro-vocado, inquieto, o que faz com que, ao constituir-se, o indicativo relacional ‘para’ proceda e suporte o próprio fenômeno da sua onticidade.” (PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e justiça em Levinas, p. 222)

²³ NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas, p. 204.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *La ética*, p. 8. [destaquei]

“paz entre os homens.”²⁵ Para além do próximo que me demanda paz, há também um terceiro a reclamá-la. “O terceiro”, explica Levinas, “é outro que o próximo, mas também um outro próximo, mas também um próximo do Outro, e não simplesmente seu semelhante.”²⁶ O terceiro, tanto quanto o próximo, requer paz, como no versículo bíblico invocado por Levinas: “Paz, paz ao próximo e ao distante” (*Isaías* 57, 19).

Com efeito, se tomarmos em conta as relações sociais, veremos que o Eu não se relaciona simplesmente com um Outro. Há também inevitavelmente um terceiro com quem o Eu estabelece contato²⁷. O problema está em que, se me dedico integralmente apenas a um Outro, os Outros que o Outro – os terceiros – ficam sem proteção. É preciso, pois, que uma paz do amor se converta também numa paz da justiça²⁸; numa paz jurídica e politicamente organizada diante da necessidade de moderar a responsabilidade infinita do eu para com Outrem, a fim de preservar o imenso mosaico dos relacionamentos humanos; numa paz que exige a fundação de um Estado e de um direito positivo nacional no interior dos quais sejam possíveis comparações e o estabelecimento de critérios de igualdade, que não devem, porém, perder de vista a paz ética que está na sua base: “a relação social só vigorará no nível ético se mantiver no seu seio a inspiração da responsabilidade como desmesura desinteressada, rompendo incessantemente a tendência à uniformidade tangida pelo Mesmo e o sectarismo da totalidade.”²⁹

As referências de Emmanuel Levinas à justiça, às instituições, às leis etc. costumam se concentrar neste aspecto: na necessidade de fundar um corpo jurídico e político que tenha como referência o paradigma da paz ética. O que está em questão, aqui, é instaurar um Estado eticamente legitimado. No texto citado, *La etica*, o filósofo, no entanto, vai além. Realiza um salto a mais. Superar uma paz a portas fechadas requer também superar uma paz que se pretende apenas paz interna, paz da imanência,

²⁵ LEVINAS, Emmanuel. Paz y proximidad, p. 149.

²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 237.

²⁷ Sobre o terceiro, cf. RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Levinas*, p. 44.

²⁸ “(...) é o fato da multiplicidade dos homens, a presença do terceiro ao lado do outro, o que condiciona as leis e instaura a justiça.” (LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 75).

²⁹ PIVATTO, Pergentino Stefano. *Op. cit.*, p. 227. Cf. tb. DOUEK, Sybil Safdie. *Sujeito e alteridade em Paul Ricouer e Emmanuel Levinas: proximidades e distâncias*, p. 142-145.

paz de um povo que pretende fazer do seu território uma casa própria no seio da qual é possível viver à revelia de outros povos. Uma nova paz haverá de ser uma paz da transcendência, uma paz que rompe fronteiras, uma paz que se faz de portas abertas a outras nações e a outras pessoas:

Nova paz do homem, paz do “para o outro”, paz que já não tem a imanência do vivido: paz que é uma transcendência. A ruptura desta prioridade da imanência que vivemos hoje. Nova política da paz onde esta se converte numa busca de comunicação cultural e econômica em relação. Consideração pelas dificuldades e pelos problemas, pela fome e pela miséria enfrentadas, altruísmo que, superando a ética do individual, alentaria as relações entre as nações. Altruísmo e responsabilidade de um Estado para com o outro. Responsabilidade plasmada na distribuição de responsabilidades que comporta a justiça internacional, tal como a justiça das leis internas, mas regulada pelo direito original do outro homem, princípio de todo direito. Deste ponto de vista, o princípio de todo direito se encontra no direito original do outro homem. Esta prioridade do “para o outro”, no lugar do “para si”, na relação transcendente interpessoal e internacional, talvez seja contrária à própria estrutura da “cena-realidade”, à ontologia tradicional que nos ensina que todo ser persiste em seu ser (...). Mas o humano não se opõe precisamente a essa ontologia filosófica grega?

Se os Estados ou as nações não deixam de ser, no final das contas, expressão do humano, então também eles são assignados à responsabilidade. Há, no plano internacional, Estados que carecem de ajuda e outros que são chamados a ajudar. Na existência de vários Estados sob uma mesma face da Terra, é preciso que a responsabilidade entre as nações seja objeto de repartição. Um direito internacional se funda aí, no desafio de organizar um complexo responsivo, sob o pressuposto fundamental, todavia, de que os Estados, antes de serem detentores de direitos subjetivos internacionais, estão atados a vínculos de responsabilidade que ultrapassam a sua relação com os seus cidadãos.

Não se trata de exigir a existência de “nações mártires”, cujo sacrifício em favor de outros Estados e de pessoas outras viria em prejuízo dos seus próprios cidadãos³⁰. Trata-se apenas de considerar que, na ascensão

³⁰ A advertência é do próprio Levinas: “A grande ideia ética – a maior de todas – da existência em prol do próximo aplica-se sem reserva *a mim*, ao indivíduo e à pessoa que eu sou. Ela não pode

a um estágio avançado de desenvolvimento técnico, científico e econômico, nenhum Estado pode se exonerar de considerar a fome que paira sobre o Terceiro ou sobre o Quarto Mundos. O perigo é sempre o de que o conhecimento e a riqueza se convertam num fim em si mesmo, não se façam dom a quem mais poderiam aproveitar³¹. Há, de toda sorte, situações gravíssimas às quais qualquer Estado é instado a responder: é o caso dos estrangeiros, expatriados e refugiados que batem à porta, endereçando um pedido de acolhimento ao qual não se pode subtrair sem que uma morte não venha à tona. O fato inelutável é o de que

(...) o outro é o meu outro, mas também uma terceira, quarta e quinta pessoas: é a multiplicidade humana. E cada um de todos eles é também o meu outro: amanhã e agora mesmo será o meu outro. O quarto, o quarto homem, o 'Quarto Mundo': tudo isso é igualmente primordial e imediato, possui a mesma alteridade que o outro.³²

Todos, de algum modo, me demandam paz. A paz humana caminha incessantemente para uma paz da humanidade. Manifestada imediatamente no instante anacrônico do face-a-face, a paz comporta simultaneamente não só uma hora da justiça mas também sua ênfase numa hora das nações. A paz, antes de tudo ética, deve se fazer paz política, mas de uma *política depois*³³, em que o depois pode admitir também um *depois do depois*, uma paz política para além dos Estados nacionais: uma paz universal, para não dizer uma paz cosmopolita, mediada por um direito de cariz também universal – um direito universal de hospitalidade.

ser pensada ao extremo de exigir a existência de um povo mártir, cujo modelo, segundo a reprovação de muitas belas almas, teria sido desnaturado pelo sionismo. (...) não se pode esquecer que *minha* família e *meu* povo são, apesar desses pronomes possessivos, meus 'outros', assim como os estrangeiros, e que eles exigem justiça e proteção. Amor ao outro – amor ao próximo. Meus próximos também são meus próximos [*Mes proches sont mes proches aussi.*] (LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982, p. 14.)

³¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988, p. 112.

³² LEVINAS, Emmanuel. *La ética*, p. 13.

³³ A expressão *Politique après!* dá título a um capítulo de *L'au-delà du verset*. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, p. 221-228.

4. O DIREITO UNIVERSAL DE EMMANUEL LEVINAS X O DIREITO COSMOPOLITA DE IMMANUEL KANT

Em que medida, porém, uma tal paz política se distinguiria da paz política proposta por Immanuel Kant? É preciso, aqui, recorrer a Jacques Derrida, que analisou a questão com a perspicácia e a profundidade que lhe são próprias, apontando, desde logo, para duas diferenças que separam Kant e Levinas quanto à ideia de paz³⁴.

Em primeiro lugar, enquanto Kant propaga o preconceito de que a paz é sempre secundária, instituída política e juridicamente para pôr fim a um estado natural de guerra atual ou potencial entre os homens e entre os Estados, Levinas pensa a paz como ponto de partida ético e anárquico, pré-originário, anterior a qualquer cenário belicoso ou de violência: no caso de Kant, a paz se inscreve num pano de fundo bélico; no caso de Levinas, a guerra é que se inscreve num cenário precedente de paz, que é o do acolhimento do rosto³⁵.

Por outro lado, enquanto o conceito de paz kantiana detém natureza especificamente institucional, ou seja, natureza jurídico-política, para Levinas, o conceito de paz, se é certo que alcança uma dimensão política, “ultrapassa o pensamento puramente político.”³⁶ A paz de que fala Levinas vive nesta tensão entre o seu caráter nomeadamente ético e a sua expressão numa forma política que deve ser a todo momento ultrapassada. Se a paz ética requer, de alguma forma, sua conversão numa paz política, exige, porém, um sempiterno desfazimento da paz que, uma vez convertida em paz política, cobiça anular a paz ética que a possibilita. A paz política deve ser incessantemente corrigida pela paz ética que a justifica. Assim, o que deve estar no vestígio de uma paz política não é um estágio natural de violência, mas, antes, uma situação pré-originária de hospitalidade para com o estrangeiro.

³⁴ Cf. DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 66-67.

³⁵ “(...) à questão de saber que evento está em questão limitar, se a guerra, se o *infinito da relação ética*, Hobbes e Kant respondem a guerra, Levinas o infinito da relação ética. (...) Nesta visão contratual do *político*, também patente no cosmopolitismo kantiano, a guerra está no começo, ela é o estado natural do humano, e apenas é susceptível de ser evitada ou diferida pela mediação do *político*. Neste caso, o *Estado* sai, ao mesmo tempo, da guerra e da sua limitação: a sua paz sai da guerra e assenta na guerra.” (BERNARDO, Fernanda. Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjectividade do sujeito segundo Emmanuel Levinas (II), p. 90.)

³⁶ LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, p. 228.

A hospitalidade em Levinas guarda um sentido muito mais radical que o encontrado no direito cosmopolita kantiano, destinado a subministrar as condições de uma hospitalidade universal³⁷. A hospitalidade, na qualidade de direito, significa, para Kant, “o direito de um estrangeiro, por conta de sua chegada à terra de um outro, de não ser tratado hostilmente por este.”³⁸ O estrangeiro deve ter a “possibilidade de *procurar* um intercâmbio”, de *visitar* uma outra superfície da Terra, sem que sofra qualquer ato de hostilidade³⁹. O que conta, aqui, é uma atitude muito mais de tolerância do que de profundo acolhimento. Ao vincular a concepção de um direito internacional, ou de um direito universal, ao primado dos direitos humanos, entendidos como direitos do Outro homem, Levinas não pode, porém, se resignar a uma visão apequenada de hospitalidade. Hospitalidade, a bem dizer, significa humanidade ou fraternidade humana⁴⁰. É por intermédio da hospitalidade que se define o humano – a fraternidade humana acontece ali quando acolho o Outro, o estrangeiro, como meu irmão. Se os Estados estão sujeitos aos direitos humanos, isto significa, portanto, que sua constituição não se dá enquanto entidade autônoma, enquanto nação soberana, mas enquanto *corpo político-jurídico* – a expressão não poderia ser melhor – sensível às demandas do não-nacional, corpo capaz, portanto, de acolher o Outro, de se despertar como identidade nacional animada pelo não-nacional. Antes de se fazer poder soberano sobre os corpos dos seus súditos, o Estado é ele próprio corpo hospitaleiro, casa materna, lugar de recolhimento não para me apartar do exterior, mas para que o exterior encontre no meu interior uma morada acalentadora.

³⁷ Nesse sentido, cf. DERRIDA, Jacques. *Op. cit.*, p. 87.

³⁸ KANT, Immanuel. *À paz perpétua*, p. 37.

³⁹ *Ibidem*, p. 37-38.

⁴⁰ “Fraternidade – mas o que ela significa? Não é ela, de acordo com a Bíblia, sinônimo de humanidade? – e hospitalidade: não são elas mais fortes que o horror de um homem pelo outro homem que o nega na sua alteridade? Não evocam elas já uma lembrança da ‘palavra de Deus?’” (LEVINAS, Emmanuel. *A l’heure des nations*, p. 112-113.) Comentando essa passagem do texto de Levinas, Derrida ressalta que aquele “[...] orienta sua interpretação para a equivalência de *três conceitos – fraternidade, humanidade hospitalidade (...)*. Porém esse terceiro conceito, *a hospitalidade, o asilo, o albergue* (três palavras que aparecem na mesma página para exprimir a hospedagem na habitação aberta), o que Levinas chama ainda ‘o lugar oferecido ao estrangeiro’, é além do mais o esquema figural que reúne ou aproxima estes três conceitos entre si, *fraternidade, humanidade, hospitalidade*: acolhimento do outro ou do rosto como próximo e como estrangeiro, como próximo enquanto estrangeiro, homem e irmão” (DERRIDA, Jacques. *Op. cit.*, p. 86 e 88).

A manifestação do Estado como local de hospitalidade parece hoje não só possível, mas antes de tudo uma exigência inafastável quando se considera o fato atual, mencionado por Jacques Derrida, de que “a perseguição de todos esses reféns que são o estrangeiro, o imigrante – com ou sem documentos de identidade –, o exilado, o refugiado, o sem-pátria, o sem-Estado, a pessoa ou a população deslocada (...) parece exposta, em todos os continentes, a uma crueldade sem precedentes.”⁴¹ A paz de que fala Levinas e cuja reivindicação se expressa na aflição e no apelo estampado no rosto de tantos desabrigados, desolados e expatriados, é uma paz que é imprescindível agora, não se constituindo, como em Kant, numa paz perpétua cuja realização dista indefinidamente no tempo, sem que se saiba se um dia alcançará plena efetividade⁴². Não se trata de ignorar os desafios para a sua concretização. Mas, sem uma tal paz universal, o perigo é que as mortes continuem a se perpetuar sob a justificativa de que não estão dadas as condições suficientes de sua realização. A hora das nações é, pois, agora, momento em que os vários Estados precisam reconhecer suas responsabilidades mútuas, atentando, ainda, para um quadro de direitos que devem ser resguardados a todas as pessoas, independentemente de estarem alistadas ou não no seu inventário de cidadãos.

Não ignorar a situação dramática desses tantos Outros excluídos do rol dos detentores dos direitos de cidadania é já perceber que eles postulam por mudanças, por uma nova compreensão do espaço político e do espaço jurídico, por uma conversão ética da paz simplesmente jurídico-política⁴³. Se é assim, uma paz universal se faz necessária não simplesmente na forma pactuada de uma não-agressão recíproca sempre prestes a ser rompida: uma paz universal é requerida na forma de uma humanidade unida através das suas nações, a fim de que nenhuma pessoa careça de um lugar onde encontre asilo, abrigo e amparo. Isso depende, obviamente, de que um direito nacional conviva com um direito universal de um modo tal que as fronteiras que delimitam as nações sirvam apenas para sublinhar o território como local de acolhida, devendo desaparecer sempre que se pretenda utilizá-las para cercar, separar, apartar os Outros

⁴¹ Ibidem, p. 84.

⁴² “Levinas prefere sempre (...) a paz *agora*; e ele prefere a universalidade ao cosmopolitismo. Até onde eu sei, ele não pronuncia ou não emprega jamais a palavra cosmopolitismo.” (*Idem, ibidem*, p. 107.)

⁴³ *Idem, ibidem*, p. 91.

do convívio dos seus... A paz é abertura, e não fechamento, de tal sorte que, se a lei de cada país pode ter uma porta, não é para impedir a entrada do Outro, mas, antes, para se fazer portal de acesso a direitos comuns a toda a humanidade.

Em outras palavras, se se associa a ideia de hospitalidade, tal como sublinhada por Levinas, à ideia de paz, então um direito que deve promover a paz mundial está para além da ideia de segurança ou de não-interferência de uma soberania sobre outra soberania. A paz, neste caso, acontece quando uma nação é capaz de socorrer os cidadãos de outra nação ou mesmo aqueles que carecem de qualquer laço de nacionalidade. O que está em questão é, pois, “uma abertura da sua solidariedade nacional ao outro homem, ao estrangeiro.”⁴⁴

Na hospitalidade, um Estado, concebido ordinariamente como uma mera ficção jurídica, pode se considerar *humano*. Se bem que sua tendência natural consista em girar em torno do seu próprio eixo, se autonomizar e se converter num mecanismo autopoietico, numa propensão ao imperialismo e à assunção da forma prototípica de um “Estado romano”, o Estado pode extraordinariamente ser âmbito de acolhida do estrangeiro, com todos os seus costumes, os seus idiomas e os seus odores particulares⁴⁵. O Estado se faz humano quando supera sua alergia ao Outro, quando percebe no seu território, na sua terra, um espaço de hospedagem, e não de ocupação, um local de abrigo, e não uma propriedade cujos precisos contornos definem o que é próprio em detrimento do que não lhe diz respeito. A definição de um território sobre cuja extensão se aplica o poder soberano contribui, é preciso reconhecer, para a convação do Estado num Estado jardineiro, para usar a metáfora de Bauman, um Estado que, no afã de cultivar a sua terra, não mede esforços para eliminar qualquer espécie de erva-daninha...

Ora, a paz que os Estados são convocados, hoje, a estabelecer é uma paz que não consente mais a eliminação de qualquer unicidade humana.

⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations*, p. 112.

⁴⁵ “Que um povo aceite aqueles que vêm se instalar em seu território, absolutamente estrangeiros, com seus costumes e seus trajés, com seu falar e seus odores, que lhes dê uma *akhsania* como um lugar de abrigo e do que respirar e viver, é um canto à glória do Deus de Israel. Simples tolerância? Apenas Deus sabe todo o amor que essa tolerância demanda! (...) Abrigar o outro homem em sua casa, tolerar a presença dos sem-terra e dos sem-domicílio sobre um ‘solo ancestral’ tão zelosamente – tão maldosamente – amado, é esse o critério do humano? Indubitavelmente.” (Ibidem, p. 114).

A paz que se requer é uma paz que favoreça a vida, uma paz dos vivos, e não uma paz dos cemitérios...⁴⁶ Mas vida que se manifeste em sua absoluta pluralidade, sem que ninguém possa recusar a alteridade do Outro em nome da sua própria identidade. Uma paz universal depende, hoje, de um direito universal que reconheça a singularidade do rosto de cada um, de modo que nenhuma diferença constitua razão suficiente para a exclusão, para a marginalização ou para a xenofobia. Se, de fato, é no rosto que se proclama, originária e prioritariamente, os direitos humanos, os direitos do Outro homem, então, doravante, a qualidade de portador de direitos não deve estar condicionada ao pertencimento a um Estado-nação, mas a uma humanidade que se abre, desde sempre, a partir do rosto do Outro, para além de qualquer “exclusivismo nacionalista”⁴⁷.

5. CONCLUSÃO

“A epifania do rosto como rosto”, já dizia Levinas em *Totalidade e Infinito*, “abre a humanidade.”⁴⁸ Levar a situação ética ao extremo significa considerar a humanidade inteira presente no encontro com Outrem. Se isto é verdadeiro, então o rosto do Outro nos abre para a construção não só de um direito produzido nacionalmente pelos Estados, mas também para a construção de um direito universal de hospitalidade, válido para quem quer que tenha um rosto, condição ou in-condição suficiente para que se adquira o *status* de cidadão mundial, detentor de direitos inalienáveis que qualquer entidade política está obrigada a garantir.

Um direito universal, enquanto direito da hospitalidade e da paz, não deve, porém, ser entendido como um direito que, estruturado acima dos direitos nacionais, sufoca-os, a ponto de anulá-los ou de reduzi-los a elementos de uma nova totalidade. Em torno do direito universal, a humanidade se faz una, mas num todo composto por diferenças que agru-

⁴⁶ “Ainda que esta paz não seja estatal ou política, nem, na linguagem de Kant, cosmopolítica, Levinas não deixa de manter em consonância sua linguagem com a de Kant. É a alusão irônica ao cemitério, a uma paz que não deve ser a paz dos mortos” (DERRIDA, Jacques. *Op. cit.*, p. 119).

⁴⁷ “(...) impressões de todo um aspecto inquietante do nosso Ocidente, de sua história tão frequentemente sangrenta, de seu culto do heroísmo e da nobreza militar, de seu exclusivismo nacionalista, de sua injustiça racial, social e econômica” (LEVINAS, Emmanuel. *A l’heure des nations*, p. 119).

⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*, p. 208.

pam os homens em nações distintas, que colaboram entre si⁴⁹. A unidade daí decorrente institui, assim, uma universalidade do humano atenta para os *fragmentos concretos da humanidade*, que são as próprias nações em concurso⁵⁰. O *universalismo* não pode desembocar em *imperialismo*. Com efeito, uma civilização comum depende, na opinião de Emmanuel Levinas, de “instituições e, para além da generosidade dos corações, [de] um terreno objetivo de coexistência e de colaboração.”⁵¹ Um direito universal atua, aqui, proporcionando um convívio pacífico e hospitaleiro entre as nações independentemente dos dogmas professados por cada uma delas⁵². A salvaguarda da unicidade das nações mostra-se, nesse sentido, fundamental para o funcionamento do direito universal. E por uma razão muito simples: o pertencimento a uma ordem supranacional é, antes de tudo, na lição de Emmanuel Levinas, manifestação de que uma nação se reconhece como eleita, como intimada a participar da tarefa comum de aprimoramento da humanidade, como responsável pelas outras nações e também por aqueles que carecem de nacionalidade⁵³. A rigor, a entrada num direito universal assim concebido, pressupõe que, para além de soberanas politicamente, as nações preservem uma soberania moral, entendida como capacidade de morrer por uma ideia⁵⁴, mas não talvez por uma ideia qualquer, e, sim, pela ideia do infinito que é o rosto do Outro.

Pensar, hoje, com Emmanuel Levinas, acerca de um tal direito universal não parece, de fato, constituir apenas um exercício de especulação filosófica, mas um dever que compete àquele que, cada vez mais, num mundo globalizado, se depara com uma multiplicidade de rostos desnudados, expostos à miséria e à morte, a interpelar por um gesto de acolhida num ambiente mundial de hospitalidade e de paz:

⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations*, p. 9.

⁵⁰ Cf. HANUS, Gilles. *Les nations et la présence d'Israël. Sur une lecture talmudique d'E. Lévinas*, p. 40-43.

⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, p. 219.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 220-221.

⁵³ *Ibidem*, p. 278.

⁵⁴ “Cada nação deve comportar-se como se fosse a única que tem responsabilidade por todos. Soberania moral que os grandes povos conservam num mundo que ao diante só pode subsistir pela limitação das soberanias políticas. Mas tanto as nações como as pessoas provam a soberania moral na capacidade de morrer por uma ideia” (*Idem, ibidem*, p. 278-279).

(...) em Israel, em Ruanda, na Europa, na América, na Ásia e em todas as igrejas São Bernardo do mundo, milhões de “sem documentos” e de “sem domicílio fixo” exigem ao mesmo tempo um outro direito internacional, uma outra política de fronteiras, uma outra política do humanitário, um engajamento humanitário que se mantenha *efetivamente* para-além do interesse dos Estados-Nações.⁵⁵

BIBLIOGRAFIA

BERNARDO, Fernanda. Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a in-
condição da responsabilidade ética enquanto in-
condição da subjectividade do
sujeito segundo Emmanuel Levinas (II), *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra,
n. 17, p. 63-95, 2000.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*. 30. ed. São Paulo:
Saraiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fábio Landa com a
colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DOUEK, Sybil Safdie. *Sujeito e alteridade em Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas:
proximidades e distâncias*. 2009, 268 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculda-
de de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Tradutora Luzia Araújo. São Leo-
poldo: Unisinos, 2009.

GROCIO, Hugo. *Del derecho de la guerra y de la paz*. Tradução de Jaime Torrubiano
Ripoll. Madrid: Reus, 1925, T. 1.

HANUS, Gilles. Les nations et la présence d’Israël. Sur une lecture talmudique d’E.
Lévinas, *Cahiers d’études lévinassiennes*, n. XI, p. 36-59, 2012.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre:
L&PM, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *A l’heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.

_____. *De Deus que vem à ideia*. Tradução de Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Peli-

⁵⁵ DERRIDA, Jacques. *Op. cit.*, p. 119.

zzoli e Evaldo Antônio Kuiava. Coordenação e revisão de Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Tradução de Antonio Pintor Ramos. 4. ed. Salamanca: Sígueme, 2003.

_____. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Tradução de Juan Haidar. Madrid: 2002.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Antônio Kuiava, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Ética e Infinito*. Tradução de Jesús María Ayuso Díez. 2. ed. Madrid: A. Machado Libros, 2000.

_____. La etica. In: CASADO, Josefina; AGUDÍEZ, Pinar. (Comps.) *El sujeto europeo*. Tradução de María Luisa Feliú e Santiago Jorán. Madri: Pablo Iglesias, 1990.

_____. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

_____. Paz y proximidad, tradução de Francisco Amoraga Montesinos e Andres Alonso Martos, *Revista Laguna*, n. 18, p. 143-154, mar./2006.

_____. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. *Síntese*, Belo Horizonte, MG, v. 29, n. 94, p. 191-220, 2002.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e justiça em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, RS, v. 46, n. 2, p. 217-230, jun. 2001.

RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Levinas*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROLLAND, Jacques. Surenchère de l'éthique. In: LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Rivages Poche, 2015.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Sobre a (des)obediência em Levinas

Klinger Scoralick

(FAJE)

A narrativa oscilante entre o Dizer e o Dito evoca, na obra de Levinas, a imagem de um discurso profético, pela via da subjetividade, que não se conforma à norma e à traição, marcando desse modo uma posição dos existentes enquanto resistência e hospitalidade. Ao mesmo tempo em que a subjetividade é um “não” à totalidade, é também um “sim” à transcendência e à sua altura, outramente que ser. Sob o signo de uma obediência que se mostra como escuta e contato, infinito que se infiltra em nós, de modo subversivo, desde a exigência do para-todos, desdobra-se em Levinas o esboço de uma desobediência anárquica, que pode ser pensada em sua obra como uma categoria possível do político, sem se perder de vista a sociabilidade e a paz. A obediência ao Dizer exige uma desobediência (política), que se corporifica por meio da palavra profética evocada pelo “eis-me” da subjetividade anunciando o Bem, messianismo que é intimação do tribunal do Outro dirigida ao único, a quem não se pode substituir. Respondendo a tudo e a todos, a subjetividade, (des)obediente, cumpre um mandato do infinito, que coloca em evidência não a arbitrariedade da razão e seus instrumentos de cooptação do ver, enfeitiçamento, mas a redenção do humano enquanto ruptura da violência da ideologia, da solidão ou do isolamento, resultantes do “totalitarismo ontológico”, pela glória do gesto de receber o estrangeiro em casa, relação ao invisível, defesa da pluralidade do “entre nós”.

UMA FILOSOFIA ANÁRQUICA

A interrogação levinasiana sobre o “além do ser” se faz acompanhar por meio de um discurso que circunda o problema do horizonte da ontologia, subvertendo-o em suas bases, consideradas as mais sólidas pela sabedoria das nações. Voltando-se para um ponto de partida não-pontual (não-lugar), que desloca a primazia da posição do ser e de seu sentido

pela passividade do assujeitar-se, Levinas recorre à ideia de um passado imemorial, não passível de ser abarcado pela consciência intencional ou compreendido mediante disposições afetivas em consonância de abertura com um elemento originário, impessoal. Levinas evoca a figura de um Dizer, de uma linguagem que habita o pulmão do fundo de si (imagem da criação) e que, não atenta à mostraçã, se faz apoiar sobre o único, aquele que responde em primeira pessoa, isto é, desde uma subjetividade sem sujeito – e não alienada.

Invertendo o princípio de identificação entre ser e pensar, a identidade do eu apresenta-se às avessas, desencontrada de si mesma, exilada de sua própria habitação, arrancada de seu ponto de fixação e enraizamento, o qual é garantidor do domínio sobre si e, de igual modo, da extensão desse mesmo domínio sobre os outros, os próximos, os distantes, os terceiros, tornando a todos o mesmo. Seu discurso, que consiste em uma crítica à lógica que emana do ser, denuncia a disseminação do jogo arbitrário da totalidade, do totalitarismo ontológico desprovido de rostos e que redundando em aniquilamento ou silenciar pela força da política e da moral. O papel da linguagem defendida por Levinas consiste em desarticular as conexões da essência em sua amplitude, em desfazer as amarras que o ser impõe aos existentes em sua existência lançada sobre o mundo, evidenciando o nó subterrâneo que diz sobre o humano em sua proposição mais antiga e que confere ritmo à sua pulsação. Trata-se de evocar um Dizer abissal, sem fundo, verticalmente radical, que suscita o “quem” da humanidade, para-o-outro. O chamado que compõe esse pensamento e diz sobre a subjetividade, descolada de tudo o que possa vir a lhe interessar, tem origem em uma não origem, é anárquico.

Levinas se volta para a questão de um princípio-não-princípio, de uma anarquia, de um componente *arqui*-pré-originário, que não tem começo em um si-mesmo, que não pressupõem um agente de deliberação e de escolhas. A noção de anarquia inscreve-se de modo fulcral na composição constelar proposta pelo filósofo de Kaunas. Embora Levinas não seja um pensador anarquista à maneira de Proudhon, Bakunin, Thoureau, entre outros, encontra-se em sua obra sombras dessa outra anarquia, na medida em que seu pensamento também suscita, a partir de seu enredo mais próprio, um componente político contestatório, de resistência e afirmação. A obra de Levinas se articula desde um movimento de oscilação

que toca a ordem e a desordem, sob a inspiração de um Dizer que perpassa o Dito sem ser por ele contido ou contaminado – desfazendo-se, desdizendo o que se prende às estruturas do já dado e estabelecido como verdade. Há uma ordem da linguagem, um mandamento que atravessa todo o sentido. É a partir dessa ordem que a desordem ganha direito à voz, justiça ao Dizer, obediência. A ondulação que se faz presente em sua articulação sobre o problema da linguagem fibrila na aproximação do próximo os sentidos do “sim” e do “não”, deixando margens para a recusa, mesmo que a responsabilidade anteceda a inclinação para o acolhimento; recusa que pode significar simplesmente um “não” como também um “sim”.

RESISTÊNCIA E ACOLHIMENTO

O acompanhamento do itinerário da obra de Levinas, considerando-se suas primeiras obras e o seu período de maturidade, de modo não-linear, permite vislumbrar um movimento oscilante da subjetividade, *em decisão*, uma vez que o “não” ao ser pode não se tornar, inversamente, “sim” ao outro. O elemento decisivo dessa trama caberia à aproximação do próximo, que se diz contato (pele) e que se infiltra no núcleo da identidade e convida o eu ao risco da de-posição, subvertendo-o e tornando possível a redenção do humano. Embora Levinas, em seu período de maturidade, sustente a hospitalidade e a substituição – categorias que fazem sinal à in-condição da subjetividade, ou seja, responsabilidade por outrem enquanto significação de uma linguagem que se vale de um “sim” mais antigo do que o poder da deliberação, em que o eu está acusado até a condição de refém –, não se vê em sua obra a aposta em um discurso ingênuo sobre a constituição do humano, como se suas teses entoassem a defesa de um pensamento selvagem. Antes, quer ele destacar a in-condição do que diz o humano desde um discurso que se instaura sobre a subjetividade afetada pela alteridade – mas que carrega em si a marca da traição da linguagem pré-original do Dizer como uma sua possibilidade e, conseqüentemente, a obliteração do humano. A conação de ser é o mal radical do qual se pretende saída. Almeja-se o des-interessamento contra a persistência na epopeia da essência, que se realiza na luta de todos contra todos ou evidenciar o acontecimento que escapa ao faro animal. Diga-se, quer-se refutar a fraternidade cainesca, o horizonte das razões do estômago.

Sabe-se que a subjetividade é marcada por uma dupla significação em Levinas: aquela que, referida à habitação ou interioridade, faz face ao outro e; aquela que, exilada de si, se torna o não-lugar de passagem do “além da essência” (outro-no-mesmo). Ao longo do percurso narrativo de seus textos é possível ler a subjetividade tanto como possibilidade de fechamento quanto de acolhimento sem esQUIVA possível, uma vez que a morada (interioridade) se constitui tanto pelo abrir quanto pelo fechar as portas e janelas do eu. O delineamento desse itinerário, que toma em consideração suas obras iniciais, possibilita costurar um discurso que se dirige do isolamento à responsabilidade (páscoa). A despeito de o eu se apresentar assinalado por um “sim” de um passado irrecuperável, como o íntimo do respirar, que se articula pela noção de outro-no-mesmo, precedência da alteridade como intimação moral, o recuo pela interioridade pode fixar-se em um “não”, (des)obediência.

A tematização é um risco iminente, dirá Levinas, de modo que o Dizer está sempre à beira de se transformar em consciência intencional, em identidade. Atenta-se para o fato de que a relação ao outro guarda uma possível traição, na medida em que se faz curvar a sensibilidade ao entorpecimento do saber, disseminação da violência ao outro ou interrupção da carícia. De todo modo, a ênfase no “sim” e no “não” aponta para o desdobramento de um discurso que tem como objetivo apresentar a excelência da ética ou a significância da significação do humano marcada por uma necessidade de desprendimento de si, inspiração que impulsiona e guia as análises de Levinas, culminando na ideia de uma responsabilidade que é responsável por tudo e por todos. Em busca de uma resposta ao “quem” do “quem somos nós?”, a composição da letra de Levinas sobre a estrutura da responsabilidade (des)obediência indica um elemento de redenção (paz) para o humano que se oferece como hospitalidade sem condições àquele que se aproxima em sua diferença sempre irreduzível (rosto) e se rende à linguagem da sabedoria do amor, significação humana da justiça, em si como exílio. Em outros termos, Levinas chamará isso de santidade.¹ A proposta de Levinas aponta em direção a um sentido novo para o espírito humano, o qual se estabelece a partir de uma torção da subjetividade, por uma alteridade que a toma de assalto, individuando-a, constituindo-a como um dizer “sim, sim”, graças por dar graças.²

¹ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. p. 76.

² LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 12.

A definição da in-condição do humano como constituída por um “sim” de um passado anárquico não nos impede de ler o dissídio que “ameaça” a exterioridade – mesmo que não se possa percorrer a distância de sua altura em hipótese alguma – pela violência da visão, do conceito, da força, modo de traição da linguagem sempre à mão, que faz situar tanto o outro quanto o eu abaixo de suas grandezas. Abre-se, a partir da ideia de separação demarcada pelo autor, a possibilidade de se instaurar um lapso em relação à transcendência, traduzido por “não-hospitalidade”. A predominância do egoísmo manifesta-se como natureza intrínseca à hospitalidade, de modo que o ato de o eu receber a vinda do outro em sua casa se vê confrontado com a possibilidade da “hostilidade”. Diz Levinas que “o ser separado pode fechar-se em seu egoísmo, isto é, na própria realização de seu isolamento”.³ Observa-se uma *condição casmurra* “ao lado” ou “por detrás” da cena da “maternalidade”, apoiando-a em sua contingência. “A possibilidade para a casa de se abrir a Outrem é tão essencial à essência da casa quanto as portas e janelas fechadas”.⁴ A habitação é o começo pelo qual se torna possível o acolhimento ou o seu contrário. Não se exclui o risco da tematização (totalidade), mas se quer adiar tal traição, até a última hora. E isso é o que indica a in-condição da subjetividade, isto é, a possibilidade de sustentação da bondade do eu, santidade.

Apesar da solidão inerente à interioridade – estrutura delineada, sobretudo, desde a análise da noção de separação em *Da existência ao existente* – e da “não-hospitalidade” que nela está implicada, observa Levinas o seguinte: uma vez fechado sobre si, o “para si” da subjetividade perde toda a sua significação –, pois à palavra pertence a origem de toda significação. Há uma característica de redenção inscrita nas análises feitas por Levinas, oferta de sentido como obediência, retidão e fidelidade. O ser humano somente *acontece* por ocasião de seu *evento* ético, de sua “capacidade” de acolher o outro e de se manter sob atenção quanto à pos-

³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*: essai sur l’extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. p. 147.

⁴ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 148. “E esta possibilidade de esquecer a transcendência de Outrem – de banir impunemente da sua casa toda hospitalidade (isto é, toda linguagem), de banir dela a relação transcendente que apenas permite ao Eu fechar-se em si – atesta a verdade absoluta, o radicalismo da separação”. *Ibid.*, p. 147-148. De toda forma, vale ressaltar o seguinte: “A interioridade do recolhimento é uma solidão em um mundo já humano. O recolhimento se refere a um acolhimento”. *Ibid.*, p. 128.

sibilidade de não abandonar a posse da mão que tateia e instrumentaliza o mundo. Trata-se de uma saída de si, que em *Totalidade e infinito* mostra-se pela noção de acolhimento. Desocupar a casa ou tê-la desocupada é o termo que torna possível o receber a vinda de “quem” passa. A ética não é uma ótica, um reportar-se à visão, mas doação original. O movimento em direção à “porta” e o gesto de abri-la para receber *quem* chega à casa, sempre de maneira estranha e inconveniente, demarca a precedência da responsabilidade. Levinas chama a atenção para um discurso sobre o humano sob a interrogação do “quem somos?”, que percorre o recolhimento e o acolhimento, remete ao fim de contas a uma experiência que beira à catástrofe, isto é, à destruição do eu pela perturbação ocasionada pelo estrangeiro que se aproxima – chama à “porta” e desestabiliza a consciência harmoniosa do estar “em sua casa”.⁵ O choque de realidades, estabelecido na aproximação do próximo, promove um abalo na estrutura do ser, em que não somente a consciência intencional perde sua capacidade de arregimentar as “coisas” e dizê-las, mas também a espontaneidade da liberdade é afetada, ao ponto da desapropriação.

Acolhimento e resistência acompanham a leitura de Levinas sobre o sentido do humano – contato, subversão, desconfiança, recolhimento, violência e esperança; e ao mesmo tempo destaca-se que a obediência não é sinônimo de subserviência. Obedecer não remete a um estado de submissão à tirania de um senhor e, sim, trata-se de “destruir o caráter definitivo do eu e revelar-lhe o caminho das obrigações que introduzem o humano no ser. [...] [Dito de outro modo:] não ambicionar situar-se no princípio dos seus pensamentos, das suas palavras e dos seus atos, mas antes responder a uma Palavra que precede e apela”.⁶ Em meio a essa destruição brilha a glória maternal do infinito, daquilo que se diz eu, apesar de si.

OBEDIÊNCIA DESOBEDIENTE

A filosofia de Levinas é um gesto de oração (carícia do contato), um gesto de obediência ao Dizer em que se busca por uma lado adiar a desobediência proveniente da recusa sempre possível do eu ao outro, apesar da “maternalidade” dessa relação; e, por outro lado, destilar da

⁵ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 9.

⁶ CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p. 78.

desobediência (ânsia de abertura), escavando-a, o ordenamento ou a significância da significação que lhe oferece suporte. Tal qual um texto sem atrito, a obediência pode se tornar espaço de palavras mortas (reproduzindo a violência velada ou patente), sedimentadas sobre a sobreposição dos ditos que se acomodam na consciência tranquila e aburguesada que nos cerca a todos – atentos ou não – e enfeitiça docilmente. Se tudo o que existe na ordem do ser se converte em um acontecimento totalitário, emudecedor, o “não” da desobediência apresenta-se como uma positividade, um clamor da glória do infinito, na medida em que desdiz o dito, na medida em que se recusa ao ser ou desconstrói o texto — mesmo que tudo isso se dê ao modo de uma evasão, isto é, sem vislumbrar saídas. A leitura de *Da evasão* permite uma abertura de sentido no que concerne à questão da (des)obediência. A necessidade de evasão e, posteriormente, o movimento hipostático do recolhimento e de nascimento do sujeito em meio ao mundo surgem como um primeiro passo de resistência ao ser, em que o eu se posiciona como um “não”. Essas circunstâncias fenomenológicas, que podem ser encontradas, sobrepostas, em *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* (1934), em *Da evasão* (1935), em *Diário de cativo* (1940-1945), em *Da existência ao existente* (1947) e em *O tempo e o outro* (1948), deixam assinalado o fio condutor que acompanhará todo o seu itinerário filosófico sobre o “além do ser”, ou seja, a ideia de que há um rasgo interior ao eu, que paralisa a convicção de que se está atrelado ao ser “como a juventude à flor”⁷.

A desobediência é um caminho para o além do ser, cuja fidelidade à verdade não se faz compreender pela correção do agir, do olhar ou pela virtude. Considerando-se a noção de evasão já se pode atentar para aquilo que Levinas irá anunciar como sendo o “em si como exílio”⁸, de modo que todo gesto de resistência torna-se também um gesto de afirmação da transcendência, em que dizer “não” é já dizer “sim” – salvo quando a abertura não está em questão e o fechamento pela via da exceção se torna o motivo condutor das ações. Ao garantir a transcendência, a desobediência é obediência ou referência a ela. Nesses termos, a figura dos profetas (aquele que “vê o infinito”) confere visibilidade a essa descrição, pois faz margear a contestação da ordem em nome do amor e da justiça ao amor – sabedoria

⁷ LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982. p. 109.

⁸ CIARAMELLI, Fabio. *Transcendance et éthique: essai sur Levinas*. Bruxelas: Ousia, 1989.

mais forte do que a morte ou do que o enfeitiçamento da boa retórica e dos bons sistemas. No seio da tradição bíblica, os profetas são personagens que não apenas obedecem e são instrumentos da altura do Dizer, mas também desobedecem, contestam ou recusam algo em nome da justiça, em nome do Outro. Aos olhos dos defensores da normatividade, o profeta é um “conspirador”, um “subversivo”, um “agitador”, a exemplo de Amós e de outras personagens bíblicas. Em evidência está uma tarefa messiânica, para a qual toda subjetividade é chamada a participar, emitir seu juízo na história; tarefa da unicidade do eu, responsável por tudo e por todos até a substituição. Se a ética é considerada como uma inversão por Levinas, pode-se afirmar que a ética é um gesto de desobediência, inversão da consciência moral. O ato de desobedecer, sob a in-condição do “eis-me aqui”, do único, orienta-se, em verdade, por uma intimação do Dizer, por uma recorrência acusativa e obsessiva de um passado que jamais foi presente, mas que impulsiona cada ato de contração do diafragma e sustenta o respirar, inspirando a resposta. A desobediência tem um papel disseminador da socialidade e da paz. A vida dos profetas nos leva ao fato de que obedecer (ao Dizer) demanda desobediência (ao Dito). Assim sendo, a inconformidade da desobediência tanto é um sinal de evasão quanto de transcendência, que revela a fidelidade ao verdadeiro; tanto é um “não saber para onde ir”, mas resistir, quanto um “não-lugar” sob substituição e fraternidade.

O que se faz anunciar na obra de Levinas encontra seu sentido na excentricidade, nos excêntricos, nos desobedientes, na margem, no desencaixe. Sob o vestígio do infinito, o ato de desobedecer guarda uma novidade, uma interrupção daquilo que mantém os existentes sob condição de subserviência doméstica, à maneira de uma servidão voluntária – ao ser, às regras do parque humano, aos humanismos, à zoopolítica. Os ruídos do real que emanam dos mais variados lugares, as figuras de alteridade silenciadas ou não pela luminosidade anônima do ser e da razão, conferem sentido ao discurso anunciado por Levinas e assinalam sua amplitude; as revoltas, a rebeldia, a transgressão, as ações de enfrentamento da ordem e da tradição, assim como os movimentos culturais vanguardistas, que atravessam as ruas dos centros e das periferias se dão sob o alimento de uma obediência ao Dizer, apesar do risco iminente que se guarda em toda desobediência. Posição de leitura, a desobediência faz referência àquele que toma o texto, o contexto, recebe-o, intui sua desafinação, seu descom-

passo e força o movimento fazendo irromper sua pulsação. O ético emite notas de desacordo, que agitam as águas que dormitam no fundo do ser e causam escândalo – sabedoria do amor “entre nós”.

Tecnociência e medicina – algumas reflexões ético-filosóficas a partir de Jonas e Gadamer

Sarah Moura
(UFRJ)

1. CONTEXTUALIZAÇÃO

A radical mudança do agir humano decorrente da hegemonia técnico-científica e da sociedade de consumo transformou a promessa de felicidade da utopia do progresso em uma ameaça à vida humana autêntica, bem como a todas as espécies da biosfera. Para Hans Jonas essa situação é consequência da falta de limites para a ação técnica dos seres humanos na sociedade de consumo que hoje rege, e de um enorme descompasso entre o progresso técnico-científico e o desenvolvimento da formação de consciência social e política, que nunca esteve à altura daquele. A ética jonasiana ultrapassa o antropocentrismo das éticas tradicionais e acolhe além das relações entre seres humanos, as relações dos homens com a natureza, com a tecnologia e seus produtos, que agora fazem parte do mundo, visando assegurar a preservação da vida no futuro. A filosofia de Jonas se debruça sobre a práxis médica, campo que os avanços da ciência e da tecnologia modificaram de tal forma que inúmeros problemas éticos, impensáveis há um século, surgem a cada descoberta científica seguida de inovação tecnológica.

Hans-Georg Gadamer (Alemanha, 1900-2002) também considera que a Filosofia deve se dedicar às questões relacionadas à vida, à saúde e à medicina, temas de grande interesse hermenêutico em nosso tempo regido pela ciência e pela técnica. O intenso e rápido progresso tecnocientífico que marca o século XX – grande acontecimento na história da humanidade – invade a vida das pessoas e penetra profundamente na área do cuidado com a saúde. Para Gadamer, o cuidado com a saúde é tarefa de cada um, por meio do modo de viver: “a preocupação com a própria saúde

é um fenômeno primordial do ser humano”¹. O cuidado com a saúde afeta diretamente todas as pessoas, o que confere às ciências um novo perfil que afeta diretamente o campo sociopolítico².

Em *Verdade e Método*, sua obra maior, publicada em 1960, Gadamer mostra como o fenômeno hermenêutico – a interpretação – perpassa todas as relações do homem com o mundo e que a ciência não consegue explicar muitas coisas; a verdade não se restringe ao campo da ciência, que não pode alcançar tudo. Há verdades que escapam ao método científico. Gadamer se opõe frontalmente à ideia de que apenas as ciências naturais têm acesso à verdade, e sustenta que a verdade é o todo de nossa experiência hermenêutica, que sempre considera o contexto histórico-social onde o saber irrompe. A tese geral de *Verdade e Método* é que somos seres no mundo, nascemos imersos numa sociedade, e não temos a autonomia que os modernos queriam. A profunda crítica à filosofia moderna é outra convergência entre Gadamer e Jonas.

No livro *O caráter oculto da saúde*, publicado em 1993, Gadamer reuniu ensaios que apresentam suas reflexões a respeito de várias questões relacionadas à saúde e à medicina de nosso tempo regido pela ciência e pela técnica. Para Gadamer a filosofia deve se debruçar sobre esse tema, que é de grande interesse hermenêutico. Se a vocação do filósofo está onde a compreensão é difícil, compreender a vida e a saúde é hoje uma tarefa de reflexão, e mesmo uma exigência. O intenso e rápido progresso tecnocientífico que marca o século XX – grande acontecimento na história da humanidade – invade a vida das pessoas e penetra profundamente na área do cuidado com a saúde. Tal fato confere às ciências um novo perfil que afeta diretamente o campo sociopolítico³.

A práxis médica contemporânea, como tantas outras atividades na sociedade tecnológica, nos apresenta inúmeros problemas inéditos. Esses problemas – novos em relação à história da humanidade – surgiram em consequência do extraordinário desenvolvimento da razão calculante em detrimento da razão meditante. Urge compreender o ser humano como parte da natureza, questionar o ideal utópico do progresso e buscar um modo de ser responsável, cuidadoso e prudente, compatível com a pre-

¹ GADAMER, 2006, p. 8.

² Cf. GADAMER, 2006, pp. 7-8.

³ Cf. GADAMER, 2006, pp. 7-8.

servação da vida e da autenticidade dos seres, e que mantenha sempre a possibilidade de abertura para o futuro. “Poder seguir assim com esse horizonte aberto e passado irrepitível é a essência do que chamamos de espírito”⁴. Gadamer afirma que em nossa sociedade tão vulneravelmente evoluída, os avanços tecnocientíficos – dos quais todos nós usufruímos – tornaram-se uma ameaça à manutenção da vida autenticamente humana, e a enxurrada de informações produzidas afoga as capacidades humanas de discernir e de julgar, conclusão idêntica a de Jonas.

2. ALGUMAS REFLEXÕES DE HANS JONAS SOBRE TEMAS DA BIOÉTICA MÉDICA

As críticas de Jonas sobre temas médico-científicos, absolutamente atuais e preocupantes, são fundamentadas nos princípios orientadores da Ética do Futuro, acerca da bioética. Ele investigou algumas questões relacionadas aos avanços científico-tecnológicos na área médica, dentre elas, a manipulação biológica, a experimentação com seres humanos, e a morte. Jonas analisou o que o homem tecnológico está fazendo com o próprio homem e com a natureza da qual é parte, aplicando nas situações da área médica a sua ontologia da vida e o princípio responsabilidade, sintetizando o fio condutor de sua filosofia, que parte da biologia para chegar a uma metafísica que sustenta uma ética e uma política comprometidas com a preservação da autenticidade do homem no futuro.

O controle biológico de seres humanos, especialmente o genético, suscita problemas éticos nunca enfrentados. Como o que se encontra em jogo é a natureza do homem, Jonas assevera mais uma vez que a prudência é nosso primeiro dever.

Até pouco tempo, o ser humano era o sujeito e a natureza era o objeto do domínio tecnológico. Com as manipulações biológicas, o homem torna-se objeto de experimentação e simultaneamente é o sujeito dessas operações. Esse comportamento marca uma ruptura metafísica importante. Além disso, nas manipulações biológicas a experimentação já é um ato irrevogável e impõe modificações irreversíveis. Jonas sublinha sua constante atenção na responsabilidade pela preservação do futuro do homem e procura sempre esclarecer as razões que levam aos procedi-

⁴ GADAMER, 1985, p. 20.

mentos de manipulação genética e seus objetivos, para considerar quanto são ou não necessários.

Jonas esclarece que *manipulação* é um termo mais abrangente, enquanto *engenharia biológica* é mais restrito. Assim, as finalidades das manipulações biológicas podem ser protetoras, de melhoramento ou criadoras. Por uma simples comparação, pode-se dizer que a engenharia biológica consiste na concepção e a produção de entidades biológicas – organismos vivos – e a modificação de entidades já existentes em nome do progresso. Esse é um jogo do qual podem resultar seres melhores ou monstruosidades. Jonas defende que a limitação da liberdade de pesquisa é aqui um problema ético menos grave em relação aos problemas decorrentes do sucesso de certas investigações. A ética carece de recursos para enfrentar tantas novidades difíceis.

A cirurgia genética é uma das possibilidades mais plausíveis e defendidas pelos geneticistas. Nos primeiros momentos do início do desenvolvimento do embrião, substituem-se cromossomas indesejáveis, a fim de corrigir um problema. Entretanto, esse procedimento abre premissas para se acrescentarem ou rearranjarem genes, o que significaria a produção de novos tipos de criaturas. Tal fato implicaria uma ruptura da essência metafísica do homem e constituiria um perigoso jogo, de consequências imprevisíveis, semelhante à “leviandade de um demiurgo cego e arrogante no frágil âmago da criação”⁵. Esse tipo de procedimento utilitário admite que seus fins sejam úteis para a coletividade, já que claramente não são benéficos para os próprios indivíduos futuros, tanto pelo fundamento utilitário quanto pelo fato de não se ter a menor ideia do que seja o bem para essas novas criaturas.

O homem é um simples fato da natureza, um produto do acaso evolutivo. Jonas considera a criação de novas espécies pelo ser humano uma violação e uma degradação da sua imagem e da sua essência, pois a unidade da espécie é quebrada e o próprio sentido da palavra “homem” muda. Jonas assevera que se deve pensar nos frutos desse procedimento, em seus direitos e em seu estatuto na humanidade. As possíveis aberrações provavelmente seriam eliminadas por rotina, porque representariam falhas a serem descartadas. Essa prática utilitária deixa em aberto a questão dos critérios que determinariam o descarte.

⁵ JONAS, 1994(a), p. 105.

Hans Jonas lembra: “Por definição, nenhum dos produtos da engenharia inventiva ou ‘aberrante’ terá sido produzido em seu próprio benefício; a utilidade foi a única regra de sua concepção”⁶. Tal feito ameaçaria a própria existência da humanidade e seu fundamento ontológico.

Jonas assinala que o problema ético da manipulação biológica, humana e não humana, ou de todo ser vivo, é grave o suficiente para exigir o máximo escrúpulo e a maior sensibilidade na prática dos poderes que a tecnociência tem permitido ao homem. A manipulação genética apresenta um grau de complexidade ética tão elevada que já justifica a rejeição de seu uso. Jonas prefere a prudência da não violação dos genótipos humanos e dos genes de todas as espécies. Há algo de sagrado neles a se respeitar, intui.

Sobre a experimentação com seres humanos, Jonas nos lembra que desde o Tribunal de Nuremberg⁷ se considera o consentimento livre e esclarecido das pessoas que se submetem a pesquisas médico-científicas como condição *sine qua non* para a realização de ensaios com seres humanos.

O propósito dessa norma é respeitar e proteger incondicionalmente a pessoa, sua autonomia e liberdade de participar ou não de uma pesquisa sobre seu corpo. Mas no entendimento de Jonas, o requisito mínimo do consentimento não é suficiente para a problemática do recrutamento. Jonas defende que é preciso saber quem deveria recrutar as pessoas, e a que pessoas o recrutamento deveria ser dirigido. Jonas sustenta que a liberdade é a primeira condição para a entrega do próprio corpo para experimentação médica, e que ela não se encontra dentro dos limites do contrato social.

Em relação à morte, alguns médicos discutem, por exemplo, que a sociedade não pode dispensar tecidos e órgãos viáveis de pacientes recém-falecidos, que poderiam salvar a vida de várias outras pessoas. Jonas contrapõe a esses médicos que não se pode dispensar o que não se possui, e dispensar implica direito de propriedade. Ou será a sociedade proprietária dos corpos dos seus membros? Jonas considera a posição da Igreja Católica Romana perfeitamente razoável em relação ao fim do prolongamento artificial da vida: “quando a inconsciência profunda é tida

⁶ JONAS, 1994(a), p. 107.

⁷ Esse tribunal, em 1948, julgou as atrocidades cometidas em nome da ciência nos campos de concentração nazistas.

por permanente, não são obrigatórios meios extraordinários para manter a vida; pode-se pôr-lhes fim e deixar o paciente morrer”.⁸ Assim, diante de um sinal cerebral definido, o médico está autorizado a parar de fazer intervenções e a permitir que o paciente morra a sua própria morte.

Hoje o médico vê-se rotineiramente diante da opressora decisão do momento em que é lícito manter a vida em estado vegetativo por meio de aparelhos ou de quando deve honrar a pessoa do moribundo como ser humano e não usar de tais possibilidades tecnológicas. O simples fato de existir a possibilidade de, por meios instrumentais, manter um ser humano em vida vegetativa não indica que esses recursos devem ser usados em todos os casos, nem que usá-los é o melhor procedimento. Urge um questionamento sobre o que significa para nós a ciência e sua capacidade de objetificação.

A manutenção artificial das funções vegetativas do organismo transforma os seres humanos numa peça numa peça de um processo mecânico. A própria morte torna-se uma sentença dependente da decisão do médico que trata o paciente⁹.

E este processo exclui as pessoas próximas do moribundo do interesse e da participação no acontecimento, e até o apoio espiritual da religião encontra dificuldades de chegar em quem está morrendo e nos seus familiares. Entretanto é ainda mais problemática a autorização para não desligar os aparelhos que sustentam artificialmente os sinais de vida dados pelo funcionamento de órgãos como vitais e, assim, conservar o que Jonas chama de “simulacro de vida”, para manter órgãos e tecidos sob as condições ideais do que se poderia chamar de vivisseção, para retirá-los e utilizá-los em pacientes necessitados de transplante.

Jonas defende que é preciso saber quando a morte se completa para se considerar o corpo como um cadáver, livre para ser manipulado de forma intolerável para qualquer ser humano vivo. Ou seja, defende que é preciso saber se o coma é irreversível. Mas também ter a certeza de que, na ausência de uma exatidão, apenas a definição máxima de morte é aceitável: a ausência de funcionamento cerebral e cardíaco ou outro sinal adequado, antes de se permitir qualquer violação do cadáver do pacien-

⁸ JONAS, 1994(a), pp. 161-162.

⁹ GADAMER, 2006, p. 69.

te. No entanto se o coma permanente só se mantiver por meio de aparelhos, que se deixe o paciente morrer, apela Jonas. Usar um paciente no seu momento final é inaceitável. Essa tese de Jonas não se refere ao possível sofrimento, mas à indeterminação dos limites entre a vida e a morte. Por isso ele defende uma definição máxima para que o paciente possa confiar que seu médico não será o seu carrasco. Esse direito é absoluto e abrange seu corpo, com todos os seus órgãos. Ninguém pode violar o corpo de outrem. Jonas afirma que os momentos derradeiros devem ser merecedores de piedade e livres de exploração.

3. REFLEXÕES GADAMERIANAS A RESPEITO DA MORTE

Em relação à morte, Gadamer assevera que na sociedade contemporânea não se dá apenas uma mudança da sua imagem, mas ocorre “um processo atual, muito mais radical e específico, o do desaparecimento da morte”¹⁰.

Nosso autor sustenta ter sido “o domínio tecnológico da realidade que primeiro produziu desmitologização da vida, e, por consequência, uma desmitologização da morte”¹¹.

A industrialização e o capitalismo mudaram a experiência da morte: os cortejos fúnebres deram lugar à morte anônima e discreta nas clínicas e hospitais modernos. Não há mais uma representação pública da morte e os moribundos são, em geral, afastados de seu domicílio e de seus familiares. A morte e o morrer passaram a integrar mais um dos processos de produção da economia.

Prolongar a vida muitas vezes significa um “prolongamento do morrer e uma estagnação da experiência do eu, que culmina no desaparecimento da experiência da morte”¹², pois, de certa forma, ao ser sedado, o moribundo é destituído da posse de si mesmo.

A repressão da morte pode expressar a vontade de viver, mas, na era tecnológica, essa tendência se fortaleceu e se institucionalizou, de modo que a experiência da morte foi deslocada totalmente para fora da vida pública. Crentes e ateus são submetidos pela morte e a ciência tem

¹⁰ GADAMER, 2006, p. 68.

¹¹ Cf. GADAMER, 2006, p. 68.

¹² GADAMER, 2006, p. 69.

um limite intransponível nos mistérios da vida e da morte. Todo vivente morre, e não há como escapar desse fim que é a única certeza de todo ser vivo.

A ideia da imortalidade da alma analisada por Sócrates no *Fédon*, de Platão, é a maior consolação para a morte encontrada na Antiguidade. A serenidade de Sócrates prestes a morrer foi um exemplo para as gerações posteriores. Epicuro, além de buscar uma arte de viver com perfeição, argumentava contra o medo da morte. No estoicismo, a ataraxia do sábio frente à morte mostra que ele é uma pessoa livre.

4. SOBRE PROGRESSO, VIDA E PRUDÊNCIA

Já faz parte da teoria ética jonasiana o questionamento da viabilidade e da inocuidade do progresso, de sua concepção de homem, e a dúvida sobre seu caráter desejável. Jonas afirma que por algum tempo a Ética do Futuro estará empenhada nas funções de preservação e proteção do patrimônio natural e cultural da humanidade, para apenas depois se envolver com a recuperação e melhoramento, e sempre de forma comedida e modesta.

Jonas assevera que a nova ciência da Ecologia será necessária para lidar com a enorme complexidade das interdependências e com os processos irreversíveis que já estão em andamento, e que a incerteza é nosso destino permanente e que nessa condição a prudência é sempre a melhor companhia. A prudência é a virtude a ser cultivada por sua plasticidade e por ser útil em qualquer situação, possibilitando a garantia da vida futura.

Por ser virtude, a prudência precisa ser cultivada, pois é uma atitude derivada de “uma disposição adquirida mediante escolha, esforço e exercício”.¹³ É preciso desenvolver uma cultura de prudência em contraposição a toda arrogância e a todo egoísmo que se encontram por trás da delicada situação que vivemos.

Nessa perspectiva da prudência, considera-se o conhecimento como um dever, e a educação, tanto no nível privado como no social, é a instância desse cultivo. Sempre se respondendo à pergunta “para quê?” e avaliando a eticidade de seus fins. Se as éticas tradicionais não incluíam o futuro em seus horizontes é porque ele ainda não estava ameaçado. Os

¹³ BETTENCOURT DE FARIA, 2013, p. 9.

antigos não tiveram a experiência das incríveis façanhas da tecnociência aliada ao consumismo. Evidentemente Jonas não é contra a tecnociência, mas à sua hegemonia, pois, por ser autorreferente, ela neutraliza os valores de tudo que pode tornar-se recurso – minerais, plantas, animais e o próprio homem – para se garantir.

5. TECNOCIÊNCIA E VALORES HUMANOS ESSENCIAIS

É preciso resgatar os valores humanos essenciais, bem como os de todos os demais seres, para encontrar os limites que devem ser dados ao avanço tecnológico e científico. E assim, preservar, em plenitude, a vida e o futuro. A ética de hoje precisa, então, incluir o homem, a natureza e os produtos da tecnociência – que passaram a fazer parte de seu *ethos* – e considerá-los em seus devidos lugares dentro do sentido do todo.

Há um saber acumulado pela experiência, através da práxis, que é continuamente reunido por todo aquele que vive. Este saber é subjetivo e cresce com a experiência que cada ser humano tem consigo mesmo e com seus semelhantes. Diferentemente, a ciência não depende de qualquer contextualização e serve para qualquer situação. A ciência reivindica ser a única experiência segura e ser o único lugar da verdade. Dessa forma, tudo se subordina à sua competência.

Práxis é sempre escolha e decisão entre possibilidades, e Gadamer evidencia o irreduzível antagonismo entre práxis e ciência: a práxis exige decisões imediatas e o saber que se tem no momento da decisão é tido como saber seguro e total; a ciência não finaliza, seu saber não é concluído, nunca é completo, mas é um permanente estado de pesquisa¹⁴. “A tarefa humana de busca pelo conhecimento apresenta-se, continuamente, como tarefa inacabada em direção ao sem fim”¹⁵.

Até a Idade Moderna, chamava-se de “Filosofia” à reunião de todo o saber da humanidade. Enquanto o saber guia a práxis, a ciência – entendida como teoria pura – é um saber buscado por seu valor em si mesmo e não pelo seu significado prático. A partir do século XVII a ciência deixa de ter o significado dado pelos antigos gregos e passa a ter como fundamento a experiência reproduzível, e como experiência é válido apenas o

¹⁴ Cf. GADAMER, 2006, p. 12.

¹⁵ GADAMER, 2006, p. 22.

que é controlável, e o ideal de certeza passou a ser o critério de todo conhecimento. Os juízos teleológicos, tão bem aceitos na Antiguidade e na Idade Média, foram profundamente criticados e rejeitados na Modernidade, graças à mudança da primazia da natureza qualitativa para a natureza quantitativa na época moderna.

O racionalismo está nas bases das ciências naturais, que se desenvolveram no século XVII e determinaram nosso mundo hoje, transformando-se, em ritmo cada vez mais veloz e asfixiante, em técnica.

A ciência reconhece princípios no interior da rede de relações causais, que na práxis são entrelaçadas indissolúvelmente. Ao isolar cada relação, medi-las e pesá-las exatamente, a ciência tornou possível a introdução de fatores causais voluntários. O saber que a ciência proporciona hoje está direcionado à capacidade de fazer e ao saber que domina a natureza: a técnica. A técnica não é um saber obtido como soma de experiências de várias situações da vida, mas é um saber que possibilita uma nova relação com a práxis, que realiza a abstração que isola as várias relações causais.

A expansão e a especialização crescentes da pesquisa geram uma inundação de informações que atrapalham a própria pesquisa. A intensa especialização da pesquisa há muito deixou de ser orientada para o saber. Na era tecnológica a ciência também faculta para si o poder de fundamentar racionalmente a vida social, rompendo “o tabu da inquestionável autoridade da tradição”¹⁶.

Essa ruptura é ainda mais efetiva e silenciosa nos setores submetidos ao domínio técnico, e o automatismo racional toma o lugar de decisões pessoais ou coletivas. Gadamer assevera que todo pesquisador deve ter consciência de sua crescente responsabilidade pelo futuro da humanidade. A automatização afeta a práxis social: ela não reduz a distância entre ser humano e máquina, mas evidencia que essa distância é intransponível. E Gadamer pergunta: o que os seres humanos querem com seu poder técnico? Essa pergunta está em consonância com o questionamento do “para quê?” exigido por Jonas.

A integração entre saber e fazer é sempre problemática. Do ponto de vista ético, afirma Gadamer, o saber se torna um dever, exatamente como pensa Jonas. É “inteiramente obrigatório” estar informado por meio

¹⁶ Cf. GADAMER, 2006, pp. 16-17.

da ciência¹⁷. A práxis depende do saber geral e a aplicação concreta desse saber encerra dificuldades. É a faculdade do juízo que reconhece o caso de aplicação de uma regra geral em cada situação. Na nossa civilização técnico-científica a relação entre saber teórico e ação prática é ampliada. Segundo Gadamer, “quanto mais racionais as formas de organização da vida humana, tanto menos é praticada e ensinada a capacidade racional de julgamento”¹⁸. Ao submeter-se à racionalização técnica, o ser humano abre mão de sua liberdade e torna-se dependente do correto funcionamento da técnica. A essa supressão de liberdade soma-se a produção artificial de necessidades por meio da publicidade, outra falta de liberdade. O ser humano tornou-se dependente dos meios de comunicação, os quais são controlados por profissionais que decidem até que ponto a sociedade deve ser informada.

Dessa forma, como consequência da autonomização, se recorre à ciência bem além da medida de sua competência¹⁹. A autonomização se dissemina pelas profissões práticas, e especialmente na medicina, graças ao apelo da ciência. Mas a ciência médica pura não garante a aplicação de seus saberes porque na práxis muitas outras coisas são relevantes além do conhecimento científico: os hábitos, os valores, as preferências e os interesses próprios, tanto do paciente quanto do médico. Ao assumir o critério da ciência objetiva levada ao extremo, o especialista expressa uma atitude autoritária e uma visão parcial e subtraída diante da objeção do leigo.

6. MEDICINA E SAÚDE

A medicina busca manter ou restabelecer o equilíbrio natural – a saúde – nos seres humanos enfermos, que devem ser tratados. Logo, a saúde do paciente não é uma produção do médico, embora seja o seu objetivo. A saúde não depende apenas de fatos científicos, mas é também um fato psicológico-moral. Segundo Gadamer, “ainda hoje o poder de convicção do médico e a confiança e a colaboração do paciente representam um importante fator de cura, que pertence a uma dimensão bem diferente daquela do efeito físico-químico de medicamentos no organismo ou da

¹⁷ Cf. GADAMER, 2006, pp. 24-25.

¹⁸ GADAMER, 2006, p. 26.

¹⁹ Cf. GADAMER, 2006, p. 27.

intervenção cirúrgica”²⁰.

A prática médica é um exemplo da difícil relação entre teoria e práxis na era tecnológica, e, apesar dos impressionantes avanços científicos nesse campo, “a esfera do não racionalizado na medicina é especialmente ampla”²¹.

(...) o desenvolvimento da formação de consciência social-política não esteve à altura do esclarecimento científico e do progresso técnico na nossa civilização. (...) o avanço tecnológico atinge uma humanidade despreparada. (...) todo aumento de conhecimento é imprevisível em relação a seu significado e às suas consequências²².

Até que ponto a ciência deve ser responsabilizada pelas nefastas consequências ambientais e na saúde decorrentes, por exemplo, do uso de adubos químicos e de toda sorte de agroquímicos, bem como de conservantes e aditivos em produtos alimentícios industrializados e da modificação genética dos alimentos, ou ainda do gravíssimo problema dos resíduos plásticos e atômicos? E estes são apenas alguns exemplos de consequências de pesquisas científicas que degradam a natureza e afetam a saúde e a vida humana e de todas as espécies.

Por outro lado, Jonas questiona a legitimidade de a sociedade deixar morrer pessoas que poderiam ser salvas com a autorização de algum recurso. Jonas afirma que não é permitido à sociedade deixar que uma epidemia avance sem controle, que haja um constante excesso de nascimentos sobre mortes ou uma extremamente baixa expectativa de vida, bem como uma demasiada longevidade, que a saúde pública fique em estado precário, etc. Essas situações mostram a sociedade afetada de maneira crítica, aguda, e o interesse público pode impor suas razões. A persistência de calamidades públicas é algo que a sociedade não pode permitir, e para isso ela pode exigir tratamentos que incluam a invasão da privacidade.

O perigo extraordinário pode justificar medidas extraordinárias, mas não se deve permitir injustiças pela iniquidade na execução das leis, e qualquer violação de direitos destrói a base moral da sociedade.

²⁰ GADAMER, 2006, p. 29.

²¹ GADAMER, 2006, p. 30.

²² GADAMER, 2006, p. 33.

A ciência tornou possível muitas capacidades, que carecem de limites. O controle da aplicação dessas capacidades e uma tarefa da política. Os políticos dependem cada vez mais da informação científica, e isso aumenta a responsabilidade do cientista frente ao crescente significado que os resultados de suas pesquisas possam ter.

Assim, ao mesmo tempo que o cientista tem de justificar a necessidade de sua investigação e dos seus resultados, ele tem de controlar seu próprio egoísmo profissional. Para Gadamer, somente uma ciência livre de dogmas serve ao saber do ser humano sobre si mesmo e à práxis²³.

A medicina pode ser considerada uma arte especial que não coincide totalmente com o que os gregos chamavam *techné*, nem com as artes plásticas, nem com a ciência, embora o médico tenha se tornado um ser da ciência por acompanhar o contexto geral da causalidade. Enquanto o moderno conceito de ciência se caracteriza pela aplicação da matemática aos conhecimentos naturais, o conceito grego de *techné* não significa a aplicação prática de um saber teórico, mas uma forma de saber prático. A medicina, enquanto arte de curar, produz algo que de fato não pertence ao médico, e que não é uma criação: o que a medicina produz é o restabelecimento da saúde do doente, ou ao menos o alívio de seu sofrimento. A saúde não é criada pelo médico, mas ele a recupera e fortalece. O que deve resultar da atividade médica é a saúde, o próprio equilíbrio natural, que quando restabelecido faz a enfermidade desaparecer.

A ciência natural moderna entende seu próprio saber como capacidade de fazer e, com isso, a técnica tem a seu alcance crescentes possibilidades de procedimentos médicos. Toda intervenção médica é uma tentativa de restabelecimento de um equilíbrio perdido, e nisso consiste a verdadeira obra da arte médica. Não se trata de produção de equilíbrio, mas do seu restabelecimento. A medicina revela uma situação particular entre teoria e práxis, que não pode ser entendida como uma aplicação prática da ciência, pois ela é um modo especial de ciência prática cujo conceito desapareceu na Modernidade.

No *Fedro*, Platão compara a arte retórica com a arte de curar. Sócrates pergunta ao jovem Fedro se ele crê na possibilidade de se entender a natureza da alma sem o entendimento da natureza do todo. O mancebo responde que Hipócrates já afirmava não ser possível entender alguma

²³ Cf. GADAMER, 2006, p. 39.

coisa sobre o corpo sem o entendimento da natureza do todo. Assim, Sócrates mostra a semelhança entre medicina e retórica: ambas essas artes têm de conhecer a essência múltipla da alma. Logo, a verdadeira medicina precisa reconhecer a peculiaridade da disposição e das necessidades do organismo.

A natureza do todo, da qual se trata aqui, não é apenas o todo unificado do organismo. Da medicina grega dispomos de um rico material ilustrativo de como clima e estação do ano, temperatura, água e alimentação, em suma, como todos os fatores climáticos e ambientais contribuem para a concreta constituição do ser, de cuja recuperação se trata. (...) A natureza do todo abrange o conjunto da situação vital do paciente, até mesmo a do médico. (...) A situação do corpo passa a integrar a situação do ser humano como um todo. (...) Doença, perda de equilíbrio, não significa apenas um fato médico-biológico, mas também um processo histórico de vida e um processo social²⁴.

Gadamer sustenta que o médico deve considerar a totalidade da natureza, e deve se situar entre a presença profissional distanciada do enfermo e, simultaneamente, comprometida com ele. O médico necessita de confiança, mas também de limites para seu poder. Ele tem de ver para além do “caso” que trata para poder avaliar aquele ser humano, que está sob seus cuidados naquele momento, em sua situação geral de vida, e deve saber a hora de ser retirar. O médico jamais deve tornar o paciente dependente de sua ação, nem fazer prescrições que dificultem seu reequilíbrio vital. “A arte médica se completa na retirada dela mesma e na liberação do outro. (...) O indivíduo que voltou a ter saúde, que é devolvido à sua própria vida, começa a esquecer a doença, mas fica ligado ao médico de algum modo (anônimo, na maioria dos casos)”²⁵.

O médico atua quando surge a doença e a necessidade de conhecê-la. Ele deve ajudar o enfermo a recuperar o equilíbrio abalado, o que não significa apenas aliviar ou suprimir os sintomas físicos, mas também recuperar o equilíbrio da vida psíquica e social. O equilíbrio humano abrange a saúde física e a mental, é um estado de pessoa na sua totalidade e “se

²⁴ GADAMER, 2006, p. 50.

²⁵ GADAMER, 2006, p. 51.

refere ao total de sua relação com o mundo”²⁶. A doença não é o resultado de um exame comprovador que a medicina declara, mas é uma vivência do enfermo, com a qual ele tem de lidar, e que significa sempre uma forma de exclusão da vida²⁷.

Para Jonas, a saúde e a vida são bens excelentes para os quais o médico trabalha, de maneira direta por meio de suas curas, e, de maneira indireta, como investigador, em virtude do conhecimento que acumula ao longo de sua prática profissional.

Gadamer e Jonas também concordam que a questão do corpo foi pouco investigada pela filosofia, ou foi mesmo ocultada. Mas a indissolubilidade entre corpo e vida é evidente: a vida se manifesta nos organismos vivos. Aristóteles afirmou que a alma é a vitalidade do corpo, e essa ideia ainda não foi refutada. Jonas considera o corpo como o perímetro exterior de nossa dimensão interior²⁸.

Gadamer sustenta que a medicina contemporânea é capaz de afastar a dor e a doença e, assim, retirou a verdadeira importância da enfermidade na vida humana: ele se pergunta se o significado da doença para o enfermo não seria mais importante do que para o médico, e se a busca dessa compreensão poderia ajudar o próprio doente.

A medicina atual tem de lidar com a questão das doenças crônicas, que ganharam importância com a evolução da medicina. O doente crônico de alguma forma tem de aprender a aceitar sua enfermidade e a viver com ela, conforme a natureza da doença e os avanços terapêuticos.

Em relação às doenças mentais, que são bem diferentes das físicas, e muitas vezes assustadoras e de difícil acesso, pode-se afirmar que as drogas usadas em psiquiatria constituem uma forma de instrumentalização do corpo, tal como a que ocorre em atividades econômicas.

Isso traz à vida humana uma forma de agressão totalmente nova. Não se trata de um ataque monstruoso, se, durante os efeitos gerados pelos psicofármacos, não forem eliminadas e aliviadas perturbações quaisquer, mas forem retiradas da pessoa suas próprias indisposição e perturbação mais profundas.²⁹

²⁶ GADAMER, 2006, p. 64.

²⁷ Cf. GADAMER, 2006, pp. 62-63.

²⁸ Cf. JONAS, 2004, p. 31-33.

²⁹ GADAMER, 2006, p. 85.

Gadamer sustenta que a terapia pelo diálogo, como a psicanálise freudiana, é fundamental no tratamento das perturbações mentais. Entretanto, “em cada ação médica há um conduzir o doente, no qual o diálogo e a comunhão desenvolvida pelo diálogo entre o médico e o paciente desempenham um papel decisivo”³⁰.

O ideal, especula Gadamer, seria que todos pudéssemos nos recuperar dos desequilíbrios físico-mentais por meio de uma tomada de consciência. O corpo e a vida são uma constante busca de situações de equilíbrio.

A ciência médica – por meio da objetivação da multiplicidade dos fatos – dissolve a pessoa:

O ser da pessoa é, claramente, algo renegado em toda a parte, mas que sempre, em toda a parte, volta a pertencer à recuperação do equilíbrio que o ser humano necessita para si mesmo, para a sua casa e para o seu sentir-se em casa. Isso vai além da área de responsabilidade médica e inclui o conjunto da inserção da pessoa na vida familiar, social e profissional.³¹

O equilíbrio pessoal se insere no equilíbrio do todo social do qual participa e no qual se apoia. A relação entre médico e paciente deve ser um exercício hermenêutico e uma experiência de nossos limites. Não podemos e não devemos prometer às gerações mais jovens um futuro de conforto, abundância e comodidade, mas devemos incentivar e favorecer a alegria na responsabilidade compartilhada e na convivência solidária. Para Gadamer, isso falta em nossa sociedade de consumo, bem como nos círculos de convivência mais íntimos.

Gadamer afirma a diferença antropológica e assevera a necessidade de uma compreensão segura da “singular posição que o ser humano ocupa no todo da natureza que nos cerca e nos carrega”³². Nossa capacidade especificamente humana – a possibilidade de pensamento teórico – nos levou à situação crítica em que se encontra a humanidade e, com ela inseparavelmente, a natureza. O teórico se relaciona a generalidades e a práxis a situações particulares.

³⁰ GADAMER, 2006, p. 85.

³¹ GADAMER, 2006, p. 89.

³² GADAMER, 2006, p. 92.

O médico deve unir teoria e práxis na sua atividade. A doença é sempre uma “falta de saúde” que impede o enfermo de viver plenamente as relações próprias de todo ser humano ativo. A ciência sempre tem nos esclarecido acerca das doenças, mas a saúde se relaciona a uma espécie de “milagre do auto-esquecimento”, diz Gadamer.

A saúde e a doença estão relacionadas ao problema do corpo e da alma. Sabemos muitas coisas sobre o corpo, mas pouco ou nada sabemos da alma! A alma é o que anima o corpo vivo e a ele está amalgamada até a morte. Objetivar o corpo sem alma ou a alma sem o corpo pode “conduzir ao ridículo”³³, como em Descartes.

Gadamer evidencia a enorme distância entre a ciência objetivante e a tarefa médica e filosófica de buscar a compreensão do todo. “Espírito também é o corpo e também é o vivo; ambos são a espiritualidade de uma vitalidade”³⁴. Ao fixar valores padrões de exames e medidas, os médicos, na maior parte das vezes, restringem-se a olhar os valores de medidas e compará-los com os padrões fixos.

Ou seja, passou-se a tratar exames ao invés de pessoas. Aplicação de regras com base em valores médios não é algo natural, mas é, na verdade, algo freqüentemente inadequado. Os médicos precisam reconhecer a necessidade de ambos os procedimentos e buscar uni-los apesar de toda a dificuldade de fazê-lo em vida regida pela tecnociência e pelo consumo³⁵. Nas clínicas de hoje é muito difícil para o médico olhar e escutar o paciente. E todos sabemos que há muitas outras coisas, além dos progressos técnico-científicos, essenciais para o paciente durante seu tratamento³⁶.

Gadamer defende a ideia de que todos devemos cuidar da própria saúde e observa que atualmente o desenvolvimento e a especialização da capacidade tecnocientífica também dificultam o nosso agir para um autotratamento.

Se a saúde pode ser compreendida como harmonia, a doença representa uma perturbação desse equilíbrio vital. O médico deve “unir a sua virtuosidade altamente especializada com a parceria do mundo da vida”³⁷. Entretanto, a ciência médica é a ciência da doença, uma ci-

³³ Cf. GADAMER, 2006, p. 103.

³⁴ GADAMER, 2006, p. 104.

³⁵ Cf. GADAMER, 2006, p. 105.

³⁶ Cf. GADAMER, 2006, p. 106.

³⁷ GADAMER, 2006, p. 108.

ência voltada para a subjugação da doença, para o domínio da doença. Gadamer assevera que o pensamento metódico da ciência matemático-experimental se impôs de tal forma na arte de curar que nos sentimos perdidos no labirinto das especializações e não temos mais a orientação para o todo³⁸.

Totalidade é o contrário de especialização, e a especialização é a tendência inevitável da ciência e de todos os seus procedimentos metodológicos, que se estendem para a medicina e todas as atividades humanas³⁹. A saúde continua sendo um mistério. A capacidade do médico inclui muitos fatores de sua própria experiência da vida particular. O médico também tem de ter claro que sua ação terapêutica depende muito da colaboração do enfermo. O tratamento oferecido pelo médico – sua ação – permanece sendo uma arte⁴⁰.

O diálogo é parte importante de todo tratamento médico. Por meio do diálogo, afirma Gadamer, se “promove a humanização da relação entre uma diferença fundamental, a que há entre o médico e o paciente”⁴¹. A simples aplicação direta dos valores padrões pode levar a erros. Medidas e dados de exames devem ser vistos numa perspectiva crítica, considerando sempre as circunstâncias particulares.

O diálogo é o primeiro passo para o tratamento médico, pois através dele médico e paciente se aproximam para um entendimento comum. Entretanto, nos dias de hoje o diálogo entre o médico e o enfermo tem se tornado cada vez mais difícil. O horário de consulta, diz Gadamer, não é próprio para o diálogo, pois nele o médico não está livre. A tarefa de se estabelecer um diálogo apropriado não é fácil, mas é necessária, pois a conversa abre o tratamento e o acompanha até a cura.

É preciso, sustenta Gadamer, que haja uma fusão de horizontes de dois indivíduos: a abertura ao outro alarga as possibilidades de sentidos. O outro é sempre o outro, mas a aproximação é possível e se dá por meio dessa fusão de horizontes, no movimento constante de compreensão, que demanda a fusão de horizontes.

³⁸ Cf. GADAMER, 2006, p. 111.

³⁹ Cf. GADAMER, 2006, p. 112.

⁴⁰ Cf. GADAMER, 2006, p. 113-114.

⁴¹ GADAMER, 2006, p. 188.

Na medicina o diálogo não é uma introdução para o tratamento, mas é parte dele e tem grande importância o alcance do êxito da cura. “O objetivo da arte médica é a cura, e a cura não é o pleno poder do médico, mas da natureza. O médico sabe-se apenas autorizado a auxiliar junto da natureza”⁴². O restabelecimento da saúde ultrapassa, quase sempre, a competência e as possibilidades do médico.

Gadamer afirma que são as experiências rítmicas que nos sustentam⁴³ e o segredo de nossa vitalidade está neste caráter oculto da saúde. Quando a cura se dá, médico e enfermo “se juntam para conferir honras à natureza”⁴⁴. Doença e cura se correlacionam, aí se manifesta a essência da vida e o mistério da saúde⁴⁵.

A ética exige autocrítica e autodisciplina constantes por parte do médico, pois toda liberdade verdadeira tem limites, que se impõem mesmo para a própria autoridade. Genuinamente, liberdade é capacidade para a crítica, e essa capacidade é uma condição para o reconhecimento de autoridade. A crítica mais difícil é a autocrítica, e nela o ser humano pode perceber seus próprios limites. Autoridade e liberdade se relacionam, a capacidade de questionar admite a ignorância e reconhece um conhecimento superior⁴⁶.

O médico está “entre a autoridade que ele representa e a liberdade crítica que ele tem de conservar”⁴⁷. Os médicos constituem uma das inúmeras situações em que se é tentado ao abuso da autoridade que se possui.

A liberdade da autocrítica é fundamental para uma autoridade autêntica e por meio dela pode-se controlar o abuso de autoridade. Gadamer sustenta a necessidade de uma permanente autorreflexividade dos praticantes da medicina, como uma constante hermenêutica de si.

Os seres vivos estão sempre preocupados com sua manutenção na existência. Cada um e todo ser vivo é uma totalidade uma e está sempre totalmente com a totalidade de sua alma. A separação cartesiana das duas substâncias estreitou o sentido do saber, e isso não poderia permanecer sem problemas, adverte Gadamer, que ainda nos lembra que,

⁴² GADAMER, 2006, pp. 133-134.

⁴³ Cf. GADAMER, 2006, p. 120.

⁴⁴ GADAMER, 2006, p. 121.

⁴⁵ Cf. GADAMER, 2006, p. 143.

⁴⁶ Cf. GADAMER, 2006, pp. 127-128.

⁴⁷ GADAMER, 2006, p. 129.

diante do fenômeno da vida, a ideia aristotélica de *enteléquia* é imprescindível.

Como arte de curar, a medicina sempre se encontra apenas no limite da ciência e vive de sua indissolúvel relação com a práxis. A práxis médica não é uma simples aplicação da ciência. A medicina como arte de curar não pode ser transmitida apenas por meio de ensinamentos teóricos. Práxis é mais do que aplicação de saber, e compreende o todo da profissão médica, que constitui um mundo próprio, como ocorre com a jurisprudência. A medicina sempre propiciou novas reflexões, em especial na nossa era da hegemonia técnico-científica. As inovações tecnológicas da medicina contemporânea têm enorme poder de sedução nos médicos e, sobretudo, nos pacientes que a eles recorrem e admiram pela competência científica que devem possuir.

A própria situação crítica do paciente o coage a considerar os meios mágicos da moderna ciência médica como tudo o que resta e, com isso, a esquecer que a sua aplicação é uma ação que requer muitas exigências e responsabilidades e possui as mais amplas dimensões humanas e sociais⁴⁸.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ser humano sofre inúmeras e imponderáveis influências e efeitos, enfrenta problemas e imprevistos o tempo todo. A hermenêutica lida com o incompreensível e com a compreensão da imprevisibilidade da vida. A arte da compreensão importa sempre que a simples aplicação de regras não é suficiente, como se dá na arte médica.

Para considerar a saúde e a doença, reflete Gadamer, se exige do médico, tanto para diagnóstico quanto para tratamento, mais do que conhecimento científico e técnico e experiência profissional. O médico se serve de todo o arsenal da medicina contemporânea, mas isso não é tudo!

O médico não pode negar a unidade psicofísica que é o ser humano: “A alma não é uma parte, mas o todo do corpóreo ser-aí humano no mundo mais uma vez. Aristóteles sabia-o: a alma é a vitalidade do corpo”⁴⁹.

O projeto de Gadamer é basicamente mostrar que somos constituídos por algo que não podemos saber, somos uma mudança que se des-

⁴⁸ GADAMER, 2006, p. 166.

⁴⁹ GADAMER, 2006, p. 174.

dobra por rupturas progressivamente. Não há verdade última que dê alguma segurança. Na ordem do evento o outro não é previsível, senão não seria um evento ou ruptura: a ordem do outro é imponderável. Gadamer considera o processo histórico infinito, o outro sempre aparece, e o desdobramento individuante só termina na morte.

Gadamer aproxima hermenêutica e verdade para corrigir um pensamento equivocado, subtraído e restritivo que a Modernidade desenvolveu sobre o que nós somos. O senso comum dogmatizou a ciência e grande parte dos cientistas não reconhece ou não percebe a metafísica da ciência, privilegiando a verdade científica. As verdades que se abrem nos vários campos são de várias instâncias e são forças coexistentes, afirma o hermeneuta.

A amizade e a solidariedade são elementos da ética de Gadamer e a dimensão do outro é sempre respeitada. Para compreender o outro deve-se dar chances do outro falar e se deve falar a verdade, o que já pressupõe uma confiança mútua e uma amizade.

As implicações práticas do *Princípio Responsabilidade* de Jonas apontam para a necessidade de um ritmo mais lento para os avanços técnicos e científicos da medicina. Jonas assevera que o progresso é um fim facultativo e que seu ritmo nada tem de sagrado. Ora, um ritmo mais lento na conquista da doença não põe a sociedade em risco. Mas o ritmo acelerado pode destruir valores morais cuja perda faz com que as mais fantásticas conquistas não tenham qualquer valor. Devemos ser conscientes de nossa mortalidade e não ter por fútil e inútil objetivo mudar essa condição. Nossa característica ontológica e biológica de finitude impõe-nos a morte como parte da vida e havemos de desenvolver uma sabedoria para encará-la com paciência e dignidade. Nossos descendentes têm o direito de herdar um ambiente compatível com a vida. Pecaremos contra eles se destruímos sua herança – o que estamos fazendo de fato –, mas não se não tivermos descoberto a cura de uma doença. O propósito melhorador é evidente na pesquisa médica, pois o interesse do médico em curar implica seu empenho em melhorar o poder de curar.

A ciência e a técnica aumentam o poder que temos sobre a natureza e também sobre o próprio homem, bem como aumentam a sujeição de seres humanos a outros seres humanos e aos desejos e dependências gerados pela própria tecnologia. Esse poder é de fato o das pessoas vivas sobre as que virão no futuro. Ao exercê-lo fora dos limites da ética e em nome da tecnociência, ele fica incontrolável e se torna um poder cego.

Somente o respeito, por nos apontar para algo sagrado, que não deve ser afetado de modo algum, evita comportamentos que comprometam o futuro do homem na sua integridade e nos impele a assumir a responsabilidade pelo devir. Em relação ao que vem depois, tudo é transição; muito do que ocorre agora é realização ou frustração do que veio antes; mas nunca o que ocorre é apenas prefiguração da verdade por vir.

Diante dos imensos problemas éticos e ecológicos que enfrentamos neste mundo tecnológico que criamos e no qual vivemos, a Ética do Futuro, de Hans Jonas, se torna uma reflexão necessária, e as investigações gadamerianas corroboram e enriquecem as análises e propostas de Jonas, nesse desafio que é a interpretação e a compreensão do mundo de hoje. Enfim, para Jonas e Gadamer, nascemos imersos numa sociedade – somos seres no mundo – e não temos a autonomia que os modernos queriam.

7. BIBLIOGRAFIA

BETTENCOURT DE FARIA, Maria do Carmo. Aristóteles: Ética do Bem ou Ética da Prudência? Rio de Janeiro, 2013. Artigo inédito, cedido gentilmente pela autora.

GADAMER, Hans-Georg. *A atualidade do belo – A arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. Tradução de Celeste Alda Galeão.

GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006. Tradução de Antônio Luz Costa.

JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Coleção Passagens. Lisboa: Vega, 1994 (a). Tradução de Fernando Antônio Cascais.

JONAS, Hans. *O princípio vida – fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. Tradução de Carlos Almeida Pereira.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto& PUC-Rio, 2006. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez.

JONAS, Hans. *Técnica, Medicina e Ética – sobre a prática do Princípio Responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2013. Tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF.

O desafio biotecnológico e a questão antropológica: uma abordagem à luz da ética jonasiana

José Carlos Moreira
(FAJE)

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho mostrará em linhas gerais de que modo o desafio biotecnológico incorre na questão antropológica. Abordaremos este problema à luz da ética jonasiana. Com efeito, para matizar o problema, proporemos aqui três momentos. No primeiro, destacaremos o triunfo da técnica na civilização moderna, a partir da visão de alguns importantes filósofos desde o otimismo *bacon-cartesiano* com a ciência e a técnica nos séculos XVI e XVII à crítica a estas colocadas por alguns filósofos do século XX, dentre eles: Adorno, Heidegger e Hans Jonas.

Se na visão cartesiana, pela ciência e pela técnica o homem se converterá em senhor e possuidor da natureza, na baconiana não é diferente. Pertence a Bacon o entusiasmado lema: *saber é poder*. Nisto reside a compreensão da técnica como instrumento de poder. Ora, numa palavra, se para esses dois autores, a técnica é sinônimo de poder, mostraremos, no entanto, que Karl Marx a entende como forma de dominação do homem pelo homem. Ainda na vertente marxiana, apresentaremos o que é o fenômeno da técnica no pensamento de Theodor Adorno e sua crítica a este. Veremos que o filósofo frankfurtiano nos dá uma boa lição do que significa o problema da técnica e o que dele pode resultar. A técnica produz indivíduos tecnologizados – pessoas tecnológicas, cujo agir se confunde com a ciência e a tecnologia. Outra posição crítica à técnica que também se inscreve no curso do século XX é a de Heidegger, a qual igualmente faremos menção na primeira parte de nosso trabalho. Heidegger nos mostra que a tecnologia molda e instaura o homem à sua medida e conforme sua necessidade.

Finalmente, destacaremos a crítica de Jonas à técnica. O pensamento de Jonas é a chave mestra deste trabalho. Por isso mesmo, mostraremos

mos que, se por um lado, o otimismo bacon-cartesiano resulta no lema da técnica como instrumento de poder, por outro lado destacaremos que em Jonas a técnica moderna torna-se um risco para o próprio autor da técnica – o homem. O progresso científico-tecnológico representa aquilo que Jonas chama de “Prometeu desacorrentado”. Veremos que no projeto filosófico de Jonas, tal constatação coloca em dúvida, as condições globais da vida humana, o futuro da espécie e da natureza como um todo e isso se deve à grandeza implacável da tecnologia.

No segundo momento de nosso trabalho, destacaremos a ciência e sua aplicação em seres humanos – o desafio biotecnológico. A biotecnologia moderna é a ciência aplicada em plantas, animais e humanos. Em outras palavras ela define-se pelo uso de conhecimentos sobre os processos biológicos e sobre as propriedades dos seres vivos, cuja finalidade é a de resolver problemas e criar produtos de utilidade. Dito de outro modo, objetivamente a biotecnologia consiste no uso de organismos vivos ou parte deles, para a produção de bens e serviços. Com efeito, o otimismo com esta nova forma de aplicação da tecnologia, ganha contorno diversos quando se trata de sua aplicação em seres humanos. Isto impõe algumas questões com as quais a filosofia precisa se ocupar. A saber: quais seriam as implicações e riscos da biotecnologia? A essência da natureza humana estaria assegurada? Nosso propósito na segunda parte deste artigo será em resumo, mostrar à luz da ética jonasiana, em que medida o desafio biotecnológico incorre na questão antropológica.

Por último, apresentaremos na terceira parte a ética jonasiana como resposta ao desafio biotecnológico atual. Se o otimismo bacon-cartesiano entendia que pela ciência e pela técnica o homem pode dominar a natureza, Jonas constata, no entanto, que a promessa de libertação daquelas, converteu-se em ameaça ao próprio autor da técnica – o homem. A tecnologia moderna toma o homem como seu objeto. Por isso mesmo, atento aos riscos os quais o homem está sujeito, a ética da responsabilidade de Jonas é antes um aviso sobre o tipo de ser humano e de sociedade que está produzindo de uma forma silenciosa a nova tecnologia. Já que o poder tecnológico dos novos tempos coloca em risco a integridade da vida humana, Jonas nos adverte que tal poder pode causar até mesmo a ruína da humanidade, isto é, a própria possibilidade de vida genuinamente humana sobre a terra – seja pela deformação da natureza ou da própria

humanidade. Isto impõe ao homem o dever de guiar a sua ação com responsabilidade, de modo a assegurar a essência humana e o direito de ser das futuras gerações. E a teoria ética de Jonas a isto se propõe. É o que destacaremos na terceira parte do nosso trabalho.

A CIVILIZAÇÃO MODERNA E O TRIUNFO DA TÉCNICA

Do otimismo *bacon-cartesiano* no início da era moderna, séculos XVI-XVII, resultou aquilo que se impôs como o grande lema da técnica nos novos tempos e em nossos dias, ainda se percebe a evidência de sua atualidade. Descartes entende que pela ciência e pela técnica o homem se converterá em senhor e possuidor da natureza. Bacon por sua parte batizou a famosa fórmula segundo a qual saber é poder. Como se vê, nisto reside a concepção da ciência e da técnica como mecanismo de poder, o qual posteriormente no curso do século XVIII, foi assumido pelos iluministas, que “associaram tal visão à ideia de progresso, ao papel libertador do conhecimento (livrar os homens das trevas da ignorância e da superstição) e ao projeto de reforma da humanidade, tencionando a geração do novo homem: autônomo, racional e livre” (DOMINGUES, 2004, p. 161).

Com efeito, o entusiasmo com a técnica começa a ser contestado na segunda metade do século XIX, com Karl Marx que, embora tenha mantido a ideia da técnica como instrumento, no seu emprego no mundo moderno, Marx constata um aspecto desumano naquela. Mas a que se deve este aspecto desumano da técnica? Não precisamos nos estender na resposta a essa questão. O argumento do filósofo resulta de sua constatação, qual seja, ao se incorporarem às forças produtivas da economia, sobretudo a capitalista, que se coloca a serviço do capital e do aumento da riqueza, “em vez de permitirem a dominação da natureza e aumentarem a liberdade do homem, a ciência e a técnica convertem-se em instrumento de dominação do homem pelo homem e instalam a maior das tiranias, que é o jugo do capital, ao qual está submetida a própria burguesia” (Ibidem, p. 161).

Após a Segunda Guerra e, portanto, já no século XX, Theodor Adorno, herdeiro de Marx, demonstra sua preocupação com o destino da técnica moderna, na qual observa algo ambivalente, sobretudo depois da catástrofe nazista. Sua conferência intitulada “Educação após Auschwitz” deixa transparecer exatamente isso. Nela, numa atitude de preocupação e

resistência, o filósofo de Frankfurt demonstra o temor de que Auschwitz se repita, ao apontar um novo aspecto da técnica. A ciência e a técnica são um instrumento à disposição dos homens, entretanto, em nossos tempos, o relacionamento do homem com a técnica é algo exagerado, irracional e patogénico. Adorno detecta um amor *objetal* do homem pelos artefatos tecnológicos, com isso nas palavras de Ivan Domingues,

[Adorno] vincula a ciência e a técnica à problemática luckasiana da consciência reificada, fala do enfeitiçamento da técnica enfatiza o carácter manipulatório das relações geradas por ela (manipulação da natureza e do homem) e mostra o tipo de homem requisitado pela civilização tecnológica: o indivíduo *tecnologizado* (Adorno fala de “pessoas tecnológicas”), cuja energia psíquica e modo de agir estão em perfeita sintonia com o poder tecnológico gerado pela ciência (Ibid., p. 162).

No seu notável artigo – Ética, ciência e tecnologia, o qual já nos referimos acima, Ivan Domingues destaca que embora Adorno, deixe transparecer seu viés hipercrítico e falar concomitantemente de enfeitiçamento e de dominação, admite, contudo que a ciência e a técnica “estão a serviço de uma parcela da humanidade, que há um feiticeiro que produz e controla o feitiço (o homem) e que a ciência e a técnica são um objeto ou instrumento à disposição dos homens.” (Ibidem, p. 162). Uma passagem de “Educação após Auschwitz” nos deixa convencido disso. Nela, nas como nos diz Ivan Domingues,

Adorno constata a existência de algo “exagerado, irracional, patogénico” no atual relacionamento do homem com a técnica e sublinha que isso está relacionado com o “véu tecnológico”, que é - um véu ideológico que a cobre por inteiro: “Os homens - escreve o filósofo - inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço do homem. Os meios - e a técnica é um conceito de meios dirigidos à autoconservação da espécie humana - encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas”, e isso porque, “os fins - uma vida humana digna - são ocultados e subtraídos à consciência dos homens”. Destarte, pensadas como instrumento e colocadas na extensão da mão, da mão dos homens, a ciência e a técnica vão gerar a imagem de algo domesticável, imagem a que se associa a ideia de conforto, da parte do usuário que a

emprega, permitindo-lhe imaginar que poderá controlar e acabar com o jogo, se assim o desejar e se o feitiço ameaçar voltar-se contra o feiticeiro (Ibid., pp. 162-163).

No que concerne a posição de Adorno em relação à técnica, por hora basta. Agora, porém, em linhas muito gerais, faremos uma menção a Heidegger, mostrando como ele pensa o fenômeno da técnica. Para tanto, ele parte da seguinte questão, qual seja: “e se a técnica, em vez de instrumento e objeto à disposição dos homens, fosse sujeito e sujeitas-se os indivíduos humanos aos seus desígnios, ao ganhar autonomia e funcionar como um verdadeiro demiurgo, produzindo um novo mundo e fabricando o próprio homem?” (Ibid., p. 163). Vê-se, pois, que é nesse âmbito, que Heidegger recorre à ideia de armação. Mas objetivamente, o que Heidegger pretende ao invocar esta ideia? O objetivo do filósofo é o de realçar a ação constituidora da técnica e sua vocação para produzir objetos. De onde segue que a tecnologia não é um instrumento ou um meio, mas um “elemento co-ligador e uma espécie de *armadura* que molda e instaura o homem à sua medida e conforme sua necessidade (o técnico ou o indivíduo tecnológico), e ao mesmo tempo instala a realidade como instrumento (de acumulação) e como *estoque* (para consumo).” (Ibidem, p. 163). Heidegger entende que as relações humanas e a técnica se confundem na contemporaneidade. Não obstante, o filósofo critica a tendência a se “tomar a técnica de uma maneira demasiado absoluta.” (HEIDEGGER, 2002, p. 22). Ele afirma:

Eu não vejo a situação do homem no mundo da técnica planetária como uma dependência impossível de desvencilhar e de separar. Considero, pelo contrário, que a missão do pensar, dentro dos seus limites, consiste precisamente em contribuir para que o homem chegue a conseguir estabelecer uma relação suficientemente rica [e livre] com a essência da técnica (Ibidem, p. 22).

Conforme ele próprio afirma: “estou convencido de que só partindo do mesmo sítio do mundo onde surgiu o mundo técnico moderno, se pode preparar uma inversão” (Ibidem, p. 23). Em outros termos, Heidegger assegura que o pensar pode se colocar como um contraponto à técnica, isto é, o pensar é o que abre a possibilidade de superação da dependência humana em relação à técnica.

Como se vê, o último século entregou ao atual uma civilização marcada por inúmeras transformações no âmbito da ciência e tecnologia. De fato, essas transformações se impuseram como a bússola da civilização moderna, razão pela qual a técnica converteu-se como bem definiu Hans Jonas, em vocação da humanidade. Assim sendo, tudo que seja da ordem humana precisa passar pelas insígnias daquela que vem determinando o nosso modo de ser e agir. Isto porque, no curso da modernidade, não seria presunçoso afirmar que a técnica ganhou total autonomia, sobretudo, em nossos tempos com o advento da biotecnologia e as manipulações genéticas. Agora, ela se mostra com o “poder de transformar o homem, gerando o homem geneticamente modificado, não se sabe exatamente se para o bem ou se para o mal” (DOMINGUES, 2004, p. 160).

Já que a civilização tecnológica escolheu as máquinas como bem declarou Aldous Huxley no *Admirável mundo novo*, (Cf. HUXLEY, 2013, p. 276) agora, precisamos perguntar: até onde nos levará a técnica moderna? Se de um lado, a civilização tecnológica moderna celebra o triunfo da razão demonstrativa e operacional, por outro lado, esta mesma civilização, assiste ao abandono da metafísica e da ética. Isso nos leva a outra questão, qual seja: seria estes fatores a causa da crise de sentido de nossa era? O triunfo da técnica na era moderna impõe o esquecimento da metafísica e da ética como “écos” do programa daquela, cuja promessa consistia em primeira instância, na emancipação do homem mediante o saber operacional, tornando-o capaz de exercer o controle sobre a natureza, realizando o lema otimista de Descartes e Bacon.

Entretanto, tal programa, mostra sua face obscura. O que antes era só entusiasmo, agora torna-se um risco para o próprio autor da técnica – o homem. O progresso científico-tecnológico representa aquilo que Jonas chamou de “Prometeu definitivamente desacorrentado” (PR, 2006, p. 21). Tal constatação coloca em dúvida, as condições globais da vida humana, o futuro da espécie e da natureza como um todo. Isso se deve à grandeza implacável da tecnologia, pois nas palavras de Jonas,

toda aplicação de uma capacidade técnica por parte da sociedade tende a se tornar “maior”. A técnica moderna tende intimamente a um uso de grandes dimensões e talvez por isso se torne grande demais para o tamanho do palco no qual se desenvolve – a terra – e para o bem dos próprios atores – os seres humanos (TME, 2013, p. 54).

Jonas vê nesse uso desmesurado da técnica um desafio para a *metafísica*. Partindo do fato de que a técnica moderna se tornou o destino da humanidade, “não será mera fantasia se o poder tecnológico começar a confeccionar as teclas elementares sobre as quais a vida terá de tocar a sua melodia – quiçá a única melodia assim no universo – durante gerações” (Ibid., p. 50). E se tocar a melodia da técnica é condição *sine qua non* da vida hodiernamente, “então pensar no humanamente desejável e no que deve determinar a escolha – em poucas palavras, pensar a “imagem do homem” – será mais imperioso e mais urgente que qualquer pensamento que possa ser exigido da razão dos mortais” (Ibid., 2013, p. 50). Deste modo, se a metafísica se vê desafiada pelo progresso tecnológico, a urgente tarefa da qual o pensamento contemporâneo deve se incumbir é justamente a de salvaguardar a imagem do homem. Como Jonas nos diz,

dado que hoje em dia a técnica avança sobre tudo o que diz respeito aos homens – vida e morte, pensamento e sentimento, ação e padecimento, ambiente e coisas, desejos e destino, presente e futuro – em resumo, dado que ela se converteu em um problema tanto central quanto premente de toda a existência humana sobre a terra, já é um assunto de filosofia e é preciso que exista alguma coisa como uma filosofia da tecnologia (Ibid., 2013, p. 25).

A preocupação de Jonas com o impacto da técnica moderna tanto para existência humana quanto para a biosfera levanta algumas questões, com as quais devemos nos implicar. Como a tecnologia se tornou o destino da civilização contemporânea? Por que a técnica moderna é um problema filosófico? Como a tecnologia levanta um problema ético? Não seria a tecnologia eticamente neutra? Portanto, segue-se daí que em Jonas a busca por uma nova ética capaz de orientar o agir humano na contemporaneidade pressupõe necessariamente uma compreensão desse fenômeno que alcançou na história da humanidade uma proporção outrora inimaginável.

A modernidade conferiu primazia à técnica objetivando o homem e o seu bem viver; no entanto, o que resulta da técnica é justamente o vazio de sentido que emerge da dilaceração do ser e dos valores ‘vinculantes’. Destarte, o homem permanece um enigma para a ciência e a técnica as quais são incapazes de fornecer sentido à existência humana (Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 51). A técnica não é capaz de conferir o sentido do viver para o homem moderno, pois ao desafiar e exilar a metafísica, ela impõe o que

Vittorio Possenti, chamou de “esquecimento do ser” (POSSENTI, 1998, p. 52). Tal questão se torna ainda mais desafiante com o advento das biotecnologias e da engenharia genética, as quais tornam possível a criação de super-indivíduos mutantes e poderosos, segundo as necessidades da técnica planetária. Isso nos leva ao segundo ponto, no qual destacaremos o desafio biotecnológico e sua aplicação em seres humanos.

A CIÊNCIA E SUA APLICAÇÃO EM SERES HUMANOS: O DESAFIO BIOTECNOLÓGICO

Biотecnologia moderna é a ciência aplicada em plantas, animais e humanos. Em outras palavras ela define-se pelo uso de conhecimentos sobre os processos biológicos e sobre as propriedades dos seres vivos, cuja finalidade é a de resolver problemas e criar produtos de utilidade. Dito de outro modo, objetivamente a biotecnologia consiste no uso de organismos vivos ou parte deles, para a produção de bens e serviços. Com efeito, o otimismo com esta nova forma de aplicação da tecnologia, ganha contorno diversos quando se trata de sua aplicação em seres humanos. Quais seriam as implicações e riscos desta? Nosso propósito aqui é em resumo, mostrar à luz da ética jonasiana, em que medida o desafio biotecnológico incorre na questão antropológica.

Como mostramos no primeiro momento, o legado que o século XX entregou ao atual século, nos aponta agora um cenário antes inimaginável no curso de toda a história humana, seja por suas conquistas otimistas, seja por suas insuspeitas ameaças, ambas provenientes do advento das tecnologias. Agora, porém, um novo fato se insurge, a saber: a inédita possibilidade da aplicação em seres humanos das chamadas biotecnologias.

Evidentemente, são inúmeros os ganhos trazidos pelas conquistas da tecnologia os quais não podemos negar. Dentre as várias vantagens das biotecnologias, destacam-se: o uso na correção de ‘defeitos’ da natureza; cura de doenças; o prolongamento da vida; alimentar a humanidade cada vez mais e melhor; a questão ecológica com as formas de energia limpa. Nesse caso, porque temer as biotecnologias? Se por um lado as biotecnologias mostram o seu lado luminoso, por outro lado, ela esconde no seu próprio lado luminoso uma face obscura que pode acarretar ameaças à questão antropológica, portanto, para o ser humano.

Segundo Jonas, se de um lado, a tecnologia se converteu em vocação da humanidade, a tal ponto de até a ordem humana ter que passar pelas insígnias a técnica, a qual determina quem e como seremos. De outro lado, urge perguntar: teriam as biotecnologias o poder e o dever de criar ou recriar o próprio homem? Qual é a natureza de um ser humano criado artificialmente? Vê-se, pois, que há inúmeras controvérsias em relação às biotecnologias. As principais controvérsias são de ordem antropológica, éticas e sociais àquela cuja pretensão é determinar a constituição genética humana e o nosso modo de ser, embora o muito poder da técnica seja incapaz de dizer o que devemos fazer e como devemos viver. Já que o homem vem “brincando” de fabricar o próprio homem, precisamos perguntar: a ciência estaria apta para conhecer a natureza humana? O poder das biotecnologias pode aumentar o fardo da responsabilidade humana? Tais questões assentam-se na ordem dos valores, razão pela qual as biotecnologias não estariam preparadas para enfrenta-las. Por isso, nas palavras de Ivan Domingues,

Do lado da ciência e da tecnologia, a dificuldade, como viu Tolstói a respeito da primeira, é que elas são impotentes para gerar valores, os quais deverão ser buscados e gerados alhures, em outras esferas da sociedade e da cultura. Não bastasse, ao contrário do que imaginava Bacon, que acreditava que o conhecimento, ou melhor, a ciência, além de gerar a técnica, deveria ser a norma da ação moral, a ciência e a tecnologia não têm a capacidade de instaurar tal norma, haja vista sua incapacidade de responder às duas questões que, segundo Tolstói, mais interessam em nossas vidas: o que devemos fazer e como devemos viver? — talvez porque essas questões não tenham a ver com fatos, mas com valores, e os valores são algo mais do que uma cognição, dependendo de tradições, afetos e sentimentos (DOMINGUES, 2004, pp. 170-171).

Com efeito, se a ciência e a tecnologia não tem capacidade de instaurar a norma moral, ela limita-se apenas à objetividade - fatos, o que pode levar ao “empobrecimento da vida humana”, ou podemos assistir até mesmo ao fim da humanidade, uma vez que sua imagem pode ser desfigurada pela objetificação do homem, pela tecnociência, seja pelo controle do comportamento, prolongamento da vida e principalmente pela manipulação genética. No que concerne ao prolongamento da vida, Jonas adverte que:

O preço por uma idade dilatada é um retardamento proporcional da reposição, isto é, um ingresso menor de vida nova. O resultado seria uma proporção decrescente de juventude em uma população crescentemente idosa... Hoje, porém, certos progressos na biologia celular nos acenam com a perspectiva de atuar sobre os processos bioquímicos de envelhecimento, ampliando a duração da vida humana, talvez indefinidamente. A morte não parece mais ser uma necessidade pertinente à natureza do vivente, mas uma falha orgânica evitável; suscetível, pelo menos, de ser em princípio tratável e adiável por longo tempo (PR, p. 58).

Como se vê, o problema do prolongamento da vida traz sérias implicações éticas, as quais nenhum princípio ético passado está à altura de respondê-las. Por isso mesmo, nas palavras de Jonas, “essas questões devem ser encaradas, eticamente e conforme princípios, e não sob a pressão de interesses” (PR, p. 59). No seu *Princípio responsabilidade*, Jonas constata que o homem se tornou objeto da técnica. Assim sendo, nosso filósofo destaca também as implicações éticas da ciência aplicada ao homem com a finalidade de promover o controle de comportamento humano. Por isso, questiona o filósofo,

Devemos induzir disposições de aprendizagem em crianças na escola por meio da prescrição maciça de drogas, e assim contornar o apelo à motivação autônoma? Devemos superar a agressão por meio da pacificação eletrônica de regiões cerebrais? Devemos produzir sensações de felicidade ou ao menos de prazer pela estimulação independente dos centros de prazer, quer dizer, independentes dos objetos da felicidade e da sua obtenção na vida e no desempenho pessoal? [...] Todo empreendimento humano deve buscar a imagem do homem, da qual nos sentimos devedores. Devemos repensá-la à luz do que hoje podemos fazer com ela ou fazemos a ela e que nunca pudemos fazer anteriormente (PR, 2006, p. 60).

Do progresso utópico da técnica moderna resulta também outra forma de tecnologia aplicada ao homem, qual seja: a manipulação ou o controle genético dos homens futuros. Ora, o risco que pode resultar dessa forma de aplicação da tecnologia poderá realizar a sociedade imaginada por Aldous Huxley, no *Admirável mundo novo*, erigida sobre o lema “Comunidade, Identidade, Estabilidade” as pessoas não são mais concebidas de forma natural, pois agora são “produzidas” em massa em labora-

tórios, como numa linha de produção. E a massa é muito mais importante que o indivíduo¹. A grande pergunta de Huxley gira em torno da “ciência aplicada e ao modo como a vida humana se torna um servomecanismo da tecnologia” (HUXLEY, 2013, p. 12). A manipulação genética representa, nas palavras de Jonas,

O sonho ambicioso do *homo faber*, condensado na frase de que o homem quer tomar em suas mãos a própria evolução, a fim não meramente de conservar a espécie em sua integridade, mas melhorá-la e modificá-la segundo o seu próprio projeto. Saber se temos o direito de fazê-lo, se somos qualificados para esse papel criador, tal é a pergunta mais séria que se pode fazer ao homem que se encontra subitamente de posse de um poder tão grande diante do destino. (PR, 2006, p. 61).

Além de colocar em suspense se o homem está ou não preparado para conduzir o próprio destino, Jonas entende que a manipulação genética traz a lume um dos principais problemas da biotecnologia moderna. Sua pretensão é realizar a absoluta planificação e administração da existência. Isto, porém, leva a uma “planificação eugénica dos seres humanos permitindo inscrever no código genético a diferenciação social e naturaliza a evolução artificial obtida através de manipulação genética” (HUXLEY, 2013, p. 12).

O problema da eugenia, tanto a negativa cuja finalidade é a preservação da herança genética, quanto a positiva que visa o melhoramento da espécie, são vistas por Jonas com muita ressalva. Ambas colocam em questão o futuro da essência humana e sua natureza metafísica. Ademais, nosso filósofo adverte quanto “ao direito moral de fazer experimentos com seres humanos futuros” (PR, 2006, p. 61). Isso posto, podemos colocar uma pergunta: estaria o homem preparado para suportar o fardo da responsabilidade de seu poder? Para dizer em tom pessimista, quicá o homem da civilização tecnológica saiba que ele é sujeito de responsabilidade, na medida em que seu poder tecnológico o coloca em risco enquanto vivente. Se de um lado, na era moderna o triunfo da técnica leva à apropriação da natureza como seu objeto e o homem como sujeito, de outro, a biotecnologia se impõe como o ponto ‘alto’ de nossos processos

¹ Cf. <http://leitorcabuloso.com.br/2015/11/resenha-admiravel-mundo-novo-aldous-huxley>.

técnicos, pois se na primeira a natureza é o seu objeto, esta última, no caso a biotecnologia, tem a vida humana como objeto como objeto e como sujeito ao mesmo tempo. Jonas estabelece uma espécie de paralelo entre a ação da tecnologia e a da biotecnologia. Para mostrar este paralelo, nos apoiamos aqui no artigo recente de Jelson Oliveira, no qual ele destaca as características de ambas listadas por Jonas. Seriam oito características:

[1] uma ampliação da “fabricação” implicada: a biotecnologia pretende modificar a estrutura dada previamente, ou seja, não se trata de fabricar algo novo, mas de alterar o existente; [2] no caso da biotecnologia, o objeto não é um material passivo: o organismo se torna, assim, um coagente autônomo que passa a provocar o agente modificador e interferir no seu trabalho; [3] isso significa que não há nenhuma previsibilidade, dado que as relações de complexidade do organismo e seu autofuncionamento são, em princípio, desconhecidas, o que exige que o engenheiro da vida deve inserir esse dado na totalidade das causas por ele estudadas; [4] altera-se, assim, a relação entre “pura e simples experiência e ação real” (EF, 194), já que no caso as biotecnologias, o homem é “o original” sobre o qual promove-se as alterações desejadas, ele é a “coisa real” a ser manipulada; [5] ou seja, nesse caso, toda interferência se torna irreversível e os hipotéticos erros não poderiam ser reparados, senão à custa de novas intervenções e, portanto, de novos riscos, apostas e erros; [6] a biotecnologia insere novidades no campo das gerações futuras e da hereditariedade, algo que não ocorre com os objetos inertes: no campo da vida, “produzir” significa deixar à deriva na corrente do devir que implica o próprio fabricante” (EF, 195); [7] a sujeição do homem aos desejos e poderes da própria tecnologia é outro dado elencado por Jonas, que tratam do poder do homem sobre si mesmo, mas sobretudo sobre os homens do futuro, sobre a posteridade que são, nesse caso, “objetos sem defesa” (EF, 196), cuja predeterminação é decidida no presente; [8] o último elemento diz respeito aos objetivos: se na tecnologia tradicional, a utilidade era o objetivo – significando que a ação tecnológica estava a serviço do homem, reconhecido como um usuário, como parte de uma “lógica utilitarista” (EF, 196), dado que agora o homem é o seu próprio objetivo – restam muitas perguntas que conduzem à questão de “qual imagem” queremos para nós mesmos² (OLIVEIRA, 2016, p. 11).

² A sigla EF que aparece na citação acima refere-se à obra *Ensaio Filosóficos* de Hans Jonas. Mantemos integralmente aqui a forma empregada por Jelson Oliveira em seu artigo, “*O homo faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico*”.

Ora, se agora o homem se tornou o objeto da tecnologia, nos resta então perguntar não só pela imagem que queremos para nós mesmos, mas também se a tecnologia aplicada ao homem é capaz de modelar a imagem humana que queremos. Em tal imagem estaria preservada a integridade da essência humana? O próprio Jonas lista uma série de questões quanto aos objetivos da biotecnologia. Questiona o filósofo:

Quais são os objetivos *disso* [da biotecnologia]? Certamente não criar o homem – ele já está aí. Criar homens melhores? Mas qual é o critério do melhor? Homens melhores adaptados? Mas adaptados a quê? Homens superiores? Mas como sabemos nós o que é “superior”? Nós tropeçamos em questões últimas desde quando começamos a intervir no homem em vista de melhor fabricá-lo. Essas questões convergem todas para uma única: qual imagem? (JONAS, 2013, p. 196 apud OLIVEIRA, 2016, p. 11).

Frente a tantas e exigentes tarefas, quais seriam os modos disponíveis atualmente para realizá-la? Dentre os modos disponíveis atualmente, Jonas analisa os seguintes: o eugenismo negativo e preventivo, as fecundações *in vitro*, o eugenismo positivo e melhorístico. Em relação aos modos futuros os possíveis e disponíveis são: a clonagem, arquitetura do DNA da biologia molecular e recombinação genética. Se por uma parte a análise de Jonas não o leva a se posicionar de forma contrária a tais modos de intervenção tecnológica, de outra, ele entende ser necessário analisar os riscos de tais procedimentos, uma vez que eles colocam o Ser, junto ao destino incerto da deriva tecnicista. O dilema moral em toda manipulação biológica do homem “é que não haverá, no futuro, nenhuma possibilidade de reparação dos erros, diante, inclusive, das acusações endereçadas aos progenitores por parte das gerações futuras” (OLIVEIRA, 2016, p. 12). Tal dilema deveria, portanto, “incitar a grandes escrúpulos e à maior das sensibilidades na aplicação dos poderes grandiosos do controle biológico do homem” (JONAS, 2013, p. 196 apud OLIVEIRA, 2016, p. 11). Eis a tarefa da ética em nossos tempos nos quais a metafísica se vê desafiada pela biotecnologia. Isto nos conduz ao último passo da nossa reflexão, no qual apontaremos possíveis rumos para tal problema. Para tanto, destacaremos resumidamente a ética jonasiana como possibilidade de resposta ao desafio biotecnológico atual.

A ÉTICA JONASIANA COMO RESPOSTA AO DESAFIO BIOTECNOLÓGICO ATUAL

Se a tecnologia representa a vocação da humanidade como Jonas assim constatou, nas palavras de Gianni Vattimo, “a bioética representa a vocação do homem de assumir plenamente a responsabilidade por si próprio. A biotecnologia por sua vez, nos coloca diante do fato inegável de que cada vez mais a vida depende de nós” (VATTIMO, Caderno Mais, 02/06/2002)³. Com efeito, o que aqui nos propomos é apontar as implicações éticas que podem resultar do fato da ciência ser aplicada à vida humana, isto é, manipulando e alterando a sua constituição genética. Isto decretaria a precariedade do ser ou o fim da *essência* humana? Segundo Jonas tal questão “tornou a ética uma preocupação para o resto da sua vida – continua o filósofo – não foi tanto o perigo de um holocausto atômico repentino – que, antes de tudo, pode ser evitado; antes, foi o efeito cumulativo das diárias e aparentemente e *inevitáveis* aplicações da tecnologia *como um todo*, mesmo nas suas formas pacíficas.”⁴

É por isto que, a “ética da responsabilidade *de Jonas* é antes um aviso sobre o tipo de ser humano e de sociedade que está produzindo de uma forma silenciosa a nova tecnologia” (MORATALLA, 2001, p. 47). Isto dava à ética um contorno antropocêntrico, pois a reflexão ética da tradição se limitava apenas às relações entre os homens contemporâneos, não considerando um próprio dever para com os homens futuros. Não obstante, a tecnologia marcha no curso contrário. Seu alcance vai além do imediato, pois coloca em questão também o futuro. Assim sendo, nas palavras de Ricoeur, “se, pela técnica, o homem tornou-se perigoso para o homem, isso ocorre na medida em que ele põe em perigo os grandes equilíbrios cósmicos e biológicos que constituem o alicerce vital da humanidade do homem. Em resumo, o homem põe em perigo o homem enquanto *vivente*” (RICOEUR, 1996, p. 230).

Vê-se, pois que o poder tecnológico dos novos tempos coloca em risco a integridade da vida humana. Ele pode causar até mesmo a ruína da humanidade, isto é, a própria possibilidade de vida genuinamente hu-

³ A afirmação é do filósofo italiano Gianni Vattimo em entrevista à *Folha de S. Paulo*, o caderno “*Mais!*”, na edição de 02/06/2002.

⁴ GREISCH, Jean, Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au principe responsabilité, p. 11.

mana sobre a terra – seja pela deformação da natureza ou da própria humanidade. Isto impõe ao homem o dever de guiar a sua ação com responsabilidade, de modo a assegurar a essência humana e o direito de ser das futuras gerações. E a teoria ética de Jonas a isto se propõe. Pois, o “braço enormemente prolongado de que hoje dispomos” (TME, 2013, p. 292), a saber, o da técnica, exige igualmente um alargamento do braço ético. Se, de um lado, o desafio biotecnológico ameaça a continuidade da essência humana no futuro, de outro, a ética da responsabilidade proposta por Jonas emerge como orientação e clareira nesses tempos de incertezas em que ora vivemos.

Segundo o pensamento de Jonas, uma nova ética capaz de responder ao desafio atual, impõe não só o dever-ser, mas também um dever-fazer. Nas palavras de Olivier Depré, “o dever-ser implica hoje um dever-fazer da parte do homem porque esse está em condições de impedir a realização do dever-ser” (HJ, Apud FONSECA, 2011, p. 50). É neste movimento que resiste o poder capaz pensar eticamente os efeitos da ação da técnica que atemoriza o homem na contemporaneidade, tornando incerta a sua imagem e sua essência no futuro. Portanto, a técnica moderna torna-se “um caso novo e especial para considerações éticas, e até mesmo para uma descida até os fundamentos da ética” – a metafísica (TME, 2013, p. 57), pois só a partir dela torna-se possível preservar a imagem do homem no futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se vê, em nosso estudo procuramos mostrar de que modo o desafio biotecnológico incorre na questão antropológica. Para pensar este problema tomamos como base a ética jonasiana. Matizamos o problema em três pontos. No primeiro, apresentamos o triunfo da técnica na era moderna. Para tanto, nos apoiamos na posição de alguns filósofos desde o otimismo *bacon-cartesiano* com a ciência e a técnica nos séculos XVI e XVII à crítica a estas colocadas por vários filósofos do século XX, dentre eles: Adorno, Heidegger e Jonas.

Mostramos que Descartes e Bacon dá início um otimismo com a ciência e a técnica na era moderna. Daí resultou a visão da técnica como instrumento de poder. Com efeito, essa ideia otimista da ciência e da téc-

nica começa a encontrar posições contrárias. Um primeiro exemplo trata-se da crítica de Karl Marx o qual a defini como forma de dominação do homem pelo homem. Na mesma linhagem de Marx pontuamos também a crítica de Theodor Adorno. Vimos que o filósofo de Frankfurt nos dá uma importante lição do que é o problema da técnica na contemporaneidade e o que dele pode resultar. Ou seja, Adorno expressa, não é só o temor pela repetição de catástrofes como a de Auschwitz, por exemplo, mas critica igualmente o tipo de indivíduo que a técnica produz, qual seja: indivíduos tecnologicizados – pessoas tecnológicas, cujo agir se confunde com a técnica. Além de Adorno, outra posição crítica à técnica que também se inscreve no curso do século XX é a de Heidegger, cuja menção a fizemos na primeira parte deste trabalho. Mostramos que para Heidegger, a tecnologia molda e instaura o homem à sua medida e conforme sua necessidade.

A última, posição crítica à técnica que acima apresentamos foi a de Hans Jonas, a qual assumimos como ideia mestra que orientou nosso estudo. Assim sendo, explicitamos que se de um lado, o otimismo bacon-cartesiano deu origem ao lema da técnica como instrumento de poder; de outro, destacamos que em Jonas a técnica moderna torna-se um risco para o próprio autor da técnica – o homem. O filósofo compara o progresso científico-tecnológico ao “Prometeu desacorrentado”. Vimos que dentro do quadro filosófico jonasiano, tal constatação coloca em dúvida, as condições globais da vida humana, o futuro da espécie e da natureza como um todo e isso se deve à grandeza e a ambivalência dos efeitos da tecnologia.

Na segunda parte do presente trabalho, mostramos que a ciência aplicada em seres humanos nos impõe o desafio biotecnológico, tarefa com a qual a filosofia e a ética devem-se ocupar. Como destacamos acima, a biotecnologia moderna é a ciência aplicada em plantas, animais e humanos. Em outros termos ela caracteriza-se pelo uso de conhecimentos sobre os processos biológicos e sobre as propriedades dos seres vivos. Mas a quê efetivamente ela objetiva? Mostramos que o objetivo da biotecnologia é a de resolver problemas e criar produtos de utilidade. Dito de outro modo, tal empresa consiste no uso de organismos vivos ou partes deles, para a produção de bens e serviços.

Entretanto, como buscamos mostrar no percurso da nossa reflexão, o otimismo com esta nova forma de aplicação da tecnologia, ganha contorno diversos, sobretudo, quando se trata de sua aplicação em seres huma-

nos. Isto impõe algumas questões com as quais a filosofia moral precisa se ocupar em nossos tempos. A saber: quais seriam as implicações e riscos da biotecnologia? A essência da natureza humana estaria assegurada? Se a biotecnologia alimenta a ideia do melhorismo em relação homem, Como definir o melhor? homem? Qual seria o critério adotado para defini-lo? Admitindo a possibilidade de criação do homem via aplicação da ciência; alcançaríamos a excelência humana por essa via? Essa última questão nos coloca diante de um problema posto pelo próprio Jonas, qual seja: desejar a criação de mais Mozarts, Einsteins, Schweitzers entre outros, tornaria a humanidade melhor? Vê-se, pois, que o nosso propósito na segunda parte deste artigo foi mostrar à luz da ética jonasiana, em que medida o desafio biotecnológico incorre na questão antropológica. A manipulação genética do homem nos coloca diante de uma incerteza em relação a tal questão.

Em suma, apresentamos na terceira parte deste estudo, a ética jonasiana como resposta ao desafio biotecnológico atual. Jonas constata que a promessa de libertação da tecnologia converteu-se em ameaça para o próprio homem. Na civilização tecnológica moderna, o homem é objeto da técnica. Atento aos riscos os quais o homem está sujeito, destacamos que a ética da responsabilidade de Jonas é antes um aviso sobre o tipo de ser humano e de sociedade que está produzindo de uma forma silenciosa a nova tecnologia.

Ora, mostramos que o poder tecnológico pode colocar em risco a integridade da vida humana no futuro ou até mesmo a ruína da humanidade, seja pela deformação da natureza ou da própria humanidade. Portanto, eis a nossa tarefa: a de assumir o nosso dever-fazer, isto é, guiar sua ação com responsabilidade, de modo a assegurar a essência humana e o direito de ser das futuras gerações. E a teoria ética de Jonas a isto se propõe. Foi o que procuramos destacar na terceira parte do nosso trabalho.

REFERÊNCIAS

DOMINGUES, Ivan. Técnica, ciência e ética. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 109, p.159-174, jun. 2004.

GREISCH, Jean. Entretien avec Hans Jonas: de la gnose au principe responsabilité. *Revue Esprit*, Paris, n. 171, maio 1991.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUXLEY, Aldous. *O Admirável mundo novo*. Lisboa: Ed. Antígona, 2013.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC Rio, 2006.

_____. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

LIMA VAZ, Claudio Henrique. *Escritos de filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Ética e razão moderna. *Síntese*, n. 68 (1995), p. 53-84.

NEDEL, José. Ética da Responsabilidade segundo Hans Jonas. In: *Ética Aplicada*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2006.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. O homo faber, de usuário de ferramentas a objeto tecnológico. *Educação e filosofia*, v. 30, n. 59 (2016).

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

POSSENTI, Vittorio. *Nichilismo e Metafísica: Terza Navigazione*. Roma: Armando, 1998.

RICOEUR, Paul. Ética e Filosofia da Biologia em Hans Jonas. In: *Leituras 2: A região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 229-244.

VATTIMO, Gianni. Morte de Deus e fim da metafísica: a luta contra os absolutos. *IHU On-Line*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, 20 de dezembro de 2010, Edição 354.

<http://leitorcabuloso.com.br/2015/11/resenha-admiravel-mundo-novo-al-dous-huxley>.

O conceito de técnica em Hans Jonas

Marco César de Souza Melo

(UVA-CE)

Em *Técnica Medicina e Ética*, Jonas assevera que o fazer técnico é uma atividade inerente à vida humana, desenvolvida pela criatividade e aplicada no atendimento das diferentes demandas com as quais o indivíduo se depara no cotidiano. Nesse sentido, ela é uma dimensão instrumental do homem e realiza a função de promover a vida através da manutenção das necessidades essenciais dos indivíduos.

[...] o conceito de técnica, grosseiramente descrito, denomina o uso de ferramentas e dispositivos artificiais para o trato da vida, junto com sua invenção originária, fabricação repetitiva, contínua melhora e ocasionalmente também adição ao arsenal existente (JONAS, 1997, p. 16).

Esta capacidade instrumental pode manter-se inerte ou progredir dependendo da disposição inventiva do sujeito e das vicissitudes que lhe impõe a dinâmica da vida. É possível criar novos métodos para realizar atividades, bem como produzir diferentes instrumentos que se aplicam a um mesmo fim, cada um à sua maneira específica. É possível ainda, acrescentar novos conteúdos à base instrumental primária. Isso evidencia o caráter múltiplo e ilimitado do saber fazer humano. A estas características pode-se acrescentar ainda, um caráter contingencial espacial, pois as próprias condições nas quais os indivíduos encontram-se inseridos exigem a criação de ferramentas e métodos específicos para intervenção no meio.

Mesmo que o ambiente apresente fatores que dificultam o acesso humano aos seus recursos, o indivíduo é capaz de superar muitas barreiras pela criação de meios técnicos adaptados. Assim, a técnica constitui ferramenta essencial ao homem, pois é por meio dela que ele consegue transcender muitos limites naturais e desenvolver-se neste mundo ambivalente, que oferece condições para a vida, mas, também, riscos à sua

segurança. A técnica representa também outro viés, que é o de objeto de mediação entre o ser humano e o meio. Ao relacionar-se tecnicamente com o ambiente o homem se integra a ele, ou seja, é por meio da técnica que o homem torna-se parte integrante da natureza e forma com ela uma espécie de todo orgânico.

A relação do homem com a natureza se traduz na apropriação humana dos recursos indispensáveis à sobrevivência. Para suprir suas carências são indispensáveis ao homem os recursos provenientes da natureza. Por isso, a técnica é constantemente aplicada na principal atividade humana que é o trabalho. Trabalho e técnica juntos constituem mecanismo de intervenção na ordem natural. Com isso, é possível afirmar que não há desenvolvimento da existência humana sem a interferência na natureza, como afirma Jonas: “a violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas” (2006, p. 32). Assim, o desenvolvimento da civilização converge com a modificação do meio, em outras palavras, pela intervenção técnica no mundo o homem reconstrói a natureza à sua maneira. Exemplo disso, para Jonas, é a cidade. Criada para oferecer condições favoráveis à vida, como abrigo e proteção, e evitar as ameaças presentes no ambiente natural ela é “um novo equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo” (JONAS, 2006, p. 33).

Notadamente, a técnica também envolve a dimensão do conhecimento, nesse caso, um conhecimento prático, isto é, um saber aplicado. Isso expressa o uso da razão na promoção do técnico, ou seja, uma espécie de razão instrumental. E é esse fator nos ajuda a compreender melhor a diferença entre técnica antiga e técnica moderna. Jonas compreende que antes da modernidade cada método elaborado e cada ferramenta produzida resultavam de duas motivações principais: de um lado, as necessidades peculiares da vida cotidiana; de outro lado, as características do ambiente, que exigiam do homem a criação de modos específicos de intervenção.

A relação entre necessidades básicas, características do ambiente e resposta técnica do homem transcorria de forma harmônica. Isso se devia ao fato de que a elaboração técnica não extrapolava os limites estabelecidos pelas carências básicas, ou seja, todo o corpo teórico¹ da técnica

¹ Uso essa expressão não para designar um refletir sobre a técnica, mas na ideia do pensar nas formas de construção do técnico.

surgia para o atendimento destas necessidades e não mais que isso. É, pois na modernidade que esse quadro se modifica, sobretudo pelo fato do entrelaçamento entre ciência e técnica². Não é simplesmente a aplicação da razão científica na produção da técnica que implicará na diferença entre a técnica pré-moderna e moderna, mas, sobretudo, o pensamento de que o emprego dos meios técnicos é o motor do desenvolvimento e melhoramento das condições da vida³. E isso gera um esquema de produção e aplicação compulsório da técnica.

Cada novo passo em qualquer direção em qualquer terreno da técnica não conduz a um ponto de equilíbrio ou saturação na adequação dos meios aos objetivos pré-fixados, mas, ao contrário, em caso de êxito, constitui o motivo para dar outros passos em todas as direções possíveis, com os quais os objetivos mesmos se diluem. O mero motivo se converte em causa forçosa em cada passo maior ou importante, e isso pode ser precisamente um critério de motivação. O inovador espera isso mesmo da solução de sua tarefa imediata, ainda que não possa dizer até onde sua reprodução poderá lhe conduzir (JONAS, 1997, p. 18).

Essa modificação na esfera formal da técnica apresenta implicações no campo da aplicação da técnica. A associação entre ciência e técnica originou o conceito de tecnociência e o produto desta matéria foi nomeado como tecnologia. A fixação na tecnociência gerou um fenômeno denominado de tecnicismo, o qual reflete a tendência à produção da técnica e à aplicação da tecnologia em todas as áreas da existência. Aos poucos a presença da técnica se tornou essencial para a manutenção do sistema no qual a sociedade se estrutura, de tal modo que é possível falar da geração de uma nova civilização, a qual Jonas chama de *civilização tecnológica*.

O homem da civilização tecnológica é dotado de uma nova capacidade de interferência no meio. Pela técnica ele é capaz de transcender as

² Ciência e técnica são diferentes para Jonas. Ciência: é um saber específico, cujos objetos são as próprias coisas do mundo na sua dimensão empírica e cuja finalidade é a apropriação da constituição física e das leis às quais os mesmos estão submetidos. Técnica: um conhecimento prático espontâneo, cujo foco é a produção livre e criativa de meios diversos de intervenção no mundo a fim de atender às carências humanas.

³ Jonas cita Bacon como um dos precursores do ideal de que o saber deve ter um fim que é o benefício da vida. Assim a técnica se volta pra o benefício da vida. Só que não pode prever que este mesmo saber que beneficia pode também comprometer a vida.

fronteiras que antes o limitavam e pode submeter a natureza à sua vontade, utilizando de seus recursos mais variados não importando o quanto lhe pareçam inacessíveis, existirá sempre uma maneira de atingir seus fins. Com efeito, é inevitável reconhecer que deste novo modelo da ação humana surgem indagações de cunho ético. Para Jonas, crescemos de modo considerável em poder de ação, porém não dispomos de critérios éticos para a orientação do uso deste poder. Por isso, Jonas assevera que “se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir” (JONAS, 2006, p. 44)⁴. Jonas seleciona e elenca algumas razões para a integração da técnica no debate da ética.

O primeiro motivo é a *ambivalência dos efeitos da técnica*, e neste aspecto Jonas foca sua atenção na emergência desses efeitos para além do problema da boa ou má utilização da técnica.

Em geral toda capacidade como tal ou em si é boa e se torna má pelo mau uso. Por exemplo, é inegavelmente bom ter o poder da palavra, mas é mau utilizá-lo para enganar os outros ou para seduzi-los para sua própria ruína. Por isso, é totalmente sensato ordenar: use esse poder, aumenta-o, mas não faça mau uso dele. Está pressuposto aqui que a ética pode diferenciar claramente entre ambos, entre o emprego correto e o falso de uma e mesma capacidade. Mas como ficam as coisas quando nos movemos em um contexto de ação no qual toda utilização relevante da capacidade, mesmo que empreendida com bom propósito, traz consigo um sentido de direção incluindo efeitos que se potencializam, maus efeitos, ao cabo, inseparáveis dos almejados e próximos “bons” efeitos, talvez suplantando-os de muito, ao final? (JONAS, 1999, p. 409).

Desse modo Jonas aponta para a possibilidade de que mesmo a utilização bem intencionada da técnica resulte futuramente em danos à vida e, por isso, “uma ética da técnica tem que se ocupar com essa interna equivocidade do fazer técnico” (JONAS, 1999, p. 410).

O segundo motivo destacado por Jonas é a *compulsoriedade da utilização da técnica*.

Em geral, a posse de uma capacidade ou poder (por indivíduos ou grupos) não significa ainda sua utilização. Ela pode arbitrariamente

⁴ Então, há claramente a necessidade da integração da técnica no debate ético.

permanecer em repouso por longo tempo para, ocasionalmente, segundo o desejo e depois da ponderação do sujeito, entrar em atividade. [...] Todavia, essa relação tão óbvia entre poder e fazer, saber e utilização, posse e exercício de um poder não vale para o Fundus de capacitação técnica de uma sociedade que, como a nossa, fundamentou sua inteira configuração da vida em trabalho e ócio sobre a atualização corrente de seu potencial técnico, considerado na ação conjunta de todas as suas partes. Aqui a coisa se iguala à relação entre poder respirar e ter que respirar (JONAS, 1999, p. 410).

O terceiro motivo pelo qual Jonas defende a necessidade de inclusão do fenômeno tecnológico na discussão ética é a capacidade de extensão global no espaço e no tempo dos efeitos da tecnociência, pois esse fator “introduz uma dimensão completa, suplementar e de espécie nova, nos quadros do cálculo ético valorativo, desconhecida de todas as anteriores espécies de ação” (JONAS, 1999, p. 411). Assim, é preciso reconhecer que se a abrangência do tecnicismo está presente em todas as sociedades, também os efeitos resultantes desse processo de abrangência se fazem sentir de modo generalizado.

Temos que acrescentar agora que hoje toda utilização de uma capacidade técnica pela sociedade (o indivíduo singular não conta mais aqui) tende a crescer em “em larga escala”. A técnica moderna está interiormente instalada para o emprego em larga escala e, nesse processo, torna-se talvez demasiado grande para a extensão do (campo sobre o qual se passa, ou seja, a terra inteira) palco sobre o qual ela se passa – a terra – e para o bem-estar dos próprios atores – os homens. Isso, pelo menos, é certo: ela e suas obras se propagam sobre o globo terrestre; seus efeitos cumulativos se estendem possivelmente sobre inúmeras gerações futuras (JONAS, 1999, p. 411)⁵.

O quarto motivo é o *posicionamento antropocêntrico* do homem moderno. A relação entre o homem moderno e natureza é uma relação entre sujeito e objeto, uma relação de exploração que, se exercida de modo desmedido e irresponsável poderá resultar no esgotamento das fontes naturais, desequilibrando o meio ambiente e gerando problemas à vida humana e extra-humana. Neste aspecto Jonas procura demonstrar

⁵ Pela primeira vez o homem contemporâneo se depara com a necessidade de exercer a responsabilidade em âmbito planetário.

que toda ação técnica do homem ultrapassa o campo limitado das relações interpessoais e abrange a natureza. Com isso, a relação entre homem e natureza é um tema importante para a ética contemporânea, que para Jonas deve ser pensada não mais do ponto de vista da primazia pelo interesse humano.

Como decorrente desse motivo temos o quinto e último que é a *recolocação da questão metafísica*, implicada pela capacidade destrutiva que a técnica carrega. Se a tecnociência rendeu ao ser humano um poder de domínio e manipulação não só da natureza, mas, inclusive do próprio homem é preciso pensar nos riscos da eliminação da vida pelo uso irresponsável desse poder. Jonas assevera que é possível prefigurar uma situação crítica da vida no futuro se não forem tomadas medidas que controlem a aplicação do tecnicismo na forma que hoje o temos.

Em vista do risco de eliminação da vida não apenas extra-humana, mas, sobretudo da vida humana o homem da civilização tecnológica se vê obrigado a incluir no debate ético perguntas de ordem metafísica tais como: “se, e por que deve haver uma humanidade; por que, portanto, o homem deve ser mantido tal como a evolução o produziu; por que deve ser respeitada sua herança genética; e, por que, em geral, deve haver vida?” (JONAS, 1999, p. 414). A necessidade dessa abordagem do problema se justifica, para Jonas, pelo fato de que ao encontrar uma razão que legitime a necessidade da vida, a eliminação de todo o risco de destruição por meio da técnica se tornaria um imperativo ético. Assim, em plena época da desconstrução da metafísica Jonas tenta demonstrar que não se pode prescindir dela, ao contrário, ela se faz essencial para a discussão ética e isso porque, em última análise, a metafísica é a responsável por reverter os efeitos destrutivos do tecnicismo à medida que apresenta os motivos que justificam a defesa da vida.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Helder; OLIVEIRA, Jelson (Orgs). *Ética, técnica e responsabilidade*. Curitiba/Teresina: Editora CRV e EDUFPI, 2015.

FONSECA, Lílian S. G. *Bioteχνologias: novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

_____. *O princípio vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. *Técnica, medicina y ética – la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997.

_____. *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Translated by Hans Jonas with the collaboration of David Herr. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. *Vida, técnica e responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*. São Paulo: Paulus, 2015.

O “direito de viver” e o “direito de morrer” em Hans Jonas

Reginaldo Rodrigues da Costa
(UECE/UFC)

1. INTRODUÇÃO

No entendimento de Jonas o mais fundamental de todos os direitos é “o direito de viver”, razão pela qual todos os discursos sobre os direitos têm sido desde sempre a ele referido. Assim sendo, qualquer direito que já se tenha avaliado, demandado ou recusado pode ser considerado como uma extensão do “direito de viver” e é por esse motivo que não se pode falar do “direito de morrer” sem uma referência ao “direito de viver”. Por conseguinte, “tout droit particulier concerne l’exercice de quelque faculté vital, l’accès à quelque besoin vital, la satisfaction de quelque aspiration vitale”¹, de modo que, à primeira vista, parece estranho se falar de um “direito de morrer”.

Para o filósofo, “la vie ele-même n’existe pas em vertu d’un droit, mais d’une decision de nature”², ou seja, que eu seja vivo é um fato puro e simples, entretanto, com os humanos o fato uma vez posto requer a sanção de um direito, visto que viver significa colocar exigências ao mundo ao redor e, portanto, depende de sua aceitação por este. Ora, na medida em que o mundo ao redor é o mundo dos homens e a aceitação por parte dele comporta um elemento de vontade, o “direito de viver” está associado ao seu reconhecimento na comunidade humana.

Conforme Jonas, no reconhecimento do “direito de viver” pela comunidade humana reside o germe de toda a ordem jurídica. Assim sendo, “tout autre droit, relevant du droit naturel ou positif (...) se déduit de ce droit originaire et de sa reconnaissance mutuelle par les sujets qu’il

¹ Tradução livre: “todo direito particular diz respeito ao exercício de qualquer faculdade vital, ao acesso a qualquer necessidade vital, à satisfação de qualquer aspiração vital” (JONAS, Hans, *Le Droit de Mourrir*, p. 14).

² Tradução livre: “a própria vida não existe em função de um direito, mas de uma decisão da natureza” (JONAS, Hans, op. cit., p. 14).

concerne”³. Segundo ele, é por essa razão que o direito à vida é citado, em primeiro lugar, entre os direitos inalienáveis na Declaração de Independência Americana.

Assim sendo, é curioso que nos últimos tempos nos encontremos ocupados com a questão do “direito de morrer” e mais, ainda, na medida em que a investigação sobre os direitos ocorre na perspectiva de promover um bem e a morte é tida como um mal ou ao menos como uma realidade à qual é necessário resignar-se. Para Jonas, Isso se torna, ainda, mais curioso quando concebemos que com a morte não pomos nenhuma exigência a respeito do mundo, antes, ao contrário, com ela renunciamos a toda exigência possível. Nesse contexto, cabe indagar onde pode ser levantada a questão de um tal direito, ou seja, como a ideia de um direito pode se aplicar à morte na medida em que nela não se põem exigências a respeito do mundo.

Cabe nesse momento indagar, em primeiro lugar, se além do “direito de viver”, não há também um dever de viver, limitando a minha escolha, ou seja:

pourraient avoir non seulement un devoir vis-à-vis de mon droit-de-vivre, mais aussi un droit de faire valor contre moi-même mon devoir-de-vivre, et par exemple de m’empêcher de mourrir plus tôt (...) même si telle est ma volonté⁴.

Mesmo com a postulação do dever de viver como complemento ao “direito de viver”, também a ideia do “direito de morrer” pode ser posta em questão quando, em circunstâncias particulares, minha morte ou minha não morte entra na esfera da escolha e mais, ainda, quando a morte de um ser humano é submetida ao controle de outros seres humanos, mesmo no caso de alguém que, por sua própria escolha e voz, exprime o desejo de morrer. Ora, é neste momento que o “direito de morrer” se torna um problema real e controverso, que merece um exame mais acurado.

³ Tradução livre: “Qualquer outro direito (...) natural ou positivo, é deduzido deste direito originário e de seu reconhecimento mútuo pelos sujeitos concernidos” (JONAS, Hans, op. cit., p.14 e 15).

⁴ Tradução livre: “poderia haver não somente um dever frente ao meu direito de viver, mais também um direito de fazer valer contra mim mesmo meu dever de viver e, por exemplo, me impedir de morrer mais cedo (...) mesmo que tal seja minha vontade” (JONAS, Hans. Op. cit., p.16).

Esta problemática foi objeto do ponto de vista de algumas posições religiosas e morais em seus posicionamentos acerca do suicídio, caso em que se apresenta um elemento de escolha, censurando-o. O mesmo se deu em alguns ordenamentos jurídicos quando aprovaram a intervenção para impedir tal ato ou quanto interditaram que se prestasse assistência ao mesmo. Nessa perspectiva, para o caso do suicídio, há em algumas concepções morais e religiosas e em alguns ordenamentos jurídicos a mais clara negação a ser invocado um “direito de morrer”.

Entretanto, a problemática do “direito de morrer” se refere não somente aos casos de suicídio, mas, também, aos casos de pacientes atingidos por doenças mortais e que têm a morte retardada através do auxílio da medicina moderna. Para Jonas é evidente que certos aspectos éticos do caso de suicídio entram também nessa problemática, entretanto, “l’existence de la maladie mortelle em tant que cause proprement dite de décès nous permet d’operer une distinction entre ne-pas-résister-à-la-morte et se-tuer, de même qu’entre laisser mourrir quelqu’un et provoquer la mort”⁵, de modo que se faz necessário estabelecer diferenciações éticas específicas relacionadas a estes casos. Ora, a medicina moderna nos põe um problema de um gênero totalmente novo, a saber:

la technologie médicale moderne, même quand elle ne peut guérir ou calmer la douleur, ou procurer un délai supplémentaire de vie qui vaille la peine, aussi court soit-il, est néanmoins en mesure à maints égards de retarder la fin au-delà du point où la vie ainsi prolongée garde encore son prix pour le patient lui-même, voire au-delà du point où ce dernier est encore capable de jugement⁶.

Na compreensão do filósofo, isso designa, em regra geral, um estado terapêutico no qual há uma coincidência entre, por um lado, a continuidade do tratamento e sua cessação e, por outro lado, a fronteira entre a vida

⁵ Tradução livre: “a existência de doença mortal enquanto causa propriamente dita de morte nos permite operar uma distinção entre não resistir à morte e se matar, da mesma forma que entre deixar morrer qualquer um e provocar sua morte” (JONAS, Hans, Op. cit., p. 18).

⁶ Tradução Livre: “a tecnologia moderna, mesmo quando ela não pode curar ou aplacar a dor, ou procurar um prazo suplementar para uma vida que valha a pena, por curto que seja, é todavia capaz em muitos casos de retardar o fim da vida para além do ponto onde a vida assim prolongada guarda ainda valor para o próprio paciente, até mesmo para além do ponto onde este é ainda capaz de julgamento” (JONAS, Hans, Op. cit., pp. 18-19).

e a morte, ou seja: a escolha pela continuidade do tratamento implica no prolongamento artificial da vida e a escolha por sua cessação implica em um direcionar-se para a morte.

Isso tem como resultado o poder se chegar, também, a uma etapa onde o tratamento se limita a manter o organismo funcionando, sem melhorar seu estado em nenhum sentido. A consequência disso é que se pode, para uma vida que talvez não valha mais a pena, adiar a morte por um certo tempo, mesmo que com isso se prolongue o estado de sofrimento e se reduza o paciente a um mínimo existencial.

É nessa situação limite em que se pode questionar se na manutenção da vida os direitos do paciente são salvaguardados ou violados. Ora, o caso do paciente incurável que sofre intensamente sem esperança de cura ou de melhora e é mantido artificialmente com um mínimo de vida é o caso extremo no campo da arte médica, que cria situações nas quais, do ponto de vista ético, não se sabe bem se o prolongamento da vida do paciente é um bem ou um mal e, por conseguinte, se os direitos próprios do paciente são violados ou preservados, mesmo se supondo um direito de viver.

Pois bem, é nesse contexto, em que a continuidade do tratamento se confunde, em extremo, com a manutenção da vida, que se vê surgir para o médico e para o hospital o espectro do homicídio através de uma interrupção do tratamento e o espectro de suicídio na demanda do paciente por essa interrupção, bem como uma cumplicidade para quem, por um ato de misericórdia, se coloca em colaboração com o paciente.

Nessas condições se pode perguntar até onde vão os direitos do paciente e os deveres dos médicos e dos hospitais em relação a esses pacientes e seus direitos. Na compreensão de Jonas, “en ce qui concerne les droits du patient, il semble effectivement que soit apparu, avec les développements de la médecine que nous avons évoqués, un nouveau ‘droit de mourrir’”⁷ e este direito se torna manifesto no direito geral de aceitar ou recusar o tratamento que pode prolongar a vida. Ora, os novos tipos de tratamento que a ciência médica trouxe à luz chegam até mesmo ao nível de apenas manter o organismo minimamente funcionando e pode ser que não valha a pena para o paciente o prolongamento da vida em tais

⁷ Tradução livre: “No que diz respeito aos direitos do paciente, parece efetivamente que tenha aparecido, com o desenvolvimento da medicina (...) um novo ‘direito de morrer’” (JONAS, Hans, op. cit., pp. 20 e 21).

condições. Assim sendo, esse novo direito do paciente que se efetiva com o direito à recusa do tratamento, inclusive com a possibilidade inevitável da consequência de extinção da vida orgânica, implicando no “direito de morrer”, se concretizar com a possibilidade de escolha do paciente em recusar o tratamento que prolongaria sua vida.

2. O DIREITO DE RECUSAR O TRATAMENTO

Importa, pois, uma maior reflexão sobre esse direito de recusar o tratamento, que pode implicar em um novo “direito de morrer”.

Conforme Jonas, em uma sociedade livre, em geral, cada um, exceto menores e doentes mentais, é completamente livre para solicitar ou não conselhos médicos para cada tipo de doença e, salvo em casos críticos, para abandonar um tratamento a qualquer momento; porém, há exceções a esse respeito, como é o caso de doenças que representam riscos para outrem, por exemplo, as doenças contagiosas e certos tipos de perturbação mental. Nesses casos o isolamento e o tratamento podem ser tornados obrigatórios, assim como as medidas de prevenção, tal como vacinação.

Entretanto, para além dessas exceções, o como lidar com a doença ou coma a saúde comporta uma ampla esfera de liberdade para os sujeitos, pois: “En dehors d’une telle implication directe de l’intérêt public, ma maladie ou ma santé restent entièrement mon affaire privée (...) Telle est me semble-t-il, la situation légale (...) en general dans tout État non totalitaire”⁸. Porém, para o filósofo, do ponto de vista moral esta situação não esclarece de modo suficiente as coisas, uma vez que a escolha pessoal ainda pode vir a afetar outras pessoas, na medida em que o sujeito que decide sobre si, sua saúde e sua doença, pode ter responsabilidade por outras pessoas cujo bem-estar depende dele, por exemplo, como provedor de uma família, como mãe ou pai de jovens crianças etc.

Ora, na compreensão de Jonas, mesmo que do ponto de vista legal não haja restrição na liberdade do sujeito que decide sobre si em recusar a ajuda médica, talvez não o seja assim do ponto de vista moral, uma vez que a recusa dele afeta significativamente a vida de pessoas que estão

⁸ Tradução livre: “Fora uma (...) implicação direta do interesse público, minha doença ou minha saúde permanecem inteiramente meu assunto privado (...). Tal é, me parece, a situação legal (...) em geral em todo Estado não totalitário” (JONAS, Hans, op. cit., p. 22 e 23).

sobre sua responsabilidade. Nesse caso, do ponto de vista moral, se lida com as mesmas precauções que limitam moralmente o direito ao suicídio, uma vez que o suicida também pode ter responsabilidades não só para consigo mesmo, mas, também, para com outras pessoas⁹.

A conexão da recusa ao tratamento com o suicídio pode ser feita na medida em que “avec certains types de traitement comme la dialyse pour insuffisance rénale, le refus équivaut, par son résultat, au suicide”¹⁰, embora haja uma diferença entre esta e ato de suprimir a própria vida de forma violenta, o que se evidencia na medida em que em determinadas sociedades outros podem intervir no suicídio, ou seja:

d’autres personnes, y compris la puissance publique et, en fait, tout l’entourage, ont le droit (largement considéré au demeurant comme un devoir) de faire échouer une tentative active de suicide par une intervention à temps, qui n’exclut pas même la violence¹¹.

Apesar disso, um suicida resoluto tem sempre a última palavra, uma vez que quando outrem o impede de cometer o suicídio não o obriga a querer continuar a viver; e caso ele continue a tentar o ato de suicídio, nas condições citadas, se impõem o dever de que outros o impeçam.

Embora, como já foi dito acima, possa ser feita uma conexão da auto recusa, que pode levar à morte, ao tratamento da medicina feita por uma pessoa gravemente doente com o suicídio, o que poderia implicar no dever de impedi-la, talvez nesse caso a situação possa se apresentar de modo diferente e, por conseguinte, ter outras implicações éticas e merecer um tratamento diferente do ponto de vista moral e legal, uma vez que:

⁹ A responsabilidade de um sujeito ativo implica que ele é responsável por seu ato enquanto tal (e por sua omissão) na medida em que sua ação ou omissão afeta outro ser e o ser do qual ele é responsável é esse ser afetado por ele. (Cf. a esse respeito em COSTA, Reginaldo da, “Reflexões sobre a ética do futuro de Hans Jonas”, p. 203). Além disso, ser capaz de responsabilidade é já estar sob o comando dela. (Cf. em JONAS, Hans. *Pour une Éthique do Futur*, p. 76 a 78).

¹⁰ Tradução livre: “Com certos tipos de tratamento, como a diálise por insuficiência renal, a recusa equivale por seu resultado ao suicídio” (JONAS, Hans, *Le Droit de Mourrir*, p. 23).

¹¹ Tradução livre: “outras pessoas, dentre elas o poder público e, de fato, o círculo ao redor, têm o direito (aliás, largamente considerado como um dever) de fazer fracassar uma tentativa ativa de suicídio por uma intervenção a tempo, que não exclui até mesmo a possibilidade do uso da violência”. JONAS, Hans, op. cit., p. 24.

C'est évidemment autre chose de contraindre le malade qui souffre désespérément à continuer de se soumettre à une thérapie de conservation lui procurant une existence qu'il estime indigne de la vie. À cela, personne n'a le droit ni, à plus forte raison, le devoir d'obliger quelqu'un par la négation prolongée de son autodétermination¹².

No entendimento de Jonas, mesmo que não se deva, nesse caso, obrigar alguém a se submeter ao tratamento que o conserva vivo ou impedi-lo de exercer sua autodeterminação, um certo freio, uma certa temporização se impõe, a fim de protegê-lo contra uma precipitação com consequências irrevogáveis. Entretanto, para além de um breve retardamento protetor, só um motivo interior de responsabilidade deve poder reter o sujeito por um efeito de sua própria vontade e impedir o que ele escolheu – para si – por si mesmo.

Importa, porém, frisar que dentre todas as escolhas possíveis é necessário que a da morte seja a menos influenciada. Porém, a causa da vida não deve ser defendida de modo excessivamente rígida, pois ela não deve suprimir o direito de escolha à morte em situações de doenças incuráveis, com extremo sofrimento, de modo que talvez não valha a pena viver. Ora, para Jonas, em certos casos, não se deve recusar esse direito, pois:

Quelles que soient les exigences du monde envers la personne, ce droit est (en dehors de la religion), moralement et juridiquement, non moins inaliénable que le droit de vivre, bien que la réalisation de l'un ou de l'autre droit puisse être sacrifiée à des considérations différentes selon le choix de la personne – pourvu seulement que ce soit un choix libre¹³.

Nessa perspectiva, para Jonas, nenhum desses dois direitos, “o direito de viver” e o “direito de morrer” podem ser considerados absolutos.

¹² Tradução livre: “É evidentemente outra coisa constringer o doente que sofre desesperadamente a se submeter a uma terapia de conservação que lhe possibilita uma vida que ele não mais considera digna. Ninguém tem o direito a isso e nem, com mais forte razão, o dever de obrigar qualquer um à negação prolongada de sua autodeterminação” (JONAS, Hans, Op. cit., p. 26).

¹³ Tradução livre: “Quaisquer que sejam as exigências do mundo em relação à pessoa, este direito (para além da religião), moralmente e juridicamente, não é menos alienável que o direito de viver, se bem que a realização de um ou de outro deva poder ser sacrificada, por razões diferentes, segundo a escolha da pessoa – desde que esta escolha seja livre” (JONAS, Hans, Op. cit., pp. 28 e 29).

No que diz respeito ao “direito de viver” se faz necessária a atuação do poder público para torná-lo efetivo, haja a vista que nem sempre as condições para exercê-lo é acessível a todos. Assim sendo, a lei deve assegurar, como elemento do “direito de viver”, o acesso ao tratamento médico necessário, de modo que:

il faut que la loi, conformément à une partie de sa tâche de protection vis-à-vis du droit de vivre, sanctionne aussi le droit au traitement médical, en offrant à tous en principe un accès égal à celui-ci; et deuxièmement, il faut que cette même loi, face à la limitation réelle des ressources médicales, établisse des critères équitables de priorité pour cet accès¹⁴

É óbvio que o direito a recusar o tratamento ou de ignorar o conselho médico, bem como a não disponibilização do tratamento médico, não implica, necessariamente, salvo em um sentido abstrato, o direito de morrer, embora possa implicar em maior ou menor qualidade de vida ou mesmo uma vida mais curta ao invés de uma vida mais restritiva. Entretanto, há casos em que a disponibilização ou não pelo poder público do tratamento médico necessário, bem como a recusa ou não ao tratamento, como no caso da hemodiálise, podem decidir sobre a vida ou sobre a morte de alguém. Ao mesmo tempo, frente à escassez de recursos médicos, a decisão de quem vai ter prioridade no acesso ao tratamento, também pode decidir quem deve viver e quem deve morrer.

Há, porém, recentemente, casos em que o “direito de morrer” aparece como um problema agudo e de difícil resolução do ponto de vista moral, a saber:

Les cas “torturants” sont ceux des patients plus ou moins “empri-sonnés” (par exemple à l’hôpital), parvenus au stade final d’une maladie mortelle, dont la détresse physique assigne à d’autres personnes un rôle d’auxiliaire pour réaliser leur choix de la mort, voire dans le cas extrême, un rôle de substitut pour opérer ce choix¹⁵.

¹⁴ Tradução livre: “é necessário que a lei, conforme uma parte de sua tarefa de proteção do direito de viver, sancione também o direito ao tratamento médico, oferecendo a todos um acesso igual a ele (...) é necessário que esta mesma lei, face à limitação real de recursos médicos, estabeleça critérios equitáveis de prioridade para este acesso” (JONAS, Hans, Op. cit., p. 29).

¹⁵ Tradução livre: “o caso ‘torturante’ daqueles pacientes mais ou menos <aprisionados> (por exemplo, no hospital), que chegaram ao estágio final de uma doença mortal, cuja penúria física atribui a outra pessoa o papel auxiliar para a sua escolha de morte, até mesmo, em um caso extremo, o papel de substituto para efetivar a escolha” (JONAS, Hans, op. cit., p. 33).

Em relação a esse tipo de caso, Jonas examina dois exemplos: a) o caso de um paciente consciente que em estágio terminal padece de uma doença como o câncer; e, b) o caso de um paciente inconsciente de maneira irreparável que padece de um coma irreversível. Veremos a seguir a análise jonasiana dos dois casos.

2.1 O caso do paciente consciente, incurável, que chega ao estado terminal e o “direito de morrer”

Jonas inicia o exame desse tipo de caso, nos convidando para imaginar a seguinte possibilidade de diálogo: “Le docteur dit, peut-être après une première ou une deuxième opération: ‘Il nous faut opérer encore une fois’. Le patient: ‘Non’. Le docteur: ‘Alors tu vas mourir à coup sûr’. Le patient: ‘Qu’il en soit ainsi’”¹⁶. Pois bem, considerando que uma operação requer o consentimento do doente, a resposta acima do paciente parece resolver a questão e não suscitar nenhum problema de ordem ética e nem de ordem legal. Entretanto, a realidade não é tão simples assim, pois: “Le refus du patient, avant toute autre chose, doit être fondé sur la même condition qualifiante que son consentement: être valable, il faut qu’il soit bien informé”¹⁷. De fato, a não ser que o doente conheça os prós e os contra, o consentimento não é bem informado, pois a pessoa não estaria consciente dos aspectos desfavoráveis e dos riscos, cuja informação poderia ser suficiente para que ela se decidisse pelo “Não”.

Nessa perspectiva, o direito a recusar a cirurgia e optar pelo “direito de morrer”, quando o doente é consciente e capaz de decidir por si mesmo e não por alguém que o substitui, não se dissocia de um “direito à verdade”, isto é, do direito dele a saber a verdade sobre sua situação e sobre a situação do tratamento que lhe está sendo proposto, e a decisão é nula em seus efeitos pelo engano, pela mentira, ao paciente¹⁸.

¹⁶ Tradução livre: “O médico diz após uma primeira ou uma segunda operação: ‘é necessário operar ainda uma vez’. O paciente: ‘Não’. O médico: ‘Então tu vais morrer subitamente’. O paciente: ‘Que assim seja’” (JONAS, Hans, Op. cit., p. 34).

¹⁷ Tradução livre: “A recusa do paciente deve, antes de qualquer outra coisa, ser fundada sobre a qualidade de seu consentimento (...) para ser válido, requer que ele seja bem informado” (JONAS, Hans, op. cit., pp. 34-35).

¹⁸ Afirma Jonas que este tipo de engano quase constitui um elemento da prática médica e isto não somente por razões humanitárias, mas, também, por razões diretamente terapêuticas (JONAS, Hans, Op. cit., p. 35).

Para desenvolver sua reflexão Jonas nos convida a refletir sobre o diálogo acima posto, porém, alargado por outras questões do paciente, após o médico ter declarado necessária uma nova cirurgia:

“Que va-t-elle me rapporter en cas de succès? Une survie de combien de temps, et de quelle nature? Comme malade chronique, ou avec retour à une existence normale? Dans les souffrances ou non? Quel délai jusqu’au prochain accès de douleur rééditant l’actuelle situation de détresse?”¹⁹.

Importa lembrar que as questões acima postas, são hipoteticamente feitas por um paciente incurável, em estado terminal, e para o qual só é possível variar a duração do prazo de vida. Jonas reitera que, evidentemente, o paciente tem direito a uma resposta sincera, naturalmente conforme ao estado do saber das ciências médicas.

Evidentemente não é fácil para o médico fornecer tais respostas, uma vez que a sinceridade pode parecer sinônimo de crueldade. É nesse contexto que para nosso autor surgem questões como: O paciente quer realmente a verdade sem maquiagem? Ele é capaz de suportar? Qual efeito a verdade produzirá em seu estado de alma nos preciosos dias que ainda lhes restam? Não desejaria ele, no fundo de sua alma, o misericordioso engano? A terrível verdade não poderia minar suas reservas morais e a famosa “vontade-de-viver”, graças à qual o paciente estaria disposto a ajudar nas medidas terapêuticas e, com isso, evitar o agravamento do prognóstico?

Essas questões são difíceis de responder porque a esperança não só serve para convencer dos recursos da terapia, mas, sem dúvida, também para melhorar o resultado dela, de modo que cabe, também, perguntar se a verdade não poderia de fato prejudicar ao paciente e o engano, inversamente, o ser útil de alguma forma. Assim sendo, a reflexão sobre “o direito de morrer” se vincula à questão de saber se o médico deve comunicar ao paciente sua aproximação da morte, ou seja: deve o médico comunicar de chofre ao paciente que seu estado era clinicamente incurável, a saber,

¹⁹ Tradução livre: “o que vai ela me proporcionar em caso de sucesso?”, ‘Uma sobrevivência de quanto tempo e de que natureza?’, ‘Como doença crônica ou com retorno a uma existência normal?’, ‘Com sofrimento ou não?’, ‘Que prazo até próximo acesso de dor reeditando a próxima situação de penúria?’ (JONAS, Hans, op. cit., p. 36).

um estado terminal, no sentido em que se admite para ele no melhor dos casos apenas um breve prazo de vida?

Na compreensão de Jonas, respostas rápidas a essas questões provaria que se é insensível à sua complexidade e à imprecisão de suas fronteiras. Entretanto, ele se arisca a fornecer uma tese de base, a saber:

*l'autonomie du patient devrait être respectée; donc il ne faudrait pas lui enlever par tromperie la possibilité d'effectuer son propre choix dans les meilleures conditions d'information (...) sauf si le patient souhaiterait qu'on le trompe*²⁰.

Assim sendo, para Jonas, se o médico está convencido de que o paciente quer realmente a verdade, então, o médico é obrigado a fornecê-la. Ora, nesse caso, o direito da pessoa ao desvelamento de toda a verdade deve ter a última palavra. Isso deve ser assim porque se encontra em questão não somente o “direito de morrer”, mas, também, o direito a contemplar a iminência da morte, tal como exige a dignidade humana. Desse modo, nessas condições, “Même en absence d'options thérapeutiques susceptibles de mettre en jeu un droit de mourir, le droit du patient à la vérité quand il est voué à mourir constitue en la matière, précisément, un droit en soi, c'est-à-dire un droit sacré”²¹.

Por conseguinte, não deve o médico recusar a outro mortal, no caso o paciente, o privilégio de construir uma relação com o fim que se aproxima, ou seja, de se apropriar desse fim a seu modo, seja com resignação, com aceitação, com revolta, etc roubando-o a dignidade do conhecimento de seu fim que se aproxima. Ora, a parte do direito de morrer, existe também o direito de possuir sua própria morte na consciência bem concreta de sua iminência. É nessa perspectiva que “le droit à sa propre vie trouve ici son complément, puisque cela inclut le droit à la mort comprise comme étant sa “propre” mort. Ce droit est véritablement inaliénable”²².

²⁰ Tradução livre: “a autonomia do paciente deveria ser respeitada; não se deve, através de um engano, tirar dele a possibilidade de efetuar sua própria escolha nas melhores condições de informação (...) salvo se o paciente desejasse ter sido enganado” (JONAS, Hans, op. cit., p. 39).

²¹ Tradução livre: “Mesmo com a ausência de opções terapêuticas suscetíveis de colocar em jogo um direito de morrer, o direito do paciente à verdade quando ele está fadado a morrer constitui (...) precisamente um direito em si, isto é, um direito sagrado” (JONAS, Hans, op. cit., p. 41).

²² Tradução livre: “o direito à própria vida encontra aqui seu complemento, visto que isso inclui o direito à morte compreendida como sendo a própria morte. Esse direito é verdadeiramente inalienável” (JONAS, Hans, op. cit., p. 43).

Retomemos ao direito de morrer. Suponhamos que o paciente estando ciente de seu estado, fadado à morte, tenha decidido contra a terapêutica e tenha preferido que as coisas sigam seu curso. O respeito a essa tomada de decisão e ao que se segue a partir dela tem como implicação que se respeitou seu direito a escolher a morte, ao invés da terapêutica que poderia dilatar o prazo da vida. Pode-se, pois, dizer que aqui, indubitavelmente, se respeitou um “direito de morrer”.

Muitas vezes, porém, o paciente, em estado terminal, pode recusar à terapêutica e, por consequência, ao prolongamento de seu estado para minimizar o sofrimento durante o tempo que lhe resta, inclusive fazendo um apelo que este último seja diminuído com a aceleração do fim de sua vida. A aceitação de sua decisão de recusa ao tratamento contém já, para Jonas, o reconhecimento do “direito de morrer” ao paciente; e mais, segundo o filósofo “La miséricorde incite à la même acceptation, pour autant que le patient souffre de manière aiguë”²³. Importa, porém, frisar que, nesse caso, o apelo à abreviação da vida com o fim de aplacar um intenso e incontornável sofrimento pode exigir de outro a cooperação, mesmo uma ação solidária e, nesse caso, a institucionalização da morte no ambiente hospitalar; uma vez que, na maioria das vezes, o reenvio para os cuidados domiciliares é, frequentemente, impraticável e o desfecho da situação do doente é reservada à esfera do hospital. Entretanto, não se pode, para Jonas, demandar ao médico ou ao hospital a tomadas de medidas positivas para atingir esse objetivo, pois “Cela est interdit non seulement par la loi (qui peut être modifiée), mais davantage encore par le sens profond de la profession médicale, qui jamais ne peut confier au médecin le rôle d’un pourvoyeur de la mort, même à la demande du sujet”²⁴.

Conforme Jonas, “l’euthanasie comme acte médical ne peut venir en discussion que dans les cas où se prolonge sans conscience un reste de vie maintenue artificiellement, la personne du patient étant déjà éteinte”²⁵ e

²³ Tradução livre: “A misericórdia incita à mesma aceitação, uma vez que o paciente sofre de maneira intensa” (JONAS, Hans, op. cit., pp. 44 e 45).

²⁴ Tradução livre: “Isso é interditado não somente pela lei (...) mas, também, pelo sentido profundo da profissão médica, que jamais pode confiar ao médico o papel de prover a morte, mesmo com a demanda do paciente” (JONAS, Hans, op. cit., p. 46).

²⁵ Tradução livre: “<A eutanásia> como arte médica só pode ser posta em discussão no caso em que se prolonga sem consciência um resto de vida mantida artificialmente, a pessoa do paciente estando já extinta” (JONAS, Hans, op. cit., p. 46).

mais, ainda, ele exclui a prática da eutanásia para a classe médica a fim de preservar a integridade de sua profissão, mesmo que o paciente tenha o “direito de morrer”. Entretanto, há, para ele, uma diferença entre matar e permitir morrer, assim como há também uma diferença entre permitir morrer e ajudar no suicídio e, por consequência, o eu deve ser permitido à arte médica praticar é, em alguns casos extremos, permitir morrer.

Dans le (...) du malade conscient qui souffre, lui permettre de mourir devrait être libéré de toute crainte de représailles légales (en droit penal et civil) de même aussi que corporatives, à partir du moment où l'on cede à une demande constante du patient (et non à la supplique d'un instant de désespoir) pour que soit débranché l'appareil à respirer qui le maintient en vie, sans autre perspective que de perpétuer son état²⁶.

Na concepção de Jonas, esta demanda é, do ponto de vista formal, um direito do paciente e só seu, de modo que “mais au stade terminal qui n'est plus accessible à aucun traitement medical (...) le cri réclamant l'adoucissement de la souffrance fait taire l'interdiction de nuire à la vie et même de l'abrèger, et il devrait être entendu”²⁷. Não há dúvidas, porém, que o preço desse alívio deva ser revelado ao paciente que sofre e aceito por ele.

Ora, para ele, a aceleração do fim da vida, nesses termos, a saber, como efeito secundário de um outro fim que é de tornar suportável o sofrimento e, em certa medida, digno de ser vivido o resto de uma vida que se tem, eis uma atitude moralmente justa e que a o direito e a moral deveriam ter por irreprovável²⁸; afinal de contas, “à partir d'un certain moment, le médecin cesse d'être l'homme qui guérit pour devenir celui qui aide le patient à mourir”²⁹. Fica claro, porém, para o filósofo, que essa

²⁶ Tradução livre: “No caso (...) do doente consciente que sofre, o permitir morrer deveria ser liberado de todo medo de represálias legais (em direito penal e civil) da mesma forma que corporativas, a partir do momento em que se cede a uma demanda constante do paciente (e não a um suplício em um momento de desespero) para que seja desligado o respirador artificial que o mentem vivo, sem outra perspectiva que a de perpetuar seu estado” (JONAS, Hans, op. cit., p. 47 e 48).

²⁷ Tradução livre: “em um estado terminal no qual não é mais acessível nenhum tratamento médico, o grito reclamando o abrandamento do sofrimento faz calar a interdição de prejudicar a vida e mesmo de a abreviar, e isso deveria ser entendido”(JONAS, Hans, op. cit., p.51).

²⁸ Essa situação não parece, para Jonas, requerer uma legislação sobre eutanásia, mas somente um afinamento da jurisprudência que exclui do domínio do erro uma suavização da morte feita sob solicitação justificável. (JONAS, Hans, op. cit., p. 52).

²⁹ Tradução livre: “a partir de um certo momento, o médico cessa de ser o homem que cura para tornar-se aquele que ajuda o paciente a morrer” (JONAS, Hans, op. cit., p. 52).

troca negociada entre a qualidade suportável de um processo de morte e sua duração não poderia ser, nem conceitualmente e nem moralmente, confundida com o ato de matar e, por conseguinte, deve ser aceita como legítima moralmente e juridicamente.

2.2. O paciente em estado de coma irreversível e o “direito de morrer”

Importa, para Jonas, no que diz respeito ao “direito de morrer”, também considerar o caso de um paciente em um estado de coma irreversível, a saber: o caso de um resto de vida inconsciente, prolongado por uma assistência artificial, onde não subsiste nem mesmo a ficção de um sujeito apto a decidir, do qual um substituto poderá exercer a vontade presumida. Ora, nesse caso, não se pode falar de um direito em sentido estrito, pois:

Faute d’un tel sujet virtuel, et qu’on se représente doté de la possibilité de choisir en tout ce qui le concerne, il ne peut être question d’un droit de mourir au sens strict, car entre tous les droits celui-ci suppose un détenteur qui le revendique le cas échéant, fût-il hors d’état de le mettre en application lui-même³⁰.

Sendo pressuposto que só uma pessoa poder ser sujeito de direitos, no caso em questão, fica difícil dizer de quem o direito seria violado ou preservado: o da pessoa de antes ou o de seu resto impessoal do momento presente. Na concepção de Jonas, o direito a ser preservado ou violado seria o da pessoa de antes, da qual se pode invocar, por assim dizer, um direito póstumo. Entretanto, o que se põe em questão não é primordialmente isso, de modo que “Ce qui se trouve en question, c’est plu-tôt le devoir, ou même le droit d’autrui, à perpétuer l’état donné et, à titre d’alternative, son droit ou même son devoir d’y mettre fin en retirant le soutien artificiel”³¹.

³⁰ Tradução livre: “Na falta de um sujeito virtual (...) que possa ser representado como dotado da possibilidade de escolher tudo o que lhe diz respeito, não se trata aqui de um *direito* de morrer em sentido estrito, pois (...) este supõe um detentor que na ocasião o reivindicar, mesmo que não possa exercê-lo por si mesmo” (JONAS, Hans, op. cit., p. 53 e 54).

³¹ Tradução livre: “O que se põe em questão é antes o dever ou mesmo o direito de outro a perpetuar o estado dado e, como alternativa, seu direito ou mesmo seu dever de abreviar seu fim, retirando do suporte artificial” (JONAS, Hans, op. cit., p. 54).

Conforme Jonas, razões humanitárias favorecem, seja a título de direito ou de dever, a segunda opção, isto é: deixar a pobre sombra do que já foi antes uma pessoa morrer, como o corpo se apronta a fazer, e colocar um termo à degradação da sobrevivência imposta. Embora essa seja a melhor solução, há *motivos que levam a resistir a essa solução e provocam um certo impasse moral e jurídico*, a saber: a) O temor humano frente ao homicídio, como pode ser interpretado a fato de deixar alguém morrer, mesmo estando o doente em estado de penúria irreversível; b) A concepção profissional que constrange o médico a se manter, em todas as circunstâncias, ao lado da vida; e, finalmente, c) A lei que interdita a provocação da morte e que considera a omissão de a impedir como um delito.

Dois tipos de solução, porém, contribuem para a saída desse impasse ético-legal. A primeira, é uma nova definição da “morte”³² e de sua sintomática segundo a qual um coma de um certo nível significa precisamente a morte, a saber, a chamada morte cerebral³³. Isso resolve o problema porque, uma vez sendo dado que a morte é um caso efetivo, descarta o problema da decisão, pois:

Si tel est le cas, il en résulte que l'arrêt des aides fonctionnelles de nature artificielle sera non seulement permis mais évident, et même obligatoire, puisque le gaspillage de précieuses ressources médicales au profit d'un cadavre ne saurait se justifier³⁴.

Entretanto, importa para Jonas que se compreenda que essa interrupção, que faz do cadáver mais completamente ainda um cadáver,

³² A definição de morte desde os gregos tem sido um desafio, uma vez que os sinais de morte têm sido considerados incertos e duvidosos; entretanto, “pendent 2500 ans, jusqu'au milieu du XX^e siècle, les médecins s'accordent pour choisir l'arrêt du coeur comme le signe le plus sûr de la mort”. Tradução livre: “Durante 2500 anos, até meados do Século XX, os médicos concordaram em escolher a paralisação do coração como o sinal mais seguro da morte” (BOSSI, Laura, “Hans Jonas et les critères de la mort à l'ère des greffes d'organes”, p. 199).

³³ Segundo Jonas, o conteúdo do relatório de Harvard definiu coma irreversível como “morte cerebral” quando as seguintes características constam do diagnóstico: ausência de toda e qualquer atividade cerebral constatável (eletroencefalograma plano) e de toda a atividade física dependente do cérebro, como respiração espontânea e reflexos. (Cf. em JONAS, Hans, *Técnica, Medicina e Ética. Sobre a prática do princípio responsabilidade*, p. 230).

³⁴ Tradução livre: “Se tal é o caso, disso resulta que a interrupção das ajudas funcionais de natureza artificial será não somente permitida, más, evidente e obrigatória, visto que o desperdício de preciosos recursos médicos em proveito de um cadáver não poderia ser justificado” (JONAS, Hans, *Le Droit de Mourrir*, p. 57).

pode, para alguns, significar um desperdício em uma outra direção, isto é: “Le corps du défunt, si la circulation y est encore maintenue en activité, n’est-il pas lui-même une précieuse ressource médicale, à savoir comme banque d’organes pour de possibles transplantations?”³⁵. Ora, a irrigação continuada conserva o frescor vivo dos órgãos e assegura a um possível receptor final um transplante de um órgão com valor intacto, como se ele tivesse vindo de um doador vivo.

Segundo o filósofo, foi precisamente este ganho de utilização externa que, dentre outras razões, foi alegado a favor do “coma irreversível entendido como uma nova definição da morte”, definição essa que ele põe sob reflexão crítica. Para ele, essa definição não está desvinculada e é devedora de um motivo de utilidade, dando razão ao temor de que a definição se presta, antes, e de forma mais imediata, à obtenção de material fresco para a transplantação de órgãos. Assim sendo, importa compreender que “l’entrée en jeu d’un intérêt, et plus encore de l’intérêt d’autres patients, ne prive pas seulement la définition de sa pureté théorique, mais place aussi son application dans le dangereux clair-obscur d’une tentation animée de bonnes intentions”³⁶.

Jonas fez alertas contra essa maneira de resolver a questão do coma irreversível, pois, para ele, se procurou resolver volatilizando uma questão semântica, apresentando como solução uma definição *ad hoc*; definição essa marcada pela suspeita de motivos de utilidade. Pois bem, ele vê nessa definição um risco de abuso, uma vez que ela teve como motivo principal o favorecimento de transplante de órgãos. Entretanto, em sua avaliação, suas advertências a esse respeito foram vãs.

A prática da retirada de órgãos de “cadáveres doadores”, sob respiração artificial continuada, com este fim, após a declaração de morte se tornou comum. Entretanto, os parâmetros da definição de morte, caracterizando a morte cerebral, se revelaram insuficientes, o que se evidencia no caso Quinlan; nele a própria definição se revelou insuficiente para responder ao desafio do coma irreversível.

³⁵ Tradução livre: “O corpo do defunto, se a circulação nele é ainda mantida em atividade, não ele próprio um preciso recurso médico, a saber, como banco de órgãos para possíveis transplantes?” (JONAS, Hans, op. cit., p. 57 e 58).

³⁶ Tradução livre: “a entrada em jogo de um interesse e mais, ainda, do interesse de outros pacientes, não só priva a definição de sua pureza teórica, mais coloca também sua aplicação na perigosa penumbra de uma tentação animada de boas intenções” (JONAS, Hans, op. cit., p. 59).

lorsque fut stoppée la respiration artificielle, avec l’autorisation de la justice, on vit se déclencher de façon surprenante une respiration spontanée, si bien que d’après les critères de la “définition de Harvard” (largement acceptée en Amérique) caractérisant la mort cérébrale, la patiente n’était pas morte, mais continuait pourtant à se trouver dans un coma profond³⁷.

Com esse caso, a questão da manutenção prolongada e artificial das funções se coloca novamente em questão, sem poder ser agora o impasse ser resolvida através do recurso a uma definição *ad hoc*. Entretanto, para sair do impasse existe outra saída além da definição semântica de vida e de morte, a saber, esta saída “envisageant de front la question de savoir s’il convient d’étirer par nos seuls artifices quelque chose qui – dans l’état de notre savoir ou de notre ignorance – peut éventuellement s’appeler encore ‘vie’”³⁸, mantida artificialmente.

A este respeito Jonas aprova a decisão papal, a saber, quando se chega à conclusão da permanência de uma inconsciência profunda, o emprego de meios extraordinários para a manutenção da vida não é obrigatório. Assim sendo, se está autorizado a os interromper para permitir ao paciente morrer. Ele vai, ainda mais longe, quando afirma que, nesses casos, “non seulement ces moyens exceptionnels peuvent être arrêtés, mais il faut qu’ils le soient – pour l’amour du patient, auquel on doit permettre de mourir; l’arrêtés du maintien en vie artificiel ne relève pas de la permission, mais de l’obligation”³⁹. Nessa perspectiva, se pode construir qualquer coisa como “um direito de morrer” em nome da pessoa a proteger, pessoa cuja lembrança é enfraquecida pela degradação de uma tal sobrevivência. Ora, “ce droit à la mémoire “posthume” (extralegal en soi) s’érige en commandement pour nous qui sommes devenus, par notre toute-

³⁷ Tradução livre: “quando foi parada a respiração artificial, com autorização da justiça, se viu desencadear de maneira surpreendente uma respiração espontânea, se bem que conforme os critérios da definição de Harvard (largamente aceita na América) caracterizando a morte cerebral, o paciente não estava morto, mas continuava a se encontrar em um coma profundo” (JONAS, Hans, op. cit., pp. 60 e 61).

³⁸ Tradução livre: “encara de frente a questão de saber se convém estender através de nossos artificios qualquer coisa que – no estado de nosso saber ou de nossa ignorância – pode eventualmente se chamar de vida, mais que se limita a esta sorte de vida” (JONAS, Hans, op. cit., p. 62).

³⁹ Tradução livre: “não somente os meios excepcionais podem ser interrompidos, mais é necessário que eles o sejam – por amor ao paciente, ao qual se deve permitir morrer; a interrupção da manutenção em vida artificial não é facultativa, mas obrigatória” (JONAS, Hans, op. cit., p. 63).

puissance unilatérale sur ce bien juridique, les gardiens de son intégrité et les mandataires de sa revendication”⁴⁰.

Além da alegação acima posta para a interrupção da manutenção da vida no caso citado, se pode reivindicar também um princípio de justiça social para reforçar a alegação posta, a saber: a repartição leal dos limitados recursos médicos (sem contar entre estes o próprio paciente). Jonas aqui se remete às terríveis decisões em matéria de vida e morte que se impõe em caso de escassez, o que se torna mais verossímil quando se trata de custosas aparelhagens (incluindo o espaço hospitalar assim como os cuidadores), cuja utilização para a manutenção da vida deve ser permanente.

Muitas vezes a demanda para o acesso a estas instalações e aparelhagens excede à oferta. Nesse caso, “il faut, pour parvenir aux décisions alors nécessaires, que les normes de priorité soient aussi ‘justes’ que nous pouvons précisément les hiérarchiser”⁴¹. Isso não é tarefa fácil e, não poucas vezes, sempre permanecerá controverso qual caso merece mais consideração. Em contrapartida, saber qual merece menos consideração no extremo inferior fica mais simples; “il s’agira de celui qui peut le moins profiter de moyens disponibles en quantité réduite, donc de celui ayant le moins de chances de succès”⁴².

Mesmo aplicando esse critério, ainda fica por resolver a decisão da manutenção do tratamento ao paciente quando, posteriormente à decisão já tomada, aparecer um melhor candidato. Para Jonas, nesses casos, em geral, se deve reconhecer a prioridade do primeiro beneficiário, pois “à partir du moment où le traitement a débuté, ce serait une cruauté sans nom de rétracter, en faveur de quelque intérêt extérieur que ce soit, l’aide à vivre d’abord promise, et cela aussi longtemps que le patient la souhaite encore”⁴³. Ora, uma vez que o lugar do paciente lhe foi concedido não se presta mais ao lance da melhor oferta.

⁴⁰ Tradução livre: “este direito à memória póstuma (extra legal em si) se ergue como um mandamento para nós que nos tornamos (...) os guardiões de sua integridade e os mandatários de sua reivindicação (JONAS, Hans, op. cit., p. 63).

⁴¹ Tradução Livre: “se faz necessário, para chegar às decisões inevitáveis, que as normas de prioridade sejam tão ‘justas’ que nós possamos, precisamente, as hierarquizar” (JONAS, Hans, op. cit., p. 64 e 65).

⁴² Tradução livre: “se trata daquele que menos possa se beneficiar da quantidade reduzida de recursos disponíveis, daquele que tem menos chance de obter êxito” (JONAS, Hans, op. cit., p. 66).

⁴³ Tradução livre: “A partir do momento em que tratamento teve início seria uma crueldade sem nome revogar, em favor de qualquer que seja o interesse exterior, a ajuda a viver inicialmente prometida, e isso por tanto tempo quanto o paciente ainda a deseje” (JONAS, Hans, op. cit., p. 66 e 67).

O caso é diferente, porém, para o comatoso irreversível, uma vez que seu proveito do tratamento é literalmente nulo e nenhuma vontade de sua parte deseja o prosseguimento do tratamento; assim sendo, nesse caso se pode invocar uma justiça distributiva a favor da interrupção do tratamento, afinal nesse caso limite “le critère de la ‘moindre utilité’ peut donc prendre force effectivement, et imposer, en terme d’éthique, la cessation de ce qui a été commencé antérieurement, pour que ne soit pas refusé à d’autres un maintien en vie dont ils peuvent tirer profit”⁴⁴.

Embora Jonas já tenha se pronunciado a favor da interrupção do tratamento nesse caso limite a partir dele mesmo, independentemente de razões externas, ele apresenta como acréscimo uma razão a mais para tal interrupção, a justiça distributiva em meio a uma escassez de recursos médicos.

3. A TAREFA DA MEDICINA E O “DIREITO DE MORRER”

Afirma Jonas que uma reflexão sobre o “direito de morrer” não deve ser concluída com esse caso especial que, no melhor dos casos, ocupa uma posição à margem do tema, pois o caso do paciente em coma é raro e em si muito extremo para servir de paradigma. O tema se faz mais central e dá margem a posições morais conflitantes quando ele se refere ao caso de um paciente consciente em estado terminal que sofre agudamente e demanda a morte, que ele mesmo não pode causar com as próprias mãos. Pois bem, para ele é nesse caso, e não quando já se perdeu completamente a consciência, que a penúria intensa põe problemas que nos atormentam moralmente.

Entretanto, apesar da diferenciação da situação, os dois casos têm algo em comum: um e outro levantam, para além do espaço dos “direitos”, a questão acerca da missão última da arte médica. Assim sendo, nos forcamos a formular a seguinte questão: manter simplesmente o doente, mesmo em alta penúria, no umbral da morte inevitável faz parte dos fins e deveres autênticos da medicina? A resposta a essa questão que se conecta com um possível “direito de morrer” se associa, ao mesmo tempo, com

⁴⁴ Tradução livre: “o critério da menos utilidade pode efetivamente ganhar força e impor, em termos de ética, a cessação do que foi iniciado anteriormente, para que não seja recusado a outros a manutenção em uma vida da qual poderiam tirar proveito” (JONAS, Hans, op. cit., p. 67 e 68).

a pergunta pela “obrigação em relação à vida”, ou seja, com a pergunta até onde a arte médica deve ou pode ir na observação dessa obrigação. A resposta à essa última pergunta é ela mesma a base de toda e qualquer resposta, inclusive, da resposta à pergunta pela manutenção da vida em casos extremos.

Para Jonas, a resposta adequada a essa pergunta deve ser fornecida tomando como base, em última instância, a noção de vida⁴⁵, e não a de morte, que deve reger a questão do “direito de morrer”. Ora, como já dito antes, o direito de viver aparece como a fonte de todos os outros direitos e, corretamente e plenamente compreendido, ele também inclui o direito de morrer, de modo que não se pode falar da obrigação do médico em relação ao “direito à vida” sem, ao mesmo tempo, se falar do “direito de morrer”.

É essa relação necessária dos dois direitos, “o direito de viver” e “o direito de morrer”, que deve nortear a tarefa da arte médica, seus direitos e deveres, por conseguinte, nortear a possibilidade de interrupção de um tratamento que mantém a vida em condições deploráveis e irreversíveis. Para Jonas, essa tarefa consiste, também, em infringir tanto menos quanto possível dor e degradação para obter, precisamente, a prolongação não desejada e degradante do processo de extinção da vida. Assim sendo, não se pode pensar, portanto, a arte médica e suas implicações, dentre elas a aceitação em casos extremos do “direito de morrer”, caso contrário, o médico e a medicina podem se tornar mestres tirânicos, ao invés de humanizados servidores e benfeitores dos pacientes.

REFERÊNCIAS

BOSSI, Laura. Hans Jonas et les critères de la mort à l'ère des greffes d'organes, in LARRERRE, Catherine et POMMIER, Eric. *L'Éthique de la vie chez Hans Jonas*. Paris: Publicationnes de la Sorbonne, 2011.

⁴⁵ A ética da responsabilidade é concebida por Costa como uma ética que faz uma defesa moral da vida, principalmente em um contexto de vulnerabilidade da vida. (Cf. em COSTA, Reginaldo Rodrigues da, “L'Éthique de la responsabilité comme défense morale de l'avie dans le contexte de la crise écologique du XXIe siècle”, pp. 15 a 32). Entretanto, isso não exclui que se pense também um direito de morrer, quando a manutenção da vida através de um tratamento médico implica em um processo degradante e irreversível.

COSTA, Reginaldo Rodrigues da. L'Éthique de la responsabilité comme defense morale de la vie dans le contexte de la crise écologique du XXIe siècle. In LARRÉRE, Catherine et POMMIER, Éric. *L'Éthique de la vie chez Hans Jonas*. Paris: Publicationes de la Sorbonne, 2011.

_____. Reflexões sobre a ética do futuro de Hans Jonas. In OLIVEIRA, Jelson, CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *Ética, técnica e responsabilidade*. Curitiba/Teresina: Editora CRV/EDUFPI, 2015.

JONAS, Hans. *Le droit de mourrir*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1996.

_____. *Pour une éthique do futur*. Paris: Édition Payot & Rivages, 1998.

_____. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do princípio responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013.

Técnica, avaliação e ética em Hans Jonas: responsabilidade aplicada à avaliação educacional

Flávio José Moreira Gonçalves
(UFC/UNIFOR/UNICHRISTUS)

1 RESPONSABILIDADE NA AVALIAÇÃO EDUCACIONAL

Conhecido o trecho da obra mais importante de Jonas, na qual o filósofo apresenta a teoria da responsabilidade e destaca, com toda a clareza que lhe é peculiar, o objetivo específico da educação. Para ele,

a educação tem, portanto, um fim determinado como conteúdo: a autonomia do indivíduo, que abrange essencialmente a capacidade de responsabilizar-se; ao alcançá-la (ou supor-se que foi alcançada), ela termina no tempo (...). Só com a continuidade da existência emancipada retrospectivamente os pais poderiam perguntar se desempenharam bem ou mal sua tarefa (2006, p. 169).

Ora, se em cada etapa do processo de formação do ser humano, ele precisa ser avaliado, não há momento no qual cesse esta atividade avaliativa e podemos até mesmo sustentar que ela sempre será necessária, levando-nos a formulação constante de juízos de valor. A continuidade do processo educacional é por toda a vida e avaliar é atividade na qual estará sempre presente a realização de julgamentos. Somos, neste tocante, não apenas animais políticos, mas também animais axiológicos, pois valoramos e julgamos o tempo inteiro, assim como somos julgados e avaliados pelos outros.

As questões que se apresentam aqui, entretanto, são outras, mais consentâneas com o conjunto do pensamento jonasiano. Podem estas questões ser formuladas nestes termos: a avaliação tecnicista, nos moldes dos modelos tradicionais, é capaz de ensejar a formulação de juízos de valor adequados do ponto de vista da ética da responsabilidade? Seriam tais modelos capazes de permitir ao avaliador chegar a conclusões verdadeiras, que garantam ainda a própria sustentabilidade da atividade avaliati-

va? O que precisaria ter uma avaliação para ser considerada responsável? Como poderia a avaliação colaborar para o aperfeiçoamento dos sujeitos avaliados, com vistas a realizar a finalidade precípua da educação?

Ora, se entendermos como avaliação responsável aquela que venha a colaborar para a aprendizagem e a melhoria contínua nas condições de avaliação e, por conseguinte, para o aperfeiçoamento permanente dos sujeitos avaliados, poderemos sem dificuldade assumir, com Jonas, a premissa segundo a qual uma avaliação responsável é aquela que busca concretizar a autonomia dos sujeitos, manifestada essencialmente na capacidade de assumirem responsabilidade.

Em termos de teoria educacional, pode-se começar indagando, por exemplo, quais modelos de avaliação seriam capazes de dar conta deste objetivo maior da educação e se, avaliando segundo modelos teóricos tradicionais, poderíamos alcançar também o mesmo desiderato.

2 AS TEORIAS DA AVALIAÇÃO NO ÂMBITO DA EDUCAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Devido ao caráter axiológico e mesmo teleológico da atividade avaliativa, em termos de presença da intencionalidade, refletida na busca de obter excelência quanto aos aspectos avaliados, a avaliação precisa ser compreendida mesmo como um componente inarredável do ato pedagógico.

Sendo a avaliação um conjunto de etapas que compõem o próprio ato pedagógico em toda a sua complexidade e não apenas um momento, ao avaliar na perspectiva da ética da responsabilidade proposta por Jonas, o avaliador precisa assumir compromisso ético com a melhoria da realidade avaliada, sem utopismos que possam sacrificar o presente em nome de um futuro incerto, além de preservar as próprias condições para que tal atividade continue a realizar-se no futuro.

Neste sentido, garantir a sustentabilidade e propiciar o aprimoramento contínuo do próprio objeto da avaliação, colaborando para o aperfeiçoamento dos sujeitos avaliados constituem os maiores compromissos éticos de qualquer avaliador responsável.

Qualquer avaliação precisa ter como diretrizes alguns princípios básicos. O processo de avaliação deve estar integrado com o planejamem-

to e os objetivos, ser contínuo e dirigido para a realidade, ser voltado para o desempenho dos sujeitos envolvidos na aprendizagem, ser participativo, personalizado, ter consistência e qualidade, assumindo as dimensões diagnóstica, formativa e somativa de modo articulado.

Há diversos modelos de avaliação educacional. Cada modelo pressupõe uma determinada visão de educação e um conjunto de percepções acerca de como deve dar-se a avaliação e quais seriam as suas finalidades. É importante que se compreenda bem estes modelos. Destacaremos alguns destes modelos mais relevantes:

a) Modelo de Ralph W. Tyler (1902-1994): com enfoque nos *objetivos*, procura verificar a concretização ou não dos objetivos propostos em termos de eficiência na promoção da educação, sendo uma avaliação inteiramente orientada pelos objetivos educacionais;

b) Modelo de Lee J. Cronbach (1902-1994): com a visão de educar consiste em *mudar padrões de comportamento* e de que o *currículo* deve ser constituído na base da especificação de objetivos a serem atingidos, a avaliação pode levar à reformulação da programação curricular e uma crítica à instituição, sendo sua atuação fundamentada em dados empíricos. Seu enfoque é a avaliação com resultados multidimensionais, orientada pelo tipo de decisão que se pretende tomar;

c) Modelo de Daniel L. Stufflebeam (1936): com enfoque na *avaliação para tomada de decisão*, é inteiramente baseado na eficácia e na eficiência dos programas educacionais. Adotando um padrão que procura avaliar o Contexto, os Insumos, o Processo e o Produto (modelo CIPP) dos programas educacionais, seu objetivo precípua é fornecer informações relevantes para quem toma decisões a respeito de melhorias a serem implementadas;

d) Modelo de Robert E Stake (1927): baseado na *avaliação responsiva*, seu objetivo é responder aos questionamentos básicos de um programa educacional levantados por professores e alunos, considerando as “reações avaliativas” de diferentes grupos ao programa educacional. Neste modelo, o processo avaliativo busca identificar os pontos fortes e fracos do programa educacional;

e) Modelo de Parlett & Hamilton: seu enfoque maior é na *avaliação iluminativa*, a qual tem o objetivo de iluminar, isto é, fornecer compreensão sobre a realidade estudada em sua totalidade, além de verificar o impacto, a validade e a eficácia de um programa inovador.

Bem se vê que os modelos da avaliação somativa, que se limitam a mensurar tecnicamente aspectos isolados dos sujeitos avaliados, não atendem aos requisitos de uma ética da responsabilidade solidária e somente uma avaliação que conjugasse as dimensões diagnóstica, somativa e formativa poderia fazê-lo, atentando para os impactos da avaliação nos sujeitos afetados ou afetáveis por ela, poderia corresponder às exigências de uma ética da responsabilidade.

Entenda-se por avaliação formativa aquela feita ao longo de todo o processo de formação, não reservada a um único momento específico, como um exame ou uma prova, circunstância que caracteriza a avaliação somativa.

Como destaca Perrenoud (1999, p. 103), “é formativa toda avaliação que ajuda o aluno a aprender e a se desenvolver, ou melhor, que participa da regulação das aprendizagens e do desenvolvimento no sentido do projeto educativo”, o que se revela plenamente compatível com as palavras de Jonas acerca da responsabilidade parental:

O cuidado parental visa à pura existência da criança e, em seguida, visa a fazer da criança o melhor dos seres. Mas isso é exatamente o que Aristóteles havia dito da *ratio essendi* do próprio Estado: este surge para tornar possível a vida humana e continua a existir para que a vida boa seja possível. Essas são também as preocupações do verdadeiro homem público (2006, p. 180).

Lembra ainda Luckesi, que “a avaliação não se dará num vazio conceitual, mas sim dimensionada por um modelo teórico de mundo e de educação, traduzido em prática pedagógica” (2006, p. 28), já que “nossa ação, no nível macro, ou no nível micro, é política; ela está comprometida com uma perspectiva de construção da sociedade” (2006, p. 105).

Seguindo a trilha deixada por Hans Jonas, é possível sustentar a insuficiência dos modelos tecnicistas de avaliação educacional, pelos quais se intenta reduzir a avaliação a simples mensuração, confundindo avaliação com exames e ignorando as dimensões ética, histórica e intersubjetiva do processo avaliativo, dimensões tais que nos colocam diante da exigência de compromisso ético do avaliador e dos avaliados, tanto com as gerações presentes quanto com as futuras gerações.

Ora, para Jonas, é exatamente na esfera da educação que se revela, de forma mais evidente, a interpenetração e complementariedade entre a

responsabilidade parental – paradigma e arquétipo de toda responsabilidade – e a responsabilidade estatal. Jonas afirma ser difícil (e até mesmo impossível) assumir a responsabilidade por algo que não se ame, criticando a concepção kantiana de cumprimento do puro dever “livre de toda inclinação”, o que nos permite afirmar a necessidade do desenvolvimento de certa empatia entre avaliador e avaliado.

Não temos como avaliar aquilo que nos é completamente indiferente do ponto de vista dos valores, sendo uma tal possibilidade incompatível com a intencionalidade que permeia qualquer atividade educacional. Por isto, pode-se constatar facilmente que a pseudoneutralidade axiológica exibida pela técnica não passa de um simulacro, a esconder as intencionalidades do processo avaliativo.

Se a avaliação educacional não for capaz de emancipar os sujeitos avaliados, permitindo-lhes assumir, de forma autônoma, a responsabilidade pelo seu próprio aperfeiçoamento constante, pela sua formação continuada, não terá cumprido a sua finalidade precípua, ainda que esta gere dados objetivos a partir de índices e números satisfatórios, alcançando metas estabelecidas.

Neste aspecto, para Jonas, a responsabilidade educativa é sempre política, mesmo no mais privado dos âmbitos, o que se justifica pela preocupação com a continuidade histórica da comunidade na qual se inserem avaliadores e avaliados.

Ademais, a avaliação tem caráter eminentemente político, no melhor sentido desta expressão, pois como destaca Demo (2010), a educação deve estar “comprometida com o desenvolvimento das habilidades humanas, em especial de aprender bem e conviver eticamente”.

No Brasil atual, as propostas e projetos recentemente apresentados que, na busca por uma propalada desideologização da educação, tentam estabelecer um modelo de “escola sem partido” e neutra do ponto de vista axiológico, são incompatíveis com a dimensão de responsabilidade que deve permear o ato pedagógico. Tal desiderato é impossível alcançar e acaba por resvalar em caminhos inteiramente opostos à educação responsável, dando ensejo à apatia política, à cidadania passiva e mesmo à justificação de discursos de ódio e intolerância, em clara afronta ao princípio do pluralismo político, previsto como um dos fundamentos de nossa república (art. 1º, V) e consagrado expressamente em nossa Constituição,

quando este documento jurídico-político estabelece que “ninguém será privado de seus direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política” (art. 5º, VIII).

Se, por um lado, a avaliação educacional numa sociedade aberta não pode caracterizar-se por uma imposição de valores, crenças e concepções, quaisquer que sejam seus matizes ideológicos ou políticos, por outro não pode apresentar-se como infensa a valores ou concepções políticas. Como já ressaltava Djacir Menezes, a ideia de neutralidade axiológica é “deslavadíssima mentira, confeccionada pelo mais frio maquiavelismo político”.

A avaliação educacional será, inevitavelmente, norteadada pelos valores compartilhados entre educadores e educandos e uma teoria da responsabilidade não pode negligenciar a dimensão também política do processo avaliativo, nem no âmbito privado nem no âmbito das políticas públicas. Como ressalta Reginaldo da Costa,

educar é, por um lado, preparar os alunos para respeitar as diferenças de opiniões e valores entre seus pares e, por outro lado, prepará-los para buscarem cooperativamente, através do diálogo e do respeito às ideias e posturas de seus pares, o conhecimento e a solução dos problemas (2006, p. 180).

Esta convivência com os outros, nos parâmetros de uma ética do futuro, como a ética da responsabilidade proposta por Jonas, não pode limitar-se a imediatez das relações presentes, caracterizadas pela proximidade e simultaneidade, mas pressupõe e até exige considerar a manutenção das condições de possibilidade da existência autêntica de gerações futuras, salvando a imagem e a autocompreensão do homem das ameaças de destruição representadas por todos os riscos à sua desconstituição representados pelo ceticismo, relativismo e pós-humanismo, bem como por um modelo de ciência, já denunciado por Feyerabend, uma ciência que se tornou cega às ameaças à biosfera, revelando-se como “a mais dogmática e intolerante instituição religiosa”, reforçada pela técnica e patrocinada e impulsionada pela lógica de mercado que para ela direciona tantos investimentos.

Em prefácio de 1987 a sua obra *Contra o Método*, Paul Feyerabend escreve:

Em uma sociedade democrática, instituições, programas de pesquisa e sugestões têm, portanto, de estar sujeitos ao controle público; é preciso que haja uma separação entre Estado e ciência da mesma forma que há uma separação entre Estado e instituições religiosas, e a ciência deveria ser ensinada como uma concepção entre muitas e não como o único caminho para a verdade e a realidade (2007, p. 8-9).

Não nos interessa estabelecer mecanismos de avaliação que, a pretexto de quantificar a vida, acabam por submetê-la a todas as perversas formas de controle da biopolítica, alheia aos autênticos valores da civilização humana.

Também não deve nos empolgar qualquer modelo de avaliação que, a pretexto de tudo mensurar, reduz a complexidade dos aspectos propriamente humanos a um conjunto de frios dados, apresentados como se fossem a mais lídima expressão da verdade. Precisamos sempre refletir sobre o que escreveu o insuspeito Wittgenstein, reconhecendo que, ainda que todas as investigações científicas e explicações teóricas tenham avançado como avançaram nos últimos tempos, “os problemas fundamentais da vida não foram sequer tocados”.

3 OS PARÂMETROS DE UMA AVALIAÇÃO RESPONSÁVEL

Como destaca Luckesi (2006, p. 30), “o modelo liberal conservador de sociedade produziu três pedagogias diferentes, mas relacionadas entre si e com um mesmo objetivo: conservar a sociedade em sua configuração”. Para ele, um destes modelos é a “a pedagogia tecnicista, centrada na exacerbação dos meios técnicos de transmissão e apreensão de conteúdos e no princípio do rendimento”.

Os modelos de avaliação responsiva e iluminativa, propostos respectivamente por Robert E. Stake e Parlett & Hamilton, por considerarem diferentes aspectos da realidade avaliada, levando em consideração os interesses de diferentes grupos de sujeitos impactados pela atividade avaliativa, numa perspectiva mais sistêmica, talvez sejam os únicos que atendam às exigências de uma ética do futuro, que não despreza as conquistas da ciência e da técnica, mas vale-se delas com a prudência exigida diante das ameaças que uma avaliação não consequencialista, formalista,

tecnicista e aparentemente neutra, movida pelo “puro dever” de avaliar possa tornar concretas.

Como destaca Changeux, no prefácio à obra *A Ciência: deus ou diabo?*, “a filosofia de Jonas não se reduz felizmente a essa ética de censura ao progresso científico. A ética da responsabilidade nos incita a um exame mais profundo das consequências da aplicação do saber científico entre as mãos dos homens e dos poderes políticos e econômicos” (2001, p. 19).

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2014.

COSTA, Reginaldo da. *Ética e Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro/São Paulo/Fortaleza: ABC Editora, 2006.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

LUCKESI, Cipriano Carlos. *Avaliação de Aprendizagem: componente do ato pedagógico*. São Paulo: Cortez, 2011.

LUCKESI, Cipriano Carlos. *Avaliação de Aprendizagem Escolar: estudos e proposições*. 18ª edição. São Paulo: Cortez, 2006.

MENEZES, Djacir. *Temas Polêmicos: capítulos de sociologia política*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1975.

PERRENOUD, Phillipe. *Avaliação: da excelência à regulação das aprendizagens – entre duas lógicas*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos: Artmed, 1999.

PESSIS-PASTERNAK, Guitta. *A Ciência: deus ou o diabo?* Prefácio de Jean-Pierre Changeaux. Trad. Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

VIANNA, Heraldo Marelím. *Avaliação Educacional: teoria, planejamento, modelos*. São Paulo: IBRASA, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Bloch e Jonas: ainda-não consciente, utopia concreta e ética de responsabilidade

Antonio José Romera Valverde
(PUC-SP)

“O futuro pertence a Deus, que não sabe onde o escondeu”.
(Carlos Drummond de Andrade, *O Avesso das Coisas*)

“A verdadeira gênese não se situa no começo, mas no fim, e ela apenas começará a acontecer quando a sociedade e a existência se tornarem radicais, isto é, quando se apreenderem pela raiz. Porém, a raiz da história é o ser humano trabalhador, produtor, que se remodela e ultrapassa as condições dadas. Quando ele tiver apreendido a si mesmo e ao que é sem alienação, surgirá, no mundo, algo que brilha para todos na infância e onde ninguém ainda esteve: a pátria”.
(Ernst Bloch, *O Princípio Esperança*)

PROÊMIO

Como os gregos antigos, principia-se com uma provocação, extraída de Luc Ferry:

Hoje, por causa das ideologias ecologistas e pacifistas oriundas da Europa do Norte (penso notadamente no célebre “*Lieber rot als tot!*” [Antes vermelho que morto!], dos Verdes Alemães, o medo mudou de condição. Ele não é mais considerado um sinal de puerilidade, mas, ao contrário, o primeiro passo para a sabedoria, entendida no sentido desse maldito princípio de precaução. No livro de Hans Jonas, *O princípio responsabilidade*, obra considerada a bíblia dos ecologistas alemães, encontramos um capítulo intitulado significativamente “Heurística do medo”: este é apresentado como aquilo que nos permite “descobrir” (sentido da palavra grega *heurisko*) as ameaças que pesam sobre o mundo, sobre o meio ambiente, bem como sobre a geopolítica, logo como um elemento salutar de tomada de consciência.

Para Ferry, “um filósofo grego, essa ideia teria parecido grotesca, completamente absurda, o ser humano tomado pela angústia, sendo o

contrário do sábio. O medo nos torna tolos e maus, incapazes de pensar livremente, ou de nos abrir ao outro”¹. O pensador, em outra pesquisa, investigara a ação judicial movida por camponeses franceses, durante o século XVI, contra insetos que devoraram as suas plantações...²

Porém, sob a ambiência filosófica da Modernidade, em movimento, ao mesmo tempo, iluminista e anti-iluminista, de talhe barroco, contrário ao *excesso de racionalidade* inaugurado por Descartes, e desconfiado dos fins da *matematização da natureza* projetada por Newton, logo, a antecipar, de certa forma, em dois séculos e um quarto a crítica jonasiana ao futuro progresso desenfreado da ciência e da técnica, o filósofo napolitano, Giambattista Vico (1668-1744), considerado o último humanista renascentista, extra enquadre temporal de tal movimento, não pensava a questão ecológica, por motivos óbvios, porém, pensava, ao contrário de Ferry, desde a “imaginação” como fundamento da criação humana. Para o Napolitano, o que tem movido a humanidade tem sido a imaginação, a fantasia, o engenho, a poesia, registrados pela História, se considerados os mitos, todos os mitos e o progresso das nações civis. Vico imaginou e escreveu sua filosofia seguindo as pegadas de Platão, Tácito, Grotius e Bacon,³ findando por conceber a História como a única ciência,⁴ a *ciência nova*, a englobar todas as

¹ FERRY, Luc, *A Inovação Destruidora*, pp. 10-11.

² A propósito, ver FERRY, Luc, *A nova ordem ecológica – A árvore, o animal e o homem*, pp. 7, 9-10. Passagens referentes à ação movida por camponeses contra gorgulhos e carunchos... ao juiz episcopal. Em verdade, o ensaio não se move contra a ética ambiental, mas contra a possível conexão ideológica acerca do meio ambiente com a política. Como se fosse possível um saber prático sem o outro par complementar, ética e política.

³ *O espírito de Vico conheceu todas as pressões e soube escapar-lhes. Conseguiu eximir-se ao perigo de ser menino prodígio; ao perigo de ser um discípulo demasiado dócil aos mestres, que só pelas suas palavras jurasse; ao perigo de se tornar cativo duma profissão; e até ao perigo de ser feliz, um dos mais ameaçadores para os que querem pensar. Leu Aristóteles e todos os Gregos, Santo Agostinho e S. Tomás, Gassendi e Locke, Descartes e Espinosa, Malebranche e Leibniz, sem ser escravo de ninguém e contente com a escolha de quatro modelos: Platão; Tácito; Bacon, que viu ‘que as ciências humanas e divinas têm necessidade de levar mais longe as investigações e que o pouco já por elas descoberto deve ainda ser corrigido’; Grócio, que ‘reuniu num sistema universal do direito toda a filosofia e que apoiou a sua teologia na história dos factos, ou fabulosos ou certos, e sobre a das três línguas: hebraica, grega e latina, as únicas línguas cultas da antiguidade que nos foram transmitidas pela religião cristã...’ Mas estes gênios nunca actuam sobre ele ao ponto de renunciar à refundição dos elementos do saber. Vico é dolorosa e magnificamente ele próprio”, In HAZARD, P., *A Crise da Consciência Europeia (1680-1715)*, p. 317.*

⁴ Ginzburg parece discordar de Vico, sem referir-se ao Napolitano nem a Marx, vez que ambos pretenderam, sob ópticas complementares, que a História fosse considerada “a ciência”. A propósito, ver passagem acerca da impossibilidade da História nunca ter conseguido “se tornar uma ciência galileiana...”, In GINZBURG, Carlo, *Mitos, Emblemas, Sinais – Morfologia e História*, pp. 156-157.

outras ciências e áreas do saber. Assim, ler e estudar Jonas parece requerer a leitura prévia de Vico, de modo a aquilatar o adiantado de sua crítica em vista dos fins nada promissores do progresso, dados o “excesso de racionalidade” a “matematização da natureza”. O que poderá mostrar que o ensaio jonasiano da ética de responsabilidade, em seus princípios e alcance, fora antecipada, - de alguma forma -, em outra chave crítica, porém, comum aos dois pensadores, ao tangenciar, projetivamente, o desacerto futuro dos (des)caminhos do progresso científico – fundados nos modelos ideais da ciência – e a conseqüente aplicabilidade técnica de tais modelos, projetada inicialmente por Bacon, a meados do século XVII.

ERNST BLOCH E HANS JONAS

Contrapostos Bloch e Jonas, são de algum modo complementares sob o mesmo diapasão, lidam com a imaginação, sob matizes divergentes. Como conjugá-los ou distanciá-los se partem de matrizes filosóficas díspares? Eis a questão em pauta, talvez uma falsa questão, porque pode ser que não haja como conciliá-los. Porém, como em um jogo de cartas, o *coringa* da discussão será sempre o aspecto humano essencial, aditado do da natureza física externa ao homem – além e aquém ciência, tecnociência, tecnologia, biotecnologia, utopia *positiva* ou prospectiva –, a entrar e sair do sem fim da mesa de apostas acerca do futuro da humanidade, supondo que haja tal futuro. Resta especular acerca da provável forma de humanidade que aguarda as próximas gerações. Ambos, Bloch e Jonas, foram filósofos do século passado, o século dos totalitarismos, desde o fascismo italiano, como matriz e primeiro experimento da novidade em política de massas, ao pangermanismo hitleriano, ao stalinismo, e ao totalitarismo norte-americano, caracterizado por Marcuse, às margens do aparentemente invisível, pela liberdade conjugada com a repressão – sob a forma do “pode tudo”, desde que não se altere a ordem político-social. A situação caracterizada pela forma pode-tudo fora testada por Marcuse na alfândega ao momento de sua chegada aos Estados Unidos da América. O forte do totalitarismo norte-americano adviria das “novas formas de controle” (MARCUSE, 2015, pp. 41-54), à sua vez advindas do consumo - que nada consoma -, da ciência e da tecnologia, sob outra chave de análise e de crítica, que não a de Jonas. Porém, o que há de comum entre Jonas e Bloch,

dentre outras condições, é o fato de ambos terem vivido sob totalitarismos partes significativas de suas vidas. Além de observarem os movimentos – internos e externos – das duas guerras mundiais e o da Guerra Fria. O fato de ambos serem judeus alemães. Porém, como referido, herdeiros de matrizes díspares de filosofias contemporâneas o que mais os distancia que aproxima.

Bloch, assimilou e incorporou a Filosofia pelas lentes das filosofias hegeliana e marxiana, sem perder o chão da invenção de Freud, além de reconhecimento da filosofia de Aristóteles. Todavia, o que assimilou e incorporou teve em conta a concepção de alta cultura de que falava Goethe, única forma *quicá* de tangenciar universais ausentes desde o sumiço do *ethos antigo*. Contudo, Bloch parece ter compreendido, no detalhe, o *labirinto da utopia* em Marx, vez que a primeira inspiração marxiana, de algum modo, deriva da de Thomas Morus, e prossegue pelo diálogo crítico com a generosidade dos socialismos ditos utópicos, mormente os franceses. Bloch, a exemplo de Goethe e de Marx, fora formado pelo senso de que a Literatura e a arte seriam capazes de favorecer em parte a compreensão das contradições do tempo presente. Parte da herança goetheana do conceito de alta cultura fora incorporada por Lukács, que refletiu acerca do romance moderno como a forma atualizada da epopeia, a dizer da epopeia burguesa. Ora, sem atentar para as contradições fundamentais em curso na História do tempo presente, não há apelo teórico ao hegelianismo e ao marxismo que progrida. Porém, Bloch perseguiu, praticamente, somente um tema-problema durante toda sua trajetória intelectual. Perseguiu-o sob a conceituação de utopia concreta, de par com o de ainda-não consciente. O fruto mais formoso do esforço de Bloch é *O Princípio Esperança*, disposto em três alentados volumes, em que analisa, criticamente as utopias, anteriores e posteriores à invenção do gênero literário *utopia*, por Morus. Análise sustentada, basilarmente, pelos conceitos próprios de utopia-concreta e de ainda-não consciente.

As primeiras passagens de *O Princípio Esperança* rememoram a do gênero literário “romance de formação”, aos moldes talhados para tal gênero por Goethe, em *Os Anos de Formação de Wilhelm Meister*, de 1795-1796. Em verdade, *O Princípio Esperança* trata, inicialmente, do desenvolvimento do sonho na criança e no jovem, sob ambientação cotidiana. O cotidiano tem sido um tema caro à Filosofia contemporânea, se toma-

dos em conta as cento e setenta páginas escritas por Lukács, no Primeiro Capítulo, dos quatro volumes de *Estética*, para compreensão desta “realidade primeira”, plena de possibilidades e de contradições. O mesmo esforço transparece em *O Princípio Esperança*, cujo problema filosófico é o de como compreender e, no mesmo passo, suspender e superar o senso comum, cotidiano, por ser repetitivo, automatizado, acrítico, de modo a projetar a elevação conceitual necessária para a compreensão da ordem do mundo, para além da ordem do mundo, para além das aparências, até a apreensão dialética da forma “ainda-não consciente” e da forma “utopia concreta”. Ocorre que Bloch opera pela ontologia aberta, tendo a imanência como padrão do pensar dialético e não as alturas metafísicas. Vez que a esperança na forma *docta spes* – por ser uma conquista histórica do homem – exige, de modo necessário, uma ontologia aberta, fundada na concepção de um mundo aberto à História e ao futuro. Vez que, segundo Bloch, a esperança humana encontra-se enraizada em infinitas possibilidades, todas em aberto – ao futuro.

Pensar por uma ontologia aberta traz consigo a interrogação redi-viva: o que tem sido o homem? A pergunta retira o caráter de definição fechada na linha tradicional de interrogação: “o que é o homem?”. Para Bloch, o homem é como tem sido, possibilidade de tudo o que, redundantemente, tem sido na História. Em verdade, de tudo que ainda pode vir-a-ser, se efetivamente ocorrer progresso humano sem obstáculo, como ser em movimento. Pois, o homem tem sido possibilidade sem esgotamento, em processo de realização sempre inconclusa, que ainda não alcançou – suposto que alcançará – condições plenas de desenvolvimento de seu ser. O homem tem sido um contínuo vir-a-ser. A forma de externar o ser do homem indica sua incompletude, na forma-desejo de realizar a possibilidade (ALBORNOZ, 2006, p. 70). O homem, por caracterizar-se como ser indefinido, distingue-se de todos os outros seres da natureza, pois tem se mostrado inacabado, vez tudo está em movimento no homem. Porém, como tal forma inacabada irrompera tardiamente na Terra, o homem representa “uma juventude inesperada”, um salto sem igual sobre o *front* da natureza, em sua forma histórica (ALBORNOZ, 2006, p. 70). A estender a reflexão, Albornoz registrou:

O homem é tão ser-em possibilidade, em devir, que nem sabe se de fato é o que se afirma ser; porém, sabe-se o que não é propriamente

humano como, por exemplo, a relação senhor e escravo. Temos ciência que tal relação de dominação é desumana, é algo aquém das possibilidades humanas” (ALBORNOZ, 2006, p. 70).

Bloch parece ter explicitado o mais relevante do homem, justamente, o fato da natureza tê-lo criado, mas não tê-lo concluído. Todavia, é tortuosa a travessia do porvir, que se move de modo lento. Segundo Bicca, para Bloch isso é uma prova de indeterminação, inconclusão, demarcada sob a denominação de liberdade do homem, como feixe de condições interdependentes para entrada de algo na realidade (BICCA, 1987, p. 87). Assim, sib a possibilidade real ontológica-material, o ser e a matéria se tornam uma só coisa, não disassociada – o que nada mais é que o ser composto de matéria dialética. Assim, deve-se considerar a antropologia filosófica blocheana para vislumbre e alcance da utopia concreta e do ainda-não consciente, pois, “...o conteúdo ativo da esperança, na qualidade 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 seu horizonte utópico-concreto*” (BLOCH, I, 2005, p. 146).

Para Bloch, a “alegria é a nobreza da felicidade” (BLOCH, III, 2006, p. 19), sem nenhum ranço utilitarista advindos de Bentham ou de Mill, mas demarcado pelo universo conceitual marxiano. À procura do existir pleno, a ordem da vida deriva da liberdade, não a liberdade partindo da ordem. Vez que o homem coletivo, – cidadão e companheiro –, prepondera acima do homem individual, assim tornado individual, maximamente, na Modernidade. O homem, sob um rasgo trágico, não deve temer a morte e vencer as pulsões. O homem humanizado finda por humanizar a natureza, sonhando acordado, possuidor da esperança para a construção da utopia concreta.

Para Jonas, o espectro do judaísmo e a fenomenologia pautaram, como substrato, a sua obra, aditada da filosofia da biologia, objeto de interesse e de margem para o ensaio da ética de responsabilidade, além do estudo da *gnose*, da Antiguidade tardia. Mesmo tendo o judaísmo como substrato, ora latente ora explícito, Jonas lamenta a ausência de apoio do sagrado para a constituição da ética de responsabilidade. Pois, para o filósofo, “nossa” tragédia contemporânea residiria na impotência de não

ser possível ressuscitar nenhuma categoria do sagrado,⁵ cujo subtexto encontra-se marcado pela travessia dos niilismos. Conjugados, tais lastros fundam o pensamento jonasiano.

Lastros perspectivados pelo avanço da ciência e da técnica, sem limites e sem controle, como na imagem recorrente do “Prometeus definitivamente desacorrentado” desde o século XVII, expressão, por certo, advinda do longo poema dramático de Shelley,⁶ de inspiração romântica. Desacorrentado em definitivo pelo advento da ciência dita moderna, certamente a alterar o “tempo axial”, deslocando o antigo tempo-eixo, firmado entre os séculos VIII e II antes de Cristo, reconhecido pelas invenções das grandes religiões, da ética e do poder crítico da razão, a filosofia. Acaso, a invenção da ciência moderna deixou para trás o tempo axial antigo, fundador, para firmar-se como o novo tempo axial, o da ciência moderna? *Se* aditada à novidade do *antropoceno*, objeto de longa pesquisa operada por Paul Crutzen, químico holandês, de que as eras geológicas abandonaram o ritmo natural de movimento, para lançar-se ao ritmo imposto pelos seres humanos (STEFFEN *et alii*, 2011), firmado no progresso da ciência e da técnica, *se* de fato, tal antecipação de movimentos deveu/deve-se a intervenção humana via modelos ideais de ciência transfigurados pela sua aplicabilidade técnica. Por consequência, jogou-se o progresso – como um bumerangue lançado ao ar –, que retorna na forma de responsabilidade ética dos homens ao destino da natureza. Faz sentido a reflexão? *Se* sim, ponto para a ética de reponsabilidade de Jonas. *Se* não, ponto assim mesmo, pois a destruição da natureza em curso e as possibilidades de inviabilizar a “vida autêntica” sobre a Terra – de todos os seres da natureza, logo, incluindo os seres humanos como um todo –, é o mote de atenção e de desconfiança. Jonas instrui a ética de responsabilidade fundada no Ser, sob, obviamente, o espectro metafísico, como registrado em “Sobre os fins e a sua posição no Ser” e em “O bem, o dever e o Ser: teoria da responsabilidade”, respectivamente, capítulos III e IV de *O Princípio Responsabilidade*.

⁵ Como hipótese, se a Encíclica *Laudato Si'*, sobre o cuidado da casa comum não traz nenhuma referência a Hans Jonas, por certo deve-se ao ensaio da ética de responsabilidade jonasiano não admitir a possibilidade de um recurso ao sagrado, para sua construção e efetivação.

⁶ Ver o poema dramático, peça teatral, “Prometeu Desacorrentado”, In SHELLEY, Percy, *Prometeu Desacorrentado e outros poemas*, pp. 60-247.

PROGRESSO, UTOPIA E POSIÇÃO MARXIANA

Nos capítulos V e VI de *O Princípio Responsabilidade*, de 1979, intitulados “A responsabilidade hoje: o futuro ameaçado e a ideia de progresso” e “A crítica da utopia e a ética da responsabilidade”, respectivamente, Hans Jonas critica o horizonte utópico e o marxismo, ao menos o que entende ser a filosofia marxiana. Após tratar do “futuro da humanidade e futuro na natureza”, no item II, do Capítulo V, analisa a “ameaça tenebrosa contida no ideal baconiano”, com a tese de que o “marxismo” real teria realizado as premissas de poder sobre a natureza. Ora, é preciso lembrar que as raízes da filosofia marxiana são o idealismo alemão – em particular, Hegel, como prometido por Marx em carta ao pai, enfrentar tal “diabo” –, a economia política ou liberalismo, nas figuras de Adam Smith e de Ricardo, a generosidade dos chamados socialismos utópicos franceses, basicamente, e, segundo Leszek Kolakowski, em *Principais Correntes do Marxismo*,⁷ o Romantismo – do qual o idealismo pode ser considerado uma extensão – mais o prometeísmo, em cena desde os alvares do Humanismo Renascentista e em movimento na plataforma do Esclarecimento, sobretudo se considerado o advento da filosofia de Francis Bacon.

Assim, Prometeu fora tomado como símbolo da centralidade do homem na cultura moderna. O que inclui Marx na chave da ciência moderna, pois pretendia fazer da História a ciência, de alguma forma replicando a proposição de Vico, relatada em passagem anterior. Assim, não haveria novidade na crítica jonasiana, pois a filosofia marxiana pretendeu a realização da ciência e a aplicabilidade técnica dos modelos ideais da ciência, de modo a favorecer – se possível antecipar – a passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade. Sim, há um *telos* na filosofia marxiana, porém não determinista, pois as variantes que entram no computo da possibilidade de mudança e de passagem, que ao fim de tais movimentos, a síntese estará sempre em aberto.⁸ A admiração por Bacon, o fundador do materialismo moderno segundo Engels, é inquestionável. Antecipando o que virá em seguida, pois, Jonas, parece (des)qualificar a filosofia marxiana como sendo um escatologia secularizada, condicionada pela

⁷ A propósito, conferir VAZ, H. L., “Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx”, p. 150.

⁸ Ver carta de Engels a Joseph Bloch, de 19 de setembro de 1890, In MARX-ENGELS, *Antologia Filosófica*, pp. 198-200.

linha de desdobramento aplicado da filosofia baconiana, como redução – em forma de apologia – da técnica como instrumento de domínio dos homens sobre a natureza. – Tão somente.

Porém, no item III, “Capitalismo e marxismo: quem está mais bem preparado para enfrentar o perigo?” Jonas parece confundir capitalismo com liberalismo, o mesmo parece ocorrer ao pensar o marxismo pelos feitos políticos realizados na esfera da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, de há muito distantes da perspectiva original marxiana de revolução. Seja pelas agruras de saltar – no caso russo – do modo de produção feudal para o hiato do socialismo, sem o passo intermediário da “implantação” do modo de produção capitalista. Tal desajuste forçara a adequação – contudo, inadequada – de Lênin, elogiado por Jonas em sua ação política de muita *virtù*, contudo, a adotar métodos antissocialistas de técnicas de trabalho, como o taylorismo e o fordismo, tanto de controle dos movimentos físicos dos trabalhadores, quanto aumento acelerado da produção.

O filme *O Homem de Ferro*, direção de Andrzej Wajda, de 1981, dá a ver a escalada do *stakhanovismo* pela criação idealizada do que viria a ser a imagem do “operário padrão”, o campeão do trabalho acelerado e volumoso. Ora, todas estas tomadas de decisões para fazer a Rússia andar cinquenta anos em cinco, via planos quinquenais, sob Stalin – o primeiro vigorou de 1928 a 1932 –, indicaram os limites da Revolução Russa no plano material, na primeira década de sua história. Além do mal-uso do solo russo, a acumular camadas de adubos químicos, a destruir as terras cultiváveis, de tal maneira que hoje o celeiro da Rússia tem sido a Ucrânia, objeto de disputas políticas e territoriais, em vista do domínio daquela nação. Marcuse, em 1958, publicou *O Marxismo Soviético*, obra crítica dos desvios e desmandos de tal posição em vista do que Marx pensara acerca das possibilidades da Rússia transformar-se, politicamente. Marx, ao final da vida estudara a Rússia e seus textos mostram, dentre outras coisas, a possibilidade das formas de produção agrícola, organizadas ao estilo do *mir*, padrão agrícola do modo de produção asiático, (TRAGTENBERG, 1974, pp. 21-57) como forma de produção coletiva autogestionária. Porém, abandonado pelos bolcheviques.

Talvez o maior equívoco da Revolução Russa tenha sido abandonar tais práticas. Além, claro, de não ter criado uma autêntica cultura socialista, como a burguesia o fizera criando a sua. Sem cultura forte não há

como saltar para a hegemonia político cultural. A Igreja fez o mesmo na Idade Média ao criar um ideal de cultura, forjado por Agostinho de Hipona, conseguiu manter-se por, praticamente, mil anos dando o tom político cultural. Jonas opta pelo marxismo ao invés do liberalismo para a melhor defesa da natureza, em vista do avanço destruidor e sem limites da convergência ciência e técnica. Contudo, as críticas de Jonas ao marxismo e, em particular, ao marxismo soviético, parecem externas a ambos. O elogio viria tão somente do fato do regime soviético conseguir impor sob força os ditames desejados para preservação da natureza, diferentemente ocorrido sob o capitalismo. Acaso, Jonas não conheceu o estudo de Marcuse, *O Marxismo Soviético?* – Eis um problema teórico-prático. Além de escapar a Jonas, que a vitória da Revolução Russa, dentre outras causas, apontava antes para a crise do capitalismo, antes de universalizar-se.

Adite-se a isso que talvez Hans Jonas não tenha estudado o suficiente todos os três tomos de *O Capital*, de Karl Marx. Pois, no Livro 3, Volume 6,⁹ em que trata da “Conversão do Lucro Suplementar em Renda Fundiária”, no Capítulo XXXVII, “Introdução”, Marx analisa a entrada – *avant la lettre* – do “capitalismo no campo”, expressão corrente desde os anos 70 do século passado na cultura acadêmica nacional. Afirma Marx:

estudamos aqui uma forma histórica específica de propriedade fundiária, em que se transformou por influência do capital e do modo capitalista de produção a propriedade fundiária feudal ou a pequena economia camponesa de subsistência (MARX, s.d., pp. 705-706).

Prossegue afirmando que cuidará da produção mais comum, a do trigo. Porém, acrescenta para fins de estudo que o conceito de terra abrange o de água, como acessório dela. Mas, o destacado para os fins deste ensaio é a passagem em que se lê:

O modo capitalista de produção gera, entre outros, os seguintes resultados importantes: transforma a agricultura, que deixa os processos de fração menos evoluída da sociedade, puramente empíricos e prisioneiros da tradição e passa a aplicar, se possível nas condições da propriedade privada; dissociada por completo a propriedade fundiária das relações senhoriais e de sujeição, e ainda

⁹ “Volume 6”, considerada a divisão dos volumes operada na edição da Civilização Brasileira, utilizada para referência.

separa de todo a terra, como condição de trabalho, da propriedade fundiária e do proprietário, para quem a terra nada mais representa que um tributo em dinheiro que o monopólio lhe permita arrecadar do capitalista industrial, o arrendatário (Marx, s.d., pp. 708-709).

Assim como Marx estudou matemática para conferir os cálculos apresentados em *O Capital*, registrados em *Mathematical Manuscripts* (MARX, 1983) e *Les Manuscrits Mathématiques de Marx* (MARX, 1985),¹⁰ como autodidata, para fins de conferência dos cálculos de sua obra máxima. Registre-se que Marx evidenciou a dialética do cálculo diferencial, pois, uma curva pode ser repartida em infinitos trechos, infinitamente pequenos. Também, ainda de forma autodidática, estudou química para compreender os desgastes da terra pela produção agrícola, ao tempo da entrada do capital no campo. Porém, o mais relevante para o caso da hipótese de Jonas não ter lido até o final a obra *capital* de Marx, é a nota de rodapé n. 27, do referido Capítulo, em que Marx escreve:

Químicos agrícolas bem conservadores, como por exemplo Johnston, admitem que uma agricultura de fato racional encontra sempre barreiras intransponíveis na propriedade privada”. Continua refletindo que “ao considerar a contradição entre propriedade e uma agronomia racional, tinham em vista apenas a necessidade de explorar como um todo o solo de um país” (MARX, sd., pp. 708-709).

Em outra passagem, Marx analisa a “excelsa sabedoria de Monsieur Léonce de Lavergne”, que na obra *Economie rurale de l’Angleterre*, em detalhe, compara a “criação do gado *vacum* na França...”, Porém, Marx assinala o preconceito do conhecedor dos êxitos econômicos pela afirmação:

os cereais em geral acarretam grande inconveniente... esgotam o solo onde se plantam”. Ao que acrescenta, que para o mesmo senhor as “Plantas forrageiras retiram da atmosfera os principais elementos para viver, dando ao solo mais do que dele retiram; contribuem de dois modos, seja, diretamente, seja pela transformação em estrume, para reparar o prejuízo, causado pelos cereais e pelas outras culturas esgotantes; por isso, é fundamental que pelo menos se alternem com essas culturas, e nisto consiste o afolhamento de Norfolk...” (MARX, sd., pp. 723-24).

¹⁰ A propósito, ver GERDES, P., *Os Manuscritos Filosóficos-Matemáticos de Karl Marx, sobre o cálculo diferencial*.

As passagens advêm de fina pesquisa, a mostrar que Marx esteve atento para o desgaste do solo para além dos presumidos lucros e da expropriação de mais-valia do trabalhador do campo, ou do que restou dele.

Porém, a crítica jonasiana ao pensamento marxiano deve-se ao suposto acolhimento do projeto baconiano. Sobremaneira, a crítica contida no item II, “A ameaça tenebrosa contida no ideal baconiano”, constante do referido Capítulo V, ao responder “quem está mais bem preparado para enfrentar o perigo?” Jonas pressupõe que o marxismo seria o “executor” de tal ideal (JONAS, 2006, pp. 235-257). Talvez a sugestão adveio da parte anexa da utopia *Nova Atlântida*, em que Bacon lista todas as possibilidades da ciência em vista da aplicabilidade técnica.

No Brasil, quiçá o par intelectual de Bloch seja Sergio Buarque de Holanda, com a sumarenta obra *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* (HOLANDA, 2010), defendida como tese doutoral em 1958, em História, na USP. Sergio Buarque de Holanda prospecta e analisa os mitos e o imaginário do colonizador, construídos antes e após a descoberta – ou teria sido conquista? – da América. A mostrar o embate nuclear do ideário ibérico do desejo de redescoberta do paraíso perdido. Ao fim e ao cabo, após a disputa entre espanhóis e portugueses, dá-se por achado o paraíso perdido, em uma região do Peru, imaginativamente similar a do paraíso judaico-cristão original, mas sobremaneira pelas cores da flor de maracujá, da *granadilla*, roxa e amarela, a representar as cores da paixão de Jesus Cristo (HOLANDA, 1994, p. 235). Além da vitória política dos espanhóis frente a dificuldade dos portugueses se organizarem e, hegemonicamente, se imporem.

Contudo, Sergio Buarque de Holanda não se refere a Bloch, nem poderia por motivo óbvio, pois *Princípio Esperança* foi publicado em 1959. Holanda viveu na Alemanha, como correspondente de um jornal carioca, às margens da ascensão ao poder do nacional socialismo, foi estudioso de Weber, do historiador Leopold von Ranke e do etnólogo Franz Boas. Neste passo, a tarefa é uni-los em vista da seguinte *digressão*: se concedida a premissa de que todo estudo de Filosofia em âmbito nacional deve reverter para compreensão do Brasil, segundo o pioneiro Cruz Costa, por extensão, se alguém desejar compreender Bloch mais largamente, que principie por Sergio Buarque de Holanda e compreenderá o *lócus* do Brasil no contexto da descoberta para além do seu lugar nos antigos quadros

do mercantilismo colonial, como estudado em História, particularmente o estudo iniciado por Fernando Novaes. Eis a via possível de compreensão de Bloch e de Buarque, vez que há muitas coincidências entre uma abordagem e outra, no limite temporal das descobertas, sob o arco do Humanismo Renascentista, tempo de escolher o passado para fundar o presente. Se os gregos não puderam escolher, pois o mito estava pronto, nem os cristãos puderam, pois herdaram do judaísmo as premissas basilares inovadas pelo cumprimento da Lei e a irrupção do homem-Deus. Em movimento de escolher o passado o imaginário renascentista apontou o paraíso perdido para os homens ibéricos, ao passo que em Inglaterra, para a utopia inventada por Morus. Ocorre que a utopia de Morus deve muito, de modo indireto, ao Brasil, mais precisamente à descrição de um suposto paraíso perdido encontrado na região dos Lagos, no Rio de Janeiro, onde hoje estão as cidades de Saquarema, Cabo Frio, Búzios... Tudo se deve a três cartas escritas por Américo Vespucci, descrevendo tal paraíso. Cartas de larga imaginação, pois ele ouvira relatos de um marinheiro português sobre as maravilhas daquela região. Nelas, Vespucci, que teria visitado o Brasil, em 1501 e 1503, o que nunca ocorrera, é muito convincente na descrição da natureza *eternamente em festa*. As cartas foram enviadas aos grandes da Europa, ao papa, ao Medici e outros mais. Uma delas, ele intitulou de “Novus Mundus”, o nome serviu para nomeação preliminar das terras descobertas. Ato final, o único continente com o nome de uma pessoa – os outros vieram da mitologia grega – América. Utopia e Brasil andam de par. Aliás, Pindorama, nome que os nativos deram ao que viria a ser o Brasil para os europeus e o mundo, literalmente “País das Palmeiras”, um jardim, redivivo por Nicolau Sevckenko (SEVCENKO, 2000).

CONCLUINDO

Filósofos contemporâneos, como Popper e, para o caso, Hans Jonas, dentre outros, manifestaram-se contra o utopismo, por motivos diferentes. Porém, segundo Agnes Heller – de inspiração marxiana de talhe lukacsiano –, é preciso reconhecer que a filosofia é um tipo especial de utopia, e, todavia, “admitir como obstáculo da filosofia o fato de que ela seja *utopia?*”. Ao que a filósofa responde:

“O espírito da utopia” é o espírito da filosofia. Toda filosofia é utopia: de outro modo, como se deveria designar uma construção na qual o dever-ser tem a dignidade de ente mais real, e na qual o que em cada oportunidade é ser, à luz do que é mais real do que tudo, aparece como um ser não real, embora seja deduzido desse? Pois, uma vez que a filosofia não é simplesmente utopia, mas sim *utopia racional*. Se essa se limitasse a apresentar o seu dever-ser, o seu ente mais do que todos, como saber, poder-se-ia falar de uma pseudo-racionalidade. Mas ela não reside somente nisso. A filosofia oferece a sua utopia ao homem que pensa *autonomamente*, ao pensamento disciplinado e sistemático. E essa utopia é efetivamente, e não apenas em aparência, *saber* (HELLER, 1983, p. 19).

Que saber? O saber em movimento, destacado do senso comum, cotidiano, automático, moralista, a apresentar-se sem crítica das verdades fossilizadas em circulação, logo, sem atentar para o horizonte de negação da ordem em curso. Eis a divisa e tarefa da Filosofia desde Hegel e o advento da teoria social, parafraseando Marcuse. Soerguida da necessidade de transformar o tempo em conceito, como quiseram Hegel, Marx, Bloch. – Afinal, a filosofia mira, eticamente, a “boa vida”, com responsabilidade a incorporar a natureza aos fins do novo dever, pela fórmula do imperativo categórico redivivo de Jonas.

Contudo, ao tempo de construção do ecossocialismo de talhe marxiano (VIANA, 2015, pp. 260ss.), a incluir a concepção blocheana de natureza e de História, distante dos discursos ecológicos conservadores,¹¹ por

¹¹ *Depoimento*. No Encontro do GT Hans Jonas, de Teresina, realizado em 2015, registrei: “Meu caminho para Hans Jonas, deriva da leitura de *O Inimigo Oculto*: ensaio sobre a luta de classes. Manifesto anti-ecológico, de João BERNARDO, e do Capítulo, “Ecologia e Capitalismo”, de Maurício TRAGTENBERG, In *A Falência da Política*, pp. 213-221, originalmente publicado na *Folha de S. Paulo*, caderno *Folhetim*, de 09/08/1981. Estes foram meus guias intelectuais, iniciais. Logo, bem anteriores as minhas leituras e ao que parece anterior à recepção nacional de Hans Jonas. Textos a serem lidos como antídotos excelentes para o caso da apropriação ideológica partidária de *Princípio Responsabilidade*. Tais leituras, de certa forma, pautaram meu primeiro interesse por Hans Jonas, cuja proposta ética discuti, regularmente, com os alunos de Administração de Empresas, da FGV-SP, antes mesmo do lançamento da tradução brasileira. Além de curso do pós-graduação em Filosofia na PUC-SP, em 2016.

As passagens críticas na linha anti-ideológica da ecologia, em vista da crise sistêmica do modo de produção capitalista, desde os anos 60 ou antes, podem ser lidas em duas passagens. Primeira, no registro das análises de João Bernardo, às páginas 154-155, historiando o problema, extraídas do livro acima referido, em que se lê: “1972 foi decisivo para a convergência de várias correntes ecológicas num movimento ideológico, e em seguida político, dotado de sistematicida-

pensarem a sustentabilidade sem alteração das ordenações do capital, será oportuno pensar a possibilidade de inserção da ética de responsabilidade, fundada pelo ensaio jonasiano, na expectativa de tal movimento, o do ecossocialismo (LÖWY, 2014), em vista dos desgastes do Partido Verde e similares. Eis a tarefa política apontada ao início, de encontro crítico entre a *docta spes* – esperança compreendida em termos dialéticos e materialistas – e a ética de responsabilidade. Em particular, espera-se que o ecossocialismo funde-se ao método marxiano de análise, mas, que seja autogestionário do ponto de vista da ação política. Caso contrário, a repetição de fórmulas obsoletas de política - sob a capa aparente da novidade do ecossocialismo – estarão fadadas ao fracasso e, antes, à descrença. Claro, tendo como horizonte a ética de responsabilidade de Hans Jonas. Pois, os dois princípios são dialeticamente complementares, um como platô político, outro, ético.

Bloch escreveu que o marxista não pode nem deve ser pessimista. Lukács lançou a assertiva similar de caráter classista, aferida pela frase

de e coerência. Nesse ano apareceram editados dois conhecidos relatórios, um realizado para *O Clube de Roma* por uma equipa do Massachusetts Institute of Technology, o outro devido a Sicco Mansholt. Esta gênese do movimento ecológico é cheia de lições. Por um lado, importa sublinhar que a ecologia surgiu, na sua fisionomia actual, antes do deflagrar da crise de 1974, antes mesmo dos grandes aumentos do preço do petróleo, o que confirma as razões profundas e estruturais da crise, perceptíveis já então para aqueles gestores. Em segundo lugar, o movimento ecológico aparece desde o início como uma fusão das tendências políticas, até aí bem demarcadas, da direita e da esquerda. O social-democrata e ex-esquerdista Mansholt emparceira com elementos de correntes políticas conservadoras e de direita, que detêm a influência dominante do MIT e mesmo em *O Clube de Roma*. O movimento ecológico funde campos até aí distintos, reorganizando assim a classe dos gestores. Finalmente, enquanto Mansholt, então presidente da Comissão das Comunidades Europeias, representava o sector ligado às grandes organizações económicas internacionais, os membros de *O Clube de Roma* relacionam-se, quer com essas grandes instituições económicas, como a OCDE, quer com algumas das maiores empresas privadas a começar pelo seu fundador, antigo diretor da Fiat e da Olivetti; a estreita ligação de *O Clube de Roma* com o capital privado resulta sobretudo dos apoios financeiros recebidos de potentados como a Volkswagen, a Xerox, grandes produtores de petróleo texanos, etc. Em ambos os casos trata-se de gestores cujas funções decorrem de aspectos decisivos da integração tecnológica capitalista.” Porém, “Convém desde já distinguir entre estas correntes dominantes e as ideologias ecológicas periféricas, embora subsidiárias daquela tendência central”.

Segunda, em TRAGTENBERG, In *A Falência da Política*, de pp. 216, em que se lê: “Como ideologia, a Ecologia se apresenta como a defensora de restabelecimento do equilíbrio entre natureza e a sociedade humana, rompido pelo desenvolvimento industrial. No entanto, o fato é que não há equilíbrio natural, pois, todos os elementos da natureza foram reciclados pelo trabalho”.

acerca da fenomenologia comparada ao parasitismo burguês, conhecida de todos... Assim, se como quer Borges no poema “Las ruinas circulares”, “*Al principio, los sueños, eran caóticos: poco después fueran de naturaleza dialéctica*”, há que se relembrar Murilo Mendes, pois,

“Tudo no universo marcha, e marcha para esperar:
Nossa existência é uma vasta expectativa
Onde se tocam o princípio e o fim.
A terra terá que ser retalhada entre todos
E restituída em tempo à sua antiga harmonia.
Tudo marcha para a arquitetura perfeita:
A aurora é coletiva”.
(Murilo MENDES, *Poema Dialético*)

REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, S., *Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*, 2ª edição, Porto Alegre / Santa Cruz do Sul, Movimento / UNISC, 2006.

BACON, F., *Nova Atlântida - A Grande Instauração*, Tradução Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70, 2008.

BERNARDO, J., *O Inimigo Oculto: ensaio sobre a luta de classes. Manifesto anti-ecológico*, Porto, Afrontamento, 1979.

BICCA, L., *Marxismo e Liberdade*, tradução Vania Sampaio, São Paulo, Loyola, 1987.

BLOCH, E., *O Princípio Esperança*, tradução Nélcio Schneider, 3 volumes, Rio de Janeiro, Contraponto / UERJ, 2005/2006.

BLOCH, E., *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, traducción Jorge Deike Robles, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

BLOCH, E., “O homem como possibilidade”, tradução Emmanuel Carneiro Leão, In *Tempo Brasileiro*, ano IV, número 8, Rio de Janeiro, fevereiro de 1966, pp. 15-28.

FERRY, L., *A nova ordem ecológica – A árvore, o animal e o homem*, tradução Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Difel, 1994.

GERDES, P., *Os Manuscritos Filosóficos-Matemáticos de Karl Marx, sobre o cálculo diferencial. Uma introdução*, Maputo, TLANU, 2008.

GINZBURG, C., *Mitos, Emblemas, Sinais – Morfologia e História*, tradução Federico Carotti, 2ª edição, São Paulo, Cia. das Letras, 2003.

GOETHE, J. W. von, *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, tradução Nicolino Simone Neto, São Paulo, 34, 2006.

HAZARD, P., *A Crise da Consciência Européia (1680-1715)*, tradução Óscar de Freitas Lopes, Lisboa, Cosmos, 1948 (Coleção História Geral da Cultura. Vol.1).

HELLER, A., *A Filosofia Radical*, tradução de Carlos Nelson Coutinho, S. Paulo, Brasiliense, 1983.

HOLANDA, S. B., *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, 6ª edição, São Paulo, Brasiliense, 1994.

JONAS, H., *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, tradução Marijane Lisboa e Luis Barros Montez, Rio de Janeiro, Contraponto / PUC-Rio, 2006.

LOWY, M., *O que é o Ecosocialismo?*, São Paulo, Cortez, 2014.

MARCUSE, H., *O Homem Unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*, tradução Robespierre de Oliveira *et alii*, São Paulo, Edipro, 2015.

MARX-ENGELS. *Antologia Filosófica*. 2ª edição. Lisboa: Estampa, 1974.

MARX, K., *O Capital: o processo global da produção capitalista*, Livro Terceiro, Volume VI, tradução Reginaldo Sant'Anna, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, s.d.

MARX, K., *Mathematical Manuscripts of Karl Marx*, New York, New Parl Publications, 1983.

MARX, K., *Les Manuscrits Mathématiques de Marx*, étude et présentation par Alain Alcouffe, Paris, Economica, 1985.

STEFFEN, W.; GRINEVALD, J.; CRUTZEN, P. and McNEILL, "The Anthropocene: conceptual and historical perspectives", In *Philosophical Transactions of the Royal Soci-*

etyA, n. 369, 31 January 2011, pp. 842-867 (doi: 10.1098/rsta.2010.0327). (Acesso 25/04/2017 <http://rsta.royalsocietypublishing.org/content/369/1938/842.short>).

SEVCENKO, N., *Pindorama Revisitada: cultura e sociedade em tempos de virada*, São Paulo, Peirópolis, 2000.

SHELLEY, Percy, *Prometeu Desacorrentado e outros poemas*, tradução Adriano Scandolaro, Belo Horizonte, Autêntica, 2015.

TRAGTENBERG, M., *A Falência da Política*, São Paulo, Unesp, 2009.

TRAGTENBERG, M., *Burocracia e Ideologia*, S. Paulo, Ática, 1974.

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.

VIANA, F. A. M., *A Utopia Concreta e o Ainda-não-Consciente na obra de Ernst Bloch*, tese doutoral em Filosofia Política, PEPG em Filosofia da PUC-SP, 2015.

Hans Jonas e o niilismo: a interpretação moderna da natureza e suas consequências em Heidegger

Thiago Vasconcelos
(PUCPR)

INTRODUÇÃO

Podemos afirmar que o niilismo é um tema nevrálgico no percurso do pensamento de Hans Jonas. O filósofo em vários momentos de sua produção dialoga com aquele que Nietzsche descreveu como o mais perturbador de todos os hóspedes. O pensamento de Jonas articula-se a partir de uma vontade de refundar a ética contemporânea e de justamente superar o niilismo. A questão que se impõe diz respeito ao modo como o pensador judeu-alemão entende o niilismo e as diferentes etapas em que dialoga a partir dessa noção. Podemos situar a articulação de Jonas em torno da problemática do niilismo em três momentos: a) a construção de um “princípio gnóstico” caracterizado por um niilismo acósmico e anti-nômico; b) o reconhecimento de uma afinidade entre a filosofia da existência, sobretudo, heideggeriano e o niilismo gnóstico e c) a superação do niilismo dualista contemporâneo (enquanto vazio de indicação para a práxis humana e desvalorização da natureza).

A interpretação que toma a natureza como desprovida de fim e valor decorre de uma exacerbação do dualismo que, para Jonas, é um elemento central na visão negativa que os gnósticos têm em relação ao mundo e que aparecerá, com novos elementos, na interpretação moderna da natureza e em suas consequências no existencialismo heideggeriano. Busca-se nesse trabalho, portanto, analisar as três questões centrais que, de acordo com Jonas, revelam as facetas do niilismo presente na ciência moderna: [1] a inversão da perspectiva do pensamento clássico, em que a causa criadora é superior ao seu efeito; [2] a eliminação da ideia de essências imutáveis e, por fim, [3] a recusa à noção de teleologia imanente à natureza.

O PENSAMENTO MODERNO SOBRE A NATUREZA E A QUESTÃO DAS ORIGENS

O pensamento moderno é caracterizado, sobretudo, pelo modelo mecanicista da natureza, que não se voltou para as questões sobre a origem, mas preocupou-se em primeiro lugar com as estruturas prontas, como o sistema solar e os corpos dos animais. Tais estruturas eram consideradas como mecanismos em funcionamento, ou seja, como algo dado, algo que se ofereceria ao ser humano como *já em funcionamento*, sem que seja necessário perguntar sobre o *porquê* desse funcionamento – tal questão pareceria mesmo esvaziada de sentido. Portanto, a ciência que se desenvolve nesse período é marcada pela pergunta pelo funcionamento desse mecanismo. E, nesse sentido, a questão das origens desse mecanismo ou estrutura não encontra lugar nas questões da ciência moderna. Para Jonas, essa é uma fuga provisória de uma pergunta cheia de riscos teológicos. Afinal, tal máquina tinha que ser construída (ou pelo menos tinha de ter surgido) e colocada em funcionamento: “esta fuga provisória a uma questão cheia de riscos teológicos serviu de proteção à infância da ciência moderna. Por cerca de um século as crenças teístas pouparam a seus fundadores a necessidade de ocuparem-se com o problema das origens” (PV, 49).

Mesmo com o desenvolvimento da ciência, o deísmo do século XVIII tinha um papel importante no que diz respeito à nova cosmologia científica. O deísmo defendia uma visão em que o cosmos é entendido como uma imensa máquina colocada em funcionamento e que, em seguida, funcionava por si mesma. Nesse arcabouço, seus adeptos recusam a ideia de um criador que atua incessantemente para dar lugar à imagem do construtor (o relojoeiro) que atuou uma única vez. Na compreensão de Jonas essa é uma imagem precária, pois “para o espírito científico a ideia de uma máquina pronta não passava de um recurso provisório” (PV, 49).

Ora, apesar da tentativa de rejeitar as perguntas pela origem, tais questões sempre acompanharam o ser humano em sua tentativa de compreensão da natureza. Desse modo, o próprio modelo mecanicista não exclui totalmente a possibilidade de interrogar-se acerca da origem. A teoria de Newton do sistema planetário como uma ordem subsistente (explicação dos comportamentos dos sistemas físicos observados a partir

dos princípios gerais da mecânica) e a teoria da nebulosa Kant-Laplace (tentativa de reconstruir a possível origem desta ordem), são tentativas de investigação de todo fenômeno físico. A primeira refere-se à imagem da máquina pronta, já a segunda é uma tentativa que se arrisca no distanciamento do deísmo.

Nessa perspectiva aberta pela teoria de Kant-Laplace tanto a origem como a existência resultante devem ser pensadas como estados que se diferem apenas como estados anteriores e posteriores. A realidade que produz e o produto, não são totalmente diferentes, sua distinção consiste apenas no lugar que ocupam na série cronológica de causa e efeito. A única diferença que ainda pode ser admitida em sentido qualitativo, seguindo Jonas, é que “na ausência de uma inteligência planificadora no começo das coisas, as origens têm que representar um estado da matéria mais simples e mais provável do ponto de vista aleatório” (PV, 51). O produto não é senão uma consequência tardia da origem, sendo que ambas são da mesma natureza. Não há lugar para a concepção transcendente de um criador e construtor. O pano de fundo metafísico desta visão encontra-se de acordo com o filósofo na “radical concepção temporal do ser, ou na equiparação do ser com a ação e com o processo” (PV, 51).

A consequência de tal conceito de origem é uma inversão da perspectiva do pensamento clássico, em que a causa criadora é superior ao seu efeito:

Sempre se havia suposto que na causa deveria estar contida não apenas mais força, mas também mais perfeição do que no efeito. O que produz tem que ter mais ‘realidade’ do que o que é por ele produzido: deve ser superior também em formalidade, para explicar o grau de forma de que as coisas derivadas desfrutam. Ou pelo menos a causa deveria possuir “tanto quanto”, “não menos do que” possuem as coisas que dela surgem (PV, p. 51).

O pensamento moderno inverteu o modo de compreensão do pensamento clássico admitindo, por exemplo, que as situações elementares podem ser inferiores – em sua articulação estrutural – àquilo que produzem. Jonas ressalta que no interior da questão sobre as origens, o mundo dos seres vivos foi o que por mais tempo resistiu às novas ideias da ciên-

cia moderna, ou seja, ao modelo mecanicista da origem¹. Embora a teoria evolucionista tenha completado o “movimento antiplatônico do pensamento moderno” (PV, 53).

A teoria da evolução torna-se, assim, a possibilidade de se pensar o problema do surgimento do reino vivo, levando com isso o monismo materialista da ciência moderna ao abandono das ideias de preformação e de um desenvolvimento. Abandonou-se a imagem mecanicista da origem e a substituiu por um modelo quase-mecânico de uma sequência “sem planejamento nem direcionamento, porém progressiva, cujos inícios, diferentemente da célula germinativa, nada antecipam do resultado final nem dos passos sucessivos para alcançá-lo” (PV, 54).

O significado moderno da noção de evolução entende que o dinamismo que parte do algo primordial à ulterior diversificação não carrega qualquer teleologia, ou seja, “disposições preformativas” ou “tendências para as formas mais elevadas e futuras” (PV, 54). As formas superiores, produtos da evolução, não se encontram de maneira alguma involuídas no algo primordial. No entanto, uma vez que haja a primeira e mais simples forma de vida, o arremesso de dados no jogo do acaso torna-se reduzido, pois toda e qualquer evolução posterior somente pode se dar em corpos determinados. Além disso, o arremesso não é uma volta ao estado primordial, ele sempre leva em conta os arremessos anteriores. Isso significa que a partir do momento em que podemos falar em um ser vivo, todas as condições para o jogo das variações mecânicas são em certo sentido determinadas por suas condições específicas.

A resistência ao modelo mecanicista da origem foi, desse modo, superada pela teoria evolucionista ao admitir um modelo quase mecânico de uma sequência para compreender a evolução dos seres vivos, embora não aceitasse qualquer noção de teleologia. Segundo Jonas, de fato, foi a “teoria da evolução de Darwin que, ao associar a variação aleatória com a seleção natural, conseguiu banir da natureza a teleologia. A ‘finalidade’, tornada supérflua até mesmo para a história da vida, retirava-se inteiramente para a esfera da subjetividade” (PV, 55). Para a teoria da evolução de Darwin:

¹ Jonas ressalta a complexidade e as evoluções que a estrutura dos organismos manifesta diferentemente das estruturas cósmicas que são majestosamente simples e mais permanentes, o que por muito tempo levou a conferir aos organismos uma meta teleológica (cf. PV, p. 52).

O pensamento não estava previsto na ameoba, como não o estavam também na coluna vertebral, nem a ciência ou o polegar oponível: cada uma destas coisas foi produzida a seu tempo – mas não de uma maneira previsível – no enorme espaço da situação vital em contínua transformação (PV, 57).

Jonas adverte, contudo, que ao banir a teleologia, a ideia evolucionista tem consequências não apenas para o horizonte de compreensão da vida em geral, mas, sobretudo, no que diz respeito à questão específica da origem do ser humano. A vida não é mais entendida como função da estrutura mecânica, por exemplo, o corpo concebido como máquina – condição para que a vida se realize. Ao contrário, a própria estrutura corporal é produto da vida, ou seja, resultado, “parada provisória de um dinamismo contínuo” (PV, 56). Dinamismo – devemos sublinhar – que é caracterizado pela ausência de “toda orientação teleológica” (PV, 56). Podemos afirmar, conseqüentemente, que o dinamismo/processo evolutivo é uma aventura inteiramente imprevisível. “Esta ideia especificamente moderna da vida como aventura sem um plano nem um fim predeterminado, juntamente com o efeito colateral da eliminação da essência imutável, é por sua vez uma importante consequência da doutrina científica da evolução” (PV, 56).

Temos de acrescentar, desse modo, que uma marca central do espírito moderno para Jonas, é seu antiplatonismo, isto é, a eliminação das essências imutáveis. O princípio criador não é desempenhado pela essência, mas pelas condições, ou seja, o ambiente em sua função constitutiva.

O organismo é considerado como determinado primariamente pelas condições de sua existência, e a vida é entendida mais como uma situação que envolve organismo e ambiente do que como a realização de uma natureza autônoma. Organismo e ambiente formam juntos um sistema, que desde então determina o conceito básico de vida (PV, 57).

O ser vivente é despojado de determinações originárias e imanentes. O papel formativo do ambiente – no acúmulo de seus efeitos – adquire importância máxima. Nessa interação sem plano ou meta entre ser vivente e ambiente, o mínimo que se pode conferir a uma essência originária da vida é a mera conservação, que se configura como uma “espécie de adaptação às condições do ambiente e às suas variações aleatórias, sem

que haja, portanto, algo predeterminado nesses processos” (OLIVEIRA, 2014b, p. 79).

É nessa recusa à teleologia consequente da eliminação da ideia de uma essência que define previamente uma finalidade ao vivente e, também, na compreensão da vida em sua constituição formal como “mero impulso vital sem conteúdo original específico” (PV, 57) que Jonas encontra a intersecção com o existencialismo² contemporâneo. O filósofo posiciona o evolucionismo do século XIX como um “predecessor apócrifo” (PV, 57) do existencialismo contemporâneo, visto que ambos entendem a vida desde a “abertura do horizonte sem limites da situação para produzir possibilidades que não existiam antes como potencialidades” (PV, 57), ou seja, a vida se constitui como um horizonte de possibilidades não determinadas de antemão.

O existencialismo contemporâneo nega a essência e supõe a “existência como primordial e marcada pelas escolhas que, na deriva da vida, formam aquilo que o homem é” (OLIVEIRA, 2014b, p. 79), frustrando assim qualquer retorno a uma natureza ideal do ser humano. Exemplos essencialistas são as concepções clássicas do ser humano como animal racional e como criação à imagem de Deus. O existencialismo, assim, como uma espécie de consequência tardia das mudanças trazidas pela modernidade na compreensão da natureza e do homem, desqualificou as noções de imagem (criatura) e de original (criador). Não é por acaso que Pascal teria sido, para Jonas, o elo entre dois “movimentos” (o gnosticismo e o existencialismo), mas, também, o ponto de abertura tanto da modernidade quanto do existencialismo. Assim como também a razão passou a ser entendida como simples instrumento na luta pela sobrevivência porque, segundo o autor, a razão, em sua aptidão puramente formal, a saber, ferramenta com fins de sobrevivência enquanto prolongamento da astúcia animal, não impõe norma, isto é, meta ou finalidade a desempenhar. A razão não pode escolher nem mesmo a si própria a não ser como meio, ferramenta, instrumento. Não há um fim (teleologia) inscrito na capacidade racional do ser humano. E, conseqüentemente, “usar a razão como

² Seguindo Zafrani, podemos afirmar que por existencialismo Jonas compreende “uma situação particular do homem moderno, uma existência contingente, onde ele está propenso a perder-se ou vagar em um mundo que não é mais sua casa [...] uma situação, portanto, onde ele encontra-se como estrangeiro, e mais ainda, um estrangeiro em um mundo que é indiferente a ele” (ZAFRANI, 2015, p. 48).

um meio pode ser associado a qualquer fim, por mais irracional que este seja. É esta a implicação *niilista* da perda pelo ser humano de um ser que supere o fluxo do vir-a-ser” (*grifo nosso*) (PV, 58).

Negando a concepção de que a existência humana seja predeterminada, pela natureza ou mesmo por Deus, “o niilismo e o darwinismo, se encontrariam na alternativa de compreensão do fenômeno da vida como algo submetido ao vir a ser e distanciando, conseqüentemente, da fixidez de sentido guardado sob o conceito de ser” (OLIVEIRA, 2014b, p. 79)³. O niilismo significa essa perda de um ser que supere o devir, ou seja, uma essência que seja razão de ser do processo.

Nesse sentido, o darwinismo (ele mesmo parte da revolução científica moderna, mesmo que a vida tenha sido a última a ser afetada pelas conseqüências daquela revolução iniciada com Copérnico) constitui-se como um antecedente do existencialismo e é o elo deste com a revolução científica moderna. Queremos, seguindo Jonas, afirmar não que o darwinismo seja o ancestral do existencialismo, mas que o primeiro, de certo modo, preparou o terreno para o advento do existencialismo, ou seja, ele se harmonizou e cooperou com os outros fatores espirituais que conduzem ao despontar desse movimento. O existencialismo seria, nesse caso, uma espécie de conseqüência mais radical da eliminação das ideias de essência e teleologia que Jonas identificou como tendência antiplatônica da ciência moderna e, nesse caso, do próprio evolucionismo.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DO EXISTENCIALISMO HEIDEGGERIANO

Jonas identifica na abordagem ontológico-existencial de Heidegger uma perda da relação de familiaridade entre ser humano e natureza que se aproxima de uma desvalorização existencialista da natureza⁴. Tal des-

³ Jonas afirma que é possível afirmar que o niilismo de Nietzsche e sua tentativa de superá-lo estão ligados com o aparecimento do darwinismo. “Como última alternativa, parecia não sobrar outra coisa senão a vontade do poder, depois de a essência original do ser humano se haver volatilizado com o caráter transitório e caprichoso do processo evolutivo” (PV, 58).

⁴ A experiência humana é uma experiência de estrangeirismo, isto é, de ausência de pertencimento. Nós somos seres estrangeiros. Mas, o mundo cotidiano está sempre contra esse estranhamento, pois nos dá uma sensação de real pertencimento aos lugares, às coisas. O mundo público elimina nossa estranheza, nossa estrangeiridade. No entanto, apesar da tentativa do mundo público de reprimir a originária não familiaridade, somos originariamente estrangeiros, porque nós não temos nenhuma determinação natural, nenhuma morada nem física nem metafísica. Cf.

valorização é um reflexo do esvaziamento espiritual, do desencantamento provocado pela ciência natural moderna. De acordo com Jonas, “nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade”⁵ (PV, 250).

Conforme afirma Jonas, novamente somos confrontados com o dualismo entre ser humano e *physis* como pano de fundo metafísico do qual emerge a situação niilista. No moderno niilismo a situação metafísica é “também uma forma de radical dualismo, do tipo que vimos no gnosticismo” (ZAFRANI, 2015, p. 49). A diferença fundamental entre gnosticismo e existencialismo consiste em que o ser humano no arcabouço da economia gnóstica foi lançado em uma natureza, um mundo que faz antítese a Deus e, conseqüentemente ao *pneuma* e por isso ao ser humano. Já no existencialismo a natureza é totalmente indiferente. O mundo visto como uma prisão por parte do gnosticismo mantinha uma hostilidade do ser humano em direção à natureza, mas mesmo aí, ainda existe uma direção do tipo negativa, a saber, a revolta (a mais radical rebelião [cf. STRAUSS *apud* LAZIER, 2003, p. 632]) contra a *physis*. O existencialismo, ao contrário, é o auge de um processo que marca a modernidade e segun-

Ser e Tempo (Apresentamos as duas principais traduções de *Ser e Tempo* em língua portuguesa publicadas no Brasil, a fim de que as nuances de ambas as traduções não prejudiquem o seu conteúdo original): “o existir factual do *Dasein* não é somente em geral e indiferentemente um dejectado no poder-ser-no-mundo, mas já está sempre também absorvido no mundo da ocupação. Nesse ser cadente junto a... se anuncia, expressamente ou não, entendido ou não, o fugir diante do estranhamento que nos mais das vezes permanece encoberto com a angústia latente, porque a publicidade de a-gente reprimir toda a não-familiaridade” (HEIDEGGER, 2012, p. 537, §41). “o existir de fato da pre-sença não está apenas lançado indiferentemente num poder-ser-no-mundo, mas já está sempre empenhado no mundo das ocupações. Nesse ser junto a..., que constitui a decadência, anuncia-se, explicitamente ou não, compreendida ou não, uma fuga da estranheza que, na maior partes das vezes, permanece encoberta pela angústia latente, uma vez que a publicidade do impessoal reprime toda e qualquer não familiaridade (HEIDEGGER, 2005, p. 257, §41).

⁵ Lawrence Vogel critica essa interpretação da filosofia heideggeriana. Segundo Vogel a afirmação de que não há base ontológica para uma atitude piedosa em direção à natureza no esquema heideggeriano pode ser respondida referindo-se a passagem em que Heidegger admite a natureza como ambiente que se revela para nós de uma maneira que não é nem um instrumento para nossos propósitos socioeconômicos nem como objeto para nossa investigação científica. A natureza aparece como um ambiente natural que se mostra tendo um tipo de grandeza que não é relativo aos nossos projetos. A descrição heideggeriana da natureza não se aproxima daquela que Jonas exige, mas tende a uma afirmação estética do ambiente como um todo que deixa iluminar sua integridade e beleza (cf. VOGEL, 1995, p. 60-61).

do o qual o ser humano foi lançado em uma natureza indiferente ao valor e a finalidade. À natureza neutra não se confere ao menos a qualidade de antagônica, ou seja, dela não se pode obter qualquer orientação - nem mesmo uma orientação negativa - o que torna

o niilismo moderno muito mais radical e desesperado do que jamais poderia ter sido o niilismo gnóstico, com todo o seu horror ao mundo e sua revolta contra as leis do mundo. Que a natureza não se preocupe, é este o verdadeiro abismo. Que só o ser humano se preocupe, não tendo diante de si, em sua finitude, outra coisa a não ser a morte, que ele esteja só com sua contingência e com a ausência objetiva de sentido de seus projetos de sentido, é na verdade uma situação sem precedentes (PV, 252).

Os traços identificados por Jonas dessa situação da interpretação moderna acerca da natureza apresentam-se no enfoque da filosofia heideggeriana em que a natureza perde seu caráter criador e autônomo para assumir “o caráter de mera estrutura existencial, ‘relativa a um *Dasein* histórico” (RODRÍGUEZ, 2001, p. 225). Além disso, notou Lawrence Vogel que “Jonas aceita o ponto de vista de Karl Löwith segundo o qual não há lugar para a natureza como possuindo valor intrínseco na ontologia fundamental de Heidegger” (VOGEL, 1995, p. 59). Segundo Jonas, na tentativa heideggeriana de superar o dualismo cartesiano, a natureza continua carecendo de valor próprio. E, em vista disso, não há qualquer sentido em se preocupar com aquilo do qual não decorre qualquer sanção. A relação que o ser humano emprega em um mundo desprovido de valor e finalidade é “uma relação de poder, o domínio” (PV, 237). Segundo o filósofo, o existencialismo compartilha com a ciência moderna essa desvalorização da natureza que é deixada ao domínio humano.

Podemos afirmar, então, que na interpretação jonasiana, a filosofia elaborada por Heidegger participa da concepção em que não se pode obter nenhuma orientação da natureza. Por isso, o existencialismo constitui uma filosofia que deve ser superada em seu traço fundamental, qual seja, o niilismo, cuja expressão é a negação da finalidade e do valor intrínseco à natureza. O existencialismo contemporâneo revela, destaca Jonas, a profundidade do niilismo moderno: o discurso do ser-lançado ao mundo é um resquício de uma metafísica dualista, fornecida pelo quadro geral da interpretação da natureza pela ciência natural moderna: se o ser humano

foi lançado à natureza de maneira cega, “então o que vê é produto do que é cego, o que se preocupa é produto do despreocupado, uma natureza teleológica foi produzida de maneira não-teleológica” (PV, 252). Decorrente disso, o desafio niilista – aquele que afirma que não tem sentido preocupar-se com o que não tem atrás de si nenhuma sanção em uma intenção criadora – significa no interior do trabalho de Jonas

repensar a noção de totalidade do ser, vale dizer, da natureza, da *physis* no interior da qual o ser humano não se sinta estrangeiro, mas possa por um lado reconhecê-la como tal e, por outro lado, seja capaz de fornecer indicações obrigatórias à sua prática, isto é, na qual seja possível identificar perspectivas de significado e valor (BONALDI, 2005, p. 159).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da crítica que Jonas direciona ao niilismo gnóstico e sua ligação com o niilismo do pensamento de Heidegger, e por expansão à modernidade, identificamos que é na relação entre o ser humano e a natureza que o niilismo constitui um perigo a partir de duas perspectivas: a primeira toma a natureza como antípoda (posição anticósmica), já a segunda entende a natureza como neutra e indiferente (posição acósmica). A tarefa jonasiana de oposição ao niilismo dualista significa a tentativa de superação das duas posições descritas acima que, em última análise, ocultam a afinidade entre o ser humano e a natureza, o problema central do dualismo. Para Hans Jonas, o niilismo é a marca de uma separação entre ser humano e natureza.

REFERÊNCIAS

BONALDI, Claudio. Hans Jonas e il nichilismo: ala ricerca di un paradigma antignostico. In: SORRENTINO, Sergio (Org.). *Nichilismo e questione del senso: Da Nietzsche a Derrida*. Roma: Aracne, 2005. p. 149-170.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

JONAS, Hans. *The phenomenon of Life*. Toward a Philosophical Biology. Illinois: Northwestern University, 2001b.

_____. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Traducción de Angela Ackermann. 2. ed. Barcelo: Herder, 2012.

_____. *Essais philosophiques: Du credo ancien à l'homme technologique*. Édité par Damien Bazin et Olivier Depré; coordination scientifique et préface par Olivier Depré. Paris: J. Vrin, 2013a.

LAZIER, Benjamin. Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 64, n. 4, p. 619-637, Oct. 2003.

OLIVEIRA, Jelson. *Compreender Hans Jonas*. Petrópolis: Vozes, 2014b.

RODRÍGUEZ, Amán Rosales. Nihilismo y tecnología: Hans Jonas y la filosofia de la historia. *Sapientia*, Buenos Aires, v. 56, p. 213-235, 2001.

VOGEL, Lawrence. Hans Jonas Diagnosis of Nihilism: the case of Heidegger. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 3, n.1, p. 55-72, 1995.

ZAFRANI, Avishag. From the study of gnosis to the criticism of nihilism. *Giornale Critico di Storia delle Idee*, Sassari-Milano, n. 14, 2015.

Decadência: uma possibilidade na dinâmica existencial do ser-aí

Ezildo Antunes
(UNIOESTE)

Antes de adentrar especificamente no tema proposto, faz-se pertinente já no início desse texto realizar uma contextualização do tema, já que não se pode expô-lo de forma tácita sem antes recorrer às bases da chamada primeira filosofia Heideggeriana. Portanto, se faz necessário colocar algumas questões para o que o tema em questão venha a lume: Qual é o tema inicial da filosofia de Heidegger? Quais são os desdobramentos dessa temática? E, em que medida decadência se engendra como um dos temas centrais de sua filosofia?

Para responder essas questões acima levantadas pode-se dizer que desde muito cedo em seus escritos Heidegger se vê interpelado a falar sobre o ser. Já em sua primeira produção acadêmica, isto é, *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scott (1916)*, como também *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles (1921 – 1992)*, Heidegger já mostrava sinais sobre qual era seu maior embate filosófico, ou seja, a questão sobre o sentido do ser começara a pulsar como seu maior problema filosófico.

Mas o que ora, até então, parecia apenas um ensaio temático (sobre o ser), foi em uma de suas obras mais expressivas, *Ser e tempo (1927)* que o tema em questão se fez notório dando suporte para que outros temas a partir daí fossem suscitados. É a partir dessa obra que Heidegger, como explica Costa (2015), “[...] quer explicitamente expor a questão do sentido do ser, tentando desconstruir a história da filosofia que se movimenta no interior de uma determinação do sentido do ser como presença.” (p. 68).

Explicando de outra maneira, pode se dizer que o primeiro problema apresentado, pelo menos em *Ser e tempo*, é o esquecimento do ser. Desde as primeiras páginas de *Ser e tempo*, Heidegger nos assevera que toda a tradição filosófica moveu-se sempre no sentido de evitar trazer à tona a questão do ser, ou desviando-se do mesmo, conceituando-o como o mais *universal*; postulando sua *indefinibilidade* ou mostrando sua *auto-*

evidência. Heidegger seguindo no intento reverso, isto é, recolocando a questão do sentido do ser, pretende edificar (e a faz) a chamada ontologia fundamental na qual se encontram outros subprojetos como, por exemplo, uma hermenêutica da facticidade; a destruição da história da ontologia e a analítica existencial.

Portanto, e trazendo a tona o objetivo desse trabalho, isto é, descrever a decadência (*Verfallen*), não nos aprofundaremos nos dois primeiros subprojetos da ontologia fundamental, mas sim no último deles já citados. Explicando melhor, e ancorando-se na proposta heideggeriana, para retomar o problema do sentido do ser é preciso realizar uma analítica do ente que existe, a saber, o *ser-aí*. É através de uma análise perspicaz desse ente, isto é, através de uma interpretação das estruturas que formam o todo da existencialidade desse ente que será possível dar voz àquilo que, segundo Heidegger (2012), “[...] na verdade se tenha calado desde então – como pergunta temática de uma investigação efetivamente real.” (p. 33), a saber, o sentido do ser.

Diante desse cenário de falta de atenção e esclarecimento do tema, Heidegger então, com os pés já firmemente postos na fenomenologia, considera esse campo como aquele que, através de uma nova interpretação poderá dar uma resposta mais razoável ao problema. Assim, seguindo os passos de seu mestre Husserl (1859 – 1938), mas avançando no que diz respeito ao modo de utilizar o método fenomenológico, Heidegger em *Ser e Tempo*, vem recolocar a questão do *ser* e mais que isto, vem perguntar pelo sentido do *ser*. É isso que se nota quando o próprio Heidegger (2009) escreve: “Deve-se *colocar* a questão do sentido do ser. Tratando-se de uma ou até *da* questão fundamental, seu questionamento precisa, portanto, adquirir a devida transparência” (p. 40).

A partir daí, é preciso que se eleja um ente no qual, não só possa ser lida a questão do ser, mas que este tenha primazia entre os outros entes, para também perguntar pelo sentido do *ser*. Qual é este ente? Heidegger (2009) não hesita e diretamente diz: “Designamos com o termo *ser-aí* esse ente que cada um de nós mesmos somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar.” (p. 42-43). O que fica indicado através dessa passagem (*nós mesmos somos*) da obra de Heidegger é que o próprio ‘homem’ é o ente que possui essa primazia, a saber, de questionar o sentido do ser.

Faz-se necessário, no entanto, esclarecer que Heidegger não se refere especificamente ao conceito de homem tradicional, isto é, como ser racional, por exemplo, quando propõe a primazia de tal ente. É o que se pode entender quando se lê em sua obra *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, (2013): “Na determinação indicativa que fizemos do tema da hermenêutica, ou seja, da facticidade = nosso ser-aí próprio em cada caso, foram evitadas inicialmente expressões como ser-aí ‘humano’ ou ‘ser do homem’” (p. 28).

É nesse terreno aplainado pela constituição do *ser-aí*, que se funda essencialmente na existência, que Heidegger vai de forma peculiar descrevendo os vários *existenciais* que compõem esse ente. Longe da nomenclatura das antigas e persistentes categorias, Heidegger concebe o *ser-aí* como um ente de possibilidades, isto é, a partir de sua estada repentina no mundo e depois de assumir-se como ser-no-mundo, coloca-se em movimento e no mesmo momento que se faz, o ente é, e, ao *ser* também se faz. Em outras palavras e falando com as palavras do próprio Heidegger (2009, p. 85): “A ‘essência’ deste ente está em ter que ser. A quiddidade (*quidditas*) deste ente, na medida em que dela se possa falar, há de ser concebida a partir de seu ser (existência).” Isso quer dizer que nosso ser se determina por meio do nosso *aí*, isto é, o *ser-aí* existindo é o seu *aí*.

Essa breve introdução que fizemos até aqui parecem responder as duas questões preditas já no primeiro parágrafo desse texto, isto é, expomos qual é o tema inicial da filosofia de Heidegger, bem como, explanamos com pequenas remarques os desdobramentos da investida heideggeriana no estudo da ontologia. O que nos falta agora é adentrar no cerne do nosso trabalho e tentar responder a terceira questão posta acima, isto é, em que medida a decadência surge como tema significativo dentro da analítica existencial?

Para responder essa questão voltamos a assinalar que o *ser-aí* é um ente de possibilidades. Isso significa dizer que ao movimentar-se enquanto ente que existe como ser-no-mundo, *ser-aí* abre para si mesmo o próprio mundo como possibilidade genuinamente sua. Isso quer dizer que a própria decadência surge como uma possibilidade na existência do *ser-aí*. A princípio parece que a maneira decadente em que se movimenta o *ser-aí* o coloca como ente existindo de forma que soe como uma conotação não moral, ou, se assim quisermos, existindo fora dos parâmetros éticos sedimentados através de regras de instituições ou de outros sistemas.

Explicando com outras palavras, pertencendo desde sempre ao mundo fático ou histórico, o *ser-aí* vai abarcar em si as possibilidades de existência do mundo 'limite' ao qual desde então foi jogado. É a partir de sua unidade com um mundo, isto é, em um *aí* é que o *ser-aí* pode ser-no-mundo e ser um ente de possibilidades.

Ao ser-no-mundo, o *ser-aí* vai apresentar certo comportamento, isto é, através de certos modos de ocupação, o *ser-aí* vai tecer uma relação com os entes intramundanos que se achegam de variadas partes e vem ao seu encontro. Essa relação se dá sempre pela via do manuseio desses entes. Esses, por sua vez, se apresentam sempre como utensílios para o uso por parte do *ser-aí*.

Ocupando-se cotidianamente desses utensílios, o *ser-aí* se esquece de sua marca fundamental, ou seja, a de ente de poder ser e passa a fundir-se com os demais entes intramundanos com os quais está sempre na lida. Dessa maneira, ou seja, ao deixar-se impregnar e a tomar a si mesmo com um ente simplesmente dado, o *ser-aí* decai de sua constituição mais original, isto é, a de ser um ente de poder ser.

Além disso, outro modo do *ser-aí* permanecer em decadência é quando este está tomado pela impropriedade caracterizada pelo 'se' (*das Man*), isto é, o *ser-aí* é na maioria das vezes aquilo que ele não é, mas é em detrimento ao *impessoal*, assim, não revelando sua ipseidade.

Encontramos aqui, portanto, os dois principais estados de ser em que o *ser-aí* se encontra decaído, a saber, a experiência da *cotidianidade mediana*, bem como a *ditadura do impessoal*. É desses temas que metodicamente trataremos a seguir.

1. COTIDIANIDADE MEDIANA

Para adentrarmos nas explicitações dos aspectos que envolvem a *cotidianidade mediana*, deve ser dito que esta é suporte fundamental para o desenvolvimento da analítica do *ser-aí*. Já no §. 5 de *Ser e tempo*, Heidegger indica que o papel das modalidades de acesso e interpretação do *ser-aí* devem: "[...] mostrar o *ser-aí* tal como ele é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*, em sua *cotidianidade mediana*." (2009, p. 54). Nota-se, que a forma itálica de destaque das palavras 'antes de tudo' e 'maioria das vezes', indica que na interpretação do *ser-aí* que Heidegger propõe, a

cotidianidade é decisiva e contém em si, como se lê no mesmo parágrafo citado acima, as “estruturas essenciais” para a interpretação da dinâmica existencial do *ser-aí*.

Mas o que significa cotidianidade mediana? Qual interpretação pode ser feita a partir da indicação desses termos? Se fizermos o uso desavisado desses termos corremos o risco de cair em erros de interpretação no que diz respeito à dinâmica existencial dos *ser-aí*. Ao entrar em contato com o termo cotidianidade parece vir à tona um modo de ser definido, o qual seja, o como ‘vive’ o *ser-aí* todos os dias, ou ainda como os dias vão se passando de forma comum e pacata nos simples afazeres do *ser-aí*. Ao contrário disso, cotidianidade (*Alltäglichkeit*) é um modo de ser em que estão em jogo todos os comportamentos desenvolvidos a partir da existencialidade da existência do *ser-aí*. É mediana, pois da existência do *ser-aí* não se pode falar a partir de uma ideia determinada, pois se retiraria neste caso, a dimensão de ente de possibilidade aplicada ao *ser-aí*. Também a cotidianidade é mediana, pois não se interpreta o *ser-aí* a partir de um modo diferente e determinado de existir, mas ao contrário, como bem explica Heidegger (2009): “Deve-se, ao invés, descobri-lo pelo modo indeterminado em que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ele se dá.” (p. 87). Essa marca de indeterminação e indiferença do modo de existir do *ser-aí*, no entanto não é, segundo Heidegger uma ameaça ou uma conotação negativa, mas é uma marca essencial do modo de ser desse ente na maioria das vezes. Assim escreve Heidegger (2009): “Denominamos esta indiferença cotidiana do *ser-aí* de *medianidade*” (p. 87).

Mas, a medianidade também é marcada por um traço que pode ser denominado de pré-ontológico, no sentido de que o *ser-aí* envolvido por demais com a dinâmica de seu existir, não abre espaço, na maioria das vezes, para um questionamento explícito sobre o ser dos entes em geral. Isso pode ser conferido em uma passagem da preleção *Conceitos Fundamentais da Metafísica (mundo-finitude-solidão)*, na qual escreve Heidegger (2006): “De início e na maioria das vezes, na *cotidianidade* de nosso *ser-aí*, deixamos muito mais o ente se aproximar de nós em uma estranha indistinção e ser um ente simplesmente dado.” (p. 315). Essa passagem indica que frente ao fruir e fluir do modo de ser do *ser-aí*, este se acha um tanto despercebido em meio às ações cotidianas trazendo para si próprio o esquecimento de seu próprio ser. Não bastasse esse esquecimento, o

ser-aí não só não se percebe como deixa também de perceber o ser dos entes em geral.

Dessa forma, o que é tão próximo para o *ser-aí* no campo ôntico se torna ontologicamente largo e espreado. É isso que se lê quando conferimos o texto de Heidegger (2009):

Porque a cotidianidade mediana perfaz o que, em primeiro lugar, constitui o ôntico deste ente, sempre se saltou por cima dela e sempre se o fará nas explicações do *ser-aí*. O que, onticamente, se é conhecido e constitui o mais próximo é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico (p. 87).

Perceber-se, no entanto, que essa dimensão pré-ontológica, como já foi dito a cima, não constitui em si uma marca negativa para a existência do *ser-aí* em geral, pois cada *ser-aí* é a partir do mundo que é dele. Se não há essa travessia do modo de ser mediano na cotidianidade para uma compreensão ontologicamente completa, não há problema algum em relação à (con) fusão deste ente com o mundo que é seu. Pois é a partir dessa cotidianidade que o *ser-aí* se projeta e como assinala Borges-Duarte (2013):

A existência é ser-no-mundo, que se inicia no ver-em-torno da labuta cotidiana. Pragmático, o ver-em-torno (*umsichtiges Bersogen*) seleciona as coisas e as gentes em virtude (*worumwillen*) da sua utilidade ou inutilidade para servir os fins do homem, na sua entrega ao que há de fazer. Entregue à presença das coisas, o *ser-aí* perde-se no meio delas e esquece-se, vivendo, da sua dignidade ontológica como “*aí-do-ser*”. É mais uma forma do encobrimento inerente ao descobrir-se do ser: coisificando, o *ser-aí* coisifica a si próprio, circunscrevendo a compreensão de si mesmo à sua dimensão antropológica (p. 13-14).

Eis, portanto, o primeiro modo de como o *ser-aí* se acha em decadência, isto é, na medida em que existe guiado pela orientação prática exercida a partir do uso que faz dos utensílios e de tudo que se achega do ‘interior’ do mundo. No entanto, não é só a partir dessa vinculação ao mundo prático que *ser-aí* decai. Como ser-no-mundo, *ser-aí* não se encontra isolado ou perdido em meio aos entes simplesmente dados, ele também precisa experimentar a (com) vivência, ou seja, a presença do

outro *ser-aí* formando assim o mundo compartilhado. Sendo assim, *ser-aí* deverá desenvolver dependência do outro com quem compartilha mundo e isso também vai o descaracterizar de seu modo de ser mais próprio, a saber, de ser ele mesmo.

Como se pode caracterizar esse quadro de dependência do *ser-aí* em relação ao outro? Como isso reforça o estado decadente do *ser-aí*, que ora já fora inaugurado pela cotidianidade mediana? Para responder essas questões passaremos a explicar sobre o “se” (*das man*), o caráter *impessoal* no qual está mergulhado o *ser-aí*.

2. SER-AÍ E O CARÁTER DO IMPESSOAL

Indicamos acima que uma das estruturas constitutivas do *ser-aí* e a de ser-com. O ser-com não deve ser entendido como uma estrutura a cerca da sociabilidade dos humanos, pois a ontologia não se preocupa com a constituição social dos seres humanos, esse é o papel destinado quem sabe à antropologia ou sociologia. Ser-com neste caso diz respeito a uma estrutura fundamental do *ser-aí* e, portanto não está fundada onticamente.

Assim, como não há um re (conhecimento) do eu para depois o re (conhecimento) do mundo, assim também acontece em relação ao outro. Não há primeiramente uma auto evidência daquilo que sou, para depois ir ao encontro do outro. A partir do momento em que *ser-aí* existe faz parte de sua constituição fundamental a relação com os outros que são, como o autor indica em *Ser e tempo*, “*co-pre-sentes*” (HEIDEGGER, 2009, p. 183) na vivência cotidiana.

A co-presença, no entanto vai exercer certo domínio ‘protetor’ sobre o *ser-aí*. Como bem explica Heidegger: “[...] o *ser-aí*, enquanto convivência cotidiana, está sob a tutela dos outros” (2009, p. 183). Isso significa dizer que na esfera da convivência cotidiana o *ser-aí* se desvia do seu caráter mais próprio, isto é, de ser-si-mesmo e se movimenta em meio a um “quem que é neutro, o *impessoal*.” Mas quais são as características desse impessoal? Como ele se constitui?

Para começar responder as questões levantadas acima, deve-se por primeiro expor sobre a constituição principal do *ser-aí*, isto é, deve-se explicar sobre os existenciais. Utilizando as palavras de Dubois (2004), existenciais são as estruturas “a priori do ser do *ser-aí*” (p. 224), isto é,

são traços constitutivos que dão suporte ao ente de existência, ou seja, o *ser-aí*. Se considerarmos isso e recorrendo ao texto de *Ser e tempo*, é o próprio Heidegger que escreve: “O impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva do *ser-aí*” (2009, p. 186). Com essa afirmativa pode-se compreender que o impessoal, embora seja uma marca de domínio imposta pelos outros, é predominantemente marca constitutiva do ser do *ser-aí* enquanto ente existente que é. Isso significa dizer que o ‘eu’, ou o poder ser de cada *ser-aí* se transfere aos outros e esse caráter de ser de possibilidades é subtraído na forma anônima do impessoal. Anônimo aqui não deve ser lido como algo de impossível apreensão e compreensão, mas o que marca esse caráter de anonimato do impessoal é que, segundo Heidegger (2009), ele “não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos” (p. 83).

Quando se afirma que o ente de poder-ser é subtraído pelo coletivo, não significa que este esteja vinculado a determinados grupos específicos que com certo estatuto ético ou moral privam o *ser-aí* do seu ser-si-mesmo, pelo contrário,

“os outros” são *todos* que compartilham um mundo cotidianamente; do mesmo modo são *ninguém*, por afinal não possuir identidades nesse constructo que prescreve tacitamente diretrizes de conduta e modos padronizados de se portar nas muitas demandas do mundo cotidiano. (HEIDEGGER *apud* KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 92).

Assim, “o impessoal encontra-se em toda a parte” (HEIDEGGER, 2009, p. 183) e ao mesmo tempo cada *ser-aí* específico não consegue, na maioria das vezes, isolar-se e deflagrar uma ação constatadora da concretude do mesmo. A força publicizante do impessoal “obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e a todos acessível.” (HEIDEGGER, 2009, p. 185). Neste sentido, quando subtraído é o ser-si-mesmo do *ser-aí* na indeterminação do impessoal, ou seja, em meio a esse “todos nós... ninguém”¹ ou ainda como se apresenta hermeticamente uma das frases de Heidegger, “Todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo”

¹ Título de uma obra sobre Martin Heidegger apresentada por Dr. Solon Sapnoudis, traduzida e comentada por Dulce Mara Critelli. O título completo é: *Todos nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico do social*.

(HEIDEGGER, 2009, p. 185), o *ser-aí* vai se eximindo de responsabilidades diante do mundo que aí se apresenta.

Mesmo assim, como já foi dito acima, o impessoal é um traço positivo na constituição do *ser-aí*. Por estar submerso na impessoalidade e, portanto no modo impróprio de ser no mundo, não quer dizer que isso traga uma carga negativa para a existência do *ser-aí*. Muito pelo contrário, como bem escreve o filósofo “este modo de ser não significa uma diminuição ou degradação da facticidade do *ser-aí* [...]” (HEIDEGGER, 2009, p. 185), mas significa dizer que o caráter do impessoal é a marca constitutiva em que o *ser-aí* permanece na maioria das vezes, pois absorto pelo impessoal o *ser-aí* assume cotidianamente aquilo que Heidegger (2009) chama de o “*impessoalmente-si-mesmo*” (p. 195). Assumindo esse caráter do impessoalmente si mesmo, o *ser-aí* se esquece de seu caráter mais próprio, isto é, o de tornar-se propriamente si mesmo. Nesse sentido, a se ver ‘protegido’ pela imperceptível força confortante do impessoal e pelo esquecimento pela busca de ser si mesmo, o *ser-aí* requer para si um caráter de subjetividade, pois na vivência cotidiana vê-se disperso e carecendo, portanto, encontrar-se a si mesmo.

Neste contexto é elementar dizer que a força impositiva do impessoalmente-si-mesmo, leva o *ser-aí* a uma compreensão de mundo aos moldes do que impessoalmente se compreende. Esse movimento plural no qual está imerso o *ser-aí* decorre de uma familiarização do *ser-aí* consigo mesmo enquanto está imbuído nas diversas ocupações que este desempenha em sua vivência cotidiana mediana. Assim, dizendo com as palavras de Heidegger (2009):

Numa primeira aproximação, “eu” não “sou” no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, numa primeira aproximação, eu “sou dado” a mim mesmo. Numa primeira aproximação, o ser-aí é impessoal, assim permanecendo na maior parte das vezes (p. 187).

Mas será que o *Einebnung*² de todas as possibilidades do ente de poder ser exerce ação totalmente petrificadora sem que haja nenhuma possibilidade de movimentação do *ser-aí* em busca de ser-si-mesmo? A

² Ação reguladora e niveladora que o *impessoal* exerce sobre o *ser-aí*. É mais precisamente, segundo o texto original de *Ser e Tempo, Nivelamento*.

partir da citação acima parece que não. Pela expressão ‘primeira aproximação’, Heidegger parece deixar em curso que o *ser-aí* pode, a partir de seu caráter impessoal e, portanto impróprio, assumir uma postura de “*rompimento das distorções*” (HEIDEGGER, 2009, p. 187) do modo do impessoal em que ele está disperso. Todavia, como escreve Kahlmeyer-Mertens (2015), “impropriedade, significa um não próprio e não uma negação da existência possível.” (p. 94), e, portanto, o caráter do impessoal fornece abertura para que o *ser-aí* a partir do momento em que se dá conta de sua confortante estada no impessoalmente-si-mesmo, como cápsula ‘protetora’, possa ressurgir quebrando os limites sedimentados pelo impessoal. Assim, como escreve Heidegger (2009):

Quando o *ser-aí* descobre o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura do *ser-aí* se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das distorções em que o *ser-aí* se tranca contra si mesmo (p. 187).

Enfim, numa primeira aproximação, *ser-aí* é sempre a partir do modo que o impessoal lhe impõe. *Ser-aí* desde a imposição desse caráter de impessoal, “vive” de forma imprópria por se acomodar em meio ao impessoalmente-si-mesmo sedimentado pelas ocupações medianas que o *ser-aí* está empenhado na cotidianidade. Isso não é de forma alguma uma conotação limitadora final para a existência do *ser-aí*, é apenas um modo de ser que na maioria das vezes *ser-aí* se encontra e interpreta mundo e, portanto também o contexto referencial de significatividade. Sendo um ser de possibilidades, pode se dizer que uma das possibilidades mais predominantes, neste caso é aquela em que o *ser-aí* se desvia de si mesmo e por isso permanece muitas das vezes no modo impróprio e decadente a partir da impessoalidade.

Em resumo, a partir dos dois tópicos acima descritos, pode-se dizer que a decadência se apresenta inevitavelmente para o *ser-aí*, pois não há outra maneira deste movimentar-se existencialmente. Como *ser-no-mundo* que é, *ser-aí* assume desde já sua característica fática, isto é, ao ser jogado em um *aí*, é através desse *aí* que este vai, como ser de possibilidades, tomar para si todos os aspectos da constituição de mundo.

Neste caso, o do modo ser de queda, não é de maneira nenhuma uma experiência que precise ser julgada como um fato da perda da imoralidade do homem, por exemplo, mas a decadência é antes de tudo um modo desse ente de possibilidades enquanto ex-siste. Estar em decadência é de fato estar fazendo com que os dois comportamentos, que na maioria das vezes todo ente que existe assume, a saber, mover-se na cotidianidade e mediana bem como ser sempre guiado pela força tranquilizante do ‘se’ (*das Man*).

Portanto, o intuito desse trabalho foi apenas de mostrar uma das possibilidades que Heidegger em *Ser e tempo* apresenta na constituição fundamental do *ser-aí*. Pode-se dizer que sim, a decadência é um dos temas centrais de toda análise existencial, pois está entre uma análise preparatória de como se estrutura o *ser-aí* e seus desdobramentos enquanto ente de existência e o possível resgate de si mesmo a partir de uma análise da perda do ser-si-mesmo. Além disso, nosso texto não objetivava explicar qual é, nem a necessidade de encontrar uma pertinente “saída” desse modo ser, isto é, o modo de ser decadente em que na maioria das vezes *ser-aí* se encontra.

REFERÊNCIAS

COSTA, Vincenzo. *Heidegger*. Trad. Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português com tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Trad. Renato Kirchner. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Todos nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico do Social*. Trad. Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1981.

DUARTE, Irene Borges. *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 2014.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

A questão do humanismo em Heidegger

Doriane de Araújo Chaves

(Faculdade Católica de Rondônia)

I

A *Carta sobre o humanismo* se ocupa com o homem e a sua morada originária, colocando em evidência tudo o que dificulta e o que favorece este morar. Assim, publicada em 1947, a *Carta* aponta para uma série de considerações sobre a questão do humanismo.

Movendo-se, inicialmente, para responder à pergunta colocada por Jean Beaufret “como é possível dar um novo sentido ao humanismo?”, Heidegger vai buscar esclarecer em qual âmbito de “humanismo” se move o seu pensamento tanto quanto vai elucidar uma crítica radical às outras formas metafísicas de pensar a mesma questão. A *Carta* também esclarece que o pensar ontológico heideggeriano não se confunde com o existencialismo, propagado, largamente, em seus pressupostos, pelo filósofo Jean-Paul Sartre, no livro “O existencialismo é um humanismo”, de 1946. Nesse contexto, Heidegger, ao colocar a questão “Porque há o ser e não antes o nada?” evidencia que a questão do Ser é anterior à questão do Nada, tema este trabalhado por Sartre, no livro “O Ser e o Nada”, em 1943. Ao colocar a questão que inquire pela anterioridade do Ser e não do Nada, Heidegger evidencia em qual âmbito de pensamento se encontra a sua ontologia hermenêutica buscando desconstruir e dissociar de sua filosofia a corrente filosófica do existencialismo. Pois, o existencialismo, e todos os ismos do pensamento ocidental, evidenciam um modo de pensar que é metafísico em sua essência. Assim, Heidegger nega que a questão do Ser, que se apresenta para o humano como condição de possibilidade de, se identifique com as questões sobre *essência* e *existência* pensadas pela ontologia tradicional.

Ao responder a pergunta de Jean Beaufret sobre a possibilidade de doar novos sentidos para o humanismo, Heidegger inquire se permanece inserido nesta dimensão o sentido mais próprio da palavra humanismo?

Qual o sentido que assumiu e assume a questão do humanismo no desenvolver de nossa história ocidental? Se, por humanismo devemos conceber, justamente, a necessidade de promover a figura do homem, de tal modo que este seja verdadeiramente, um “homem humano”, como dizia Marx¹, a compreensão da questão do humanismo desde seu advento, na cultura romana, até os tempos atuais, corresponde verdadeiramente a tal proposta?

II

Para o filósofo, toda forma de humanismo, concebida e consumada na história ocidental, confunde-se com a marcha progressiva que constitui a longa história da metafísica tradicional. Pois, nenhuma forma de tratamento conhecida da questão do humanismo se ocupou em investigar e esclarecer, propriamente, a “questão” do Ser², a questão que não apenas dá fundamento Histórico à Verdade do Ser de todos os entes, mas essencialmente, consiste na própria *abertura* fundante de qualquer compreensão histórica humanista.

Os humanismos, por possuírem, como característica preponderante, o modo de pensar e colocar a questão da essência do homem a partir de uma concepção representativa no seu ser, ou, o que quer dizer o mesmo, a partir da “entificação” ou objetificação do ser, se apresentam sempre fundados numa metafísica ou convertidos eles mesmos em um fundamento metafísico³. Não importando a forma que tais interpretações se apresentem, em sua essência, elas são sempre metafísicas.

Por mais diversas que sejam, segundo suas finalidades e seus fundamentos, quanto aos modos e meios de suas realizações específicas ou consoante a forma de suas doutrinas, essas espécies de humanismo, na realidade, coincidem no fato de todas elas determinarem a “humanitas do homo humanus” a partir de uma interpretação já assente

¹ BEAUFRET, *Introdução às filosofias da existência*, p. 70.

² Porque no pensar de Heidegger, a palavra ser se mostra de maneira ambígua, na medida em que, por um lado, significa a *quididade* da coisa, a saber, o modo de ser do ente e, por outro lado, significa o fundamento de possibilidade que essencializa o ente em seu ser, isto é, no seu modo de ser, adotaremos neste trabalho a dupla significação da palavra distinguindo a segunda acepção da palavra Ser e suas várias manifestações com letra maiúscula, acordando com a tradução brasileira das obras por nós aqui adotada.

³ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 37.

*da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, isto é, a partir de uma interpretação já assente do ente em sua totalidade*⁴.

Os humanismos são metafísicos na sua origem e, por isso mesmo, se encontram num plano “humanista”, porque todo o modo de determinação da humanidade do homem pressupõe a interpretação do ente separada da questão originária da Verdade do Ser. Assim, o pensamento da tradição esqueceu de interrogar o sentido do Ser nele mesmo, interpretando-o como um ente que se localiza num âmbito exterior, atemporal, eterno, constituindo, desse modo, a essência entificada do ser. O Tratado *Ser e Tempo*, bem como a obra *Carta sobre o Humanismo* buscam investigar este esquecimento e, nesse sentido, propõem a recordação da diferença ontológica, na qual se compreende a relação necessária e originária entre Ser e ente e vice-versa. É, propriamente, o esquecimento desta diferença que nivela como iguais ente e Ser. No esquecimento da diferença ontológica é ocultada a *transcendência* própria do *Dasein*⁵ na consumação da sua *ec-sistência* e, a partir deste movimento inicial da tradição, o Ser é compreendido como ente, enquanto *quididade*.

É nesse contexto que, para o filósofo, realiza-se não somente o primeiro humanismo de que tomamos conhecimento, o romano, mas todos os outros que constituem a história do pensamento ocidental. Porque a diferença ontológica não foi pensada, o Ser foi reduzido como “presença à vista”, aquilo que se encontra presente a partir do âmbito ôntico, igualado na realidade que considera tudo como entidade. Oculta-se a possibilidade fundante de tudo que é, e ocorre um predomínio dos entes enquanto aquilo que está à vista, na presentidade, constituindo realidade.

Esclarece-nos Heidegger que, porque os humanismos são metafísicos em sua essência, foi possível pensar a “essência” universal do homem como o *animal rationale*. Tal definição não surge por acaso na história da metafísica, mas ela consiste na interpretação já obstruída da concepção grega originária de *zoon logon exon*. O que implica dizer: consiste numa interpretação das palavras *zoon* e *logon* destituídas da compreensão de sua dimensão mais originária que se mostrava na conjunção com a *physis*,

⁴ Idem, *ibidem*.

⁵ No pensar de Heidegger, *Dasein* é o ente estranho que possui a capacidade de pre-compreensão do Ser e, nesse sentido, a possibilidade de colocar em questão o seu próprio sentido de ser. Mais adiante, explicitaremos de forma mais específica a constituição própria do *Dasein*.

na dimensão da *presença iluminadora* que surge e permanece na mostração do sentido mesmo de tais palavras. Nesta perspectiva, a interpretação metafísica de *zoon logon exon*, ao ocultar o âmbito essencial e iluminador da *physis*, define o homem “zoologicamente”, isto é, oculta completamente o sentido primeiro e complementar de *logos* – que possui a mesma consistência da *physis* como aquilo que ilumina e abre sentido – substituindo esta por *ratio* ⁶.

Entendida sua humanidade a partir de sua animalidade, o homem transforma-se no animal, no “vivente” dotado de razão, que aqui encontra sua significação na capacidade da fala, da linguagem e da ordenação lógica e instrumental desta, numa interpretação obscura e velada consequente do desvio do pensar originário. De tal definição partilhou o humanismo romano, que desejava consumir a humanidade do homem a partir dos valores e virtudes exaltados pela cultura helenística, cultivando a erudição e as belas artes e garantindo a *humanitas humana* do homem opondo-se à cultura “in-umana” do homem bárbaro⁷.

Heidegger considera que este modo de interpretação da humanidade do homem romano em si não é falso, mas tornou-se passível de questionamento na medida em que se encontra condicionada pela metafísica, já que não questiona a proveniência da “essência” desta *humanitas*. No mesmo contexto, encontra-se o denominado humanismo da Renascença, ocorrido nos séculos XIV a XV na Itália, e que, por possuir sua consistência na própria “*renascentia romanitatis*”⁸ buscou opor-se ao suposto barbarismo da escolástica gótica medieval.

Já o humanismo de Marx, de acordo com o filósofo, conseguiu escapar do âmbito de interpretação da *humanitas* romana do homem. Assim, não precisou realizar um retorno à antiguidade ao interpelar a questão da “essência” do homem, mas procurou, antes de mais nada, devolver ao homem sua verdadeira “essência” de “homem humano” que consistiria em conhecer e reconhecer a “natureza social” do homem⁹. Por este motivo, a solução encontrada por Marx à questão do humanismo reside na priorização das condições materiais que podem, por sua vez, garantir a “existência”

⁶ HEIDEGGER, *Introdução à Metafísica*, p. 155.

⁷ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 35.

⁸ Idem, p. 36.

⁹ Id., p. 35.

digna do homem e, assim, garantir a sua “essência” própria, na sua historicidade. Mas, questiona Heidegger, será que a priorização de “*dar a cada um o espaço social de que necessita para o desenvolvimento essencial de sua vida*”¹⁰ é realmente capaz de devolver a “essência” verdadeiramente humana do homem a ele mesmo? E assim, deslocar a questão do humanismo, pensada por Marx, para outro âmbito que não o metafísico?

Para o filósofo, a visão de Marx sobre a condição de *alienação* na qual se encontra o homem com relação a sua própria essência consiste numa visão superior em relação às outras interpretações da história (historiografias), mas a essência do materialismo é em si mesma metafísica na medida em que concebe o ser de todo o ente como material de trabalho¹¹. Esclarece-nos o filósofo, que esta forma de concepção da “essência” humana do homem não é falsa, mas encontra-se escondida na essência da técnica, o que implica dizer, encontra-se condicionada na forma da interpretação antropológica e subjetivista do homem, ao conceber o ser do homem como o “portador da produção”, como aquele que “produz”, graças a um “desenvolvimento das forças produtivas”, diferenciando-se, dessa forma, do simples animal¹². O humanismo materialista de Marx, por não interpelar a questão da diferença ontológica, perde-se na avalanche do ente¹³.

Nesse contexto, não apenas o humanismo de Marx, mas também o de Sartre encontra lugar. Inclusive, especialmente à Sartre refere-se Heidegger em *Carta sobre o humanismo* ao questionar se na sua frase capital “a existência precede a essência”, o pensar do autor revoluciona, de fato, a questão que interpela o humanismo. Esclarece o filósofo que Sartre, ao afirmar a precedência da “existência” frente à “essência” realiza na verdade não uma investigação rigorosa da proveniência do termo “existência”, muito menos do termo “essência”, mas procede a uma inversão dos termos que, desde Platão, encontram-se contrapostos e, necessariamente, situados dentro de um âmbito metafísico que pensa a questão da essência do homem à luz da entidade do ente, na compreensão substantivada do ser do ente, e não a partir do âmbito *transcendental ec-stático* do Ser mesmo. Por esse motivo, o pensamento de Sartre consiste, de fato, num “existencialismo”, mas não é

¹⁰ BEAUFRET, *Introdução às filosofias da existência*, p. 70.

¹¹ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 65.

¹² BEAUFRET, *Introdução às filosofias da existência*, p. 71.

¹³ Idem, p. 64-7.

nesse âmbito que permanece a concepção nem o tratamento da questão da existência em Ser e Tempo. Pois, em tal obra, o que se buscou investigar foi o âmbito fundamental em que se move a questão da *existência* e da *essência*, questionando a partir de que destino Histórico do Ser foi possível a distinção do Ser nos modos *esse existentiae* e *esse essentiae*¹⁴.

Heidegger considera que não apenas estes modos citados de compreensão da questão sobre o humanismo, mas todas as interpretações de tal questão, que constituem o próprio fundamento da história do Ocidente, são metafísicas. Esquecendo-se de interpelar a Verdade do Ser cada um dos humanismos construiu, a seu modo, um conceito de ente acabado e perfeito. Contudo, todas essas interpretações não são falsas, pois, são possibilitadas pela *presença consistente* do Ser, ainda que a partir de uma “visão” sobre o Ser, que obscurece o sentido do Ser ao não questionar a diferença ontológica.

Porque tais interpretações não questionam a essência do homem dentro da referência do âmbito *ec-stático* do Ser, mas a partir do âmbito da entidade do ente, o Ser “*continua a esperar, que Ele mesmo se torne, para o homem, digno de ser pensado*”¹⁵ e, nesse contexto, também a essência verdadeiramente humana do homem espera para ser revelada. Pois, na determinação da essência humana do homem o essencial não reside no “homem”, mas sim no Ser. Por este motivo, o filósofo esclarece que sua “ontologia” concebe a questão do humanismo de forma estranha, como um *lucus a non lucendo*¹⁶. Um estranho humanismo no qual o Ser se encontra num plano que “dá”, radicalmente, sentido a tudo.

Porque a questão do Ser se mostra numa anterioridade radical e originária, Heidegger considera que tal questão consiste em um “princípio unificante”, um “fundamento” que é um *a priori* a todas às questões do pensar. Não sendo passível de conceituação ou objetivação, o Ser simplesmente se mostra como *presença presente* sendo determinante de toda e qualquer condição humana. A originária *essência ec-sistencial* do homem encontra-se implicada na relação com o âmbito *transcendental ec-stático* do Ser, numa relação de comum-pertencer entre Ser e homem e vice-versa, mas de tal sorte que esta relação se caracteriza por um “deixar-perten-

¹⁴ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 48.

¹⁵ Idem, p. 39.

¹⁶ Idem, p. 73.

cer” do homem ao Ser, na *escuta* vigilante que o homem pode consumir a partir do *apelo*, do *cuidado* com o Ser.

A ec-sistência nunca pode ser pensada como uma espécie particular entre outras espécies de seres vivos, suposto, que foi destinado ao homem pensar a Essência de seu ser e, não apenas, fazer relatórios sobre a natureza e a história e sua constituição e de suas atividades...O corpo humano é algo essencialmente diferente de um organismo animal...Assim como a essência do homem não consiste em ter ele um organismo animal, assim também não se pode eliminar ou compensar essa determinação insuficiente da Essência do homem dotando-o de uma alma imortal ou da força da razão ou do caráter de pessoa. Sempre, em todos esses casos, se passa à margem – e em razão do mesmo projeto metafísico – da essência do homem¹⁷.

A *ec-sistência* ao se afirmar como a dimensão mais própria da humanidade do homem humano, abandona o âmbito da animalidade e isto significa, ainda, a recusa em pensar a “essência” do homem determinada pelos planos antropológico e antropomórfico e nos quais têm se constituído, desde Platão até a época atual, a essência metafísica do homem.

A *ec-sistência*, ao revelar propriamente a *essência* da *humanitas do homo humanus* vem afirmar o âmbito do *transcendental ec-stático* Histórico do Ser como fundante de todo plano ôntico e de toda “*condition e situation humaine*”¹⁸. É dentro desse novo modo de compreensão que Heidegger retoca a frase de Sartre “*précisément nous sommes sur un plain où il y a seulement des hommes*”¹⁹, pois a determinação da essência do homem, naquilo que ele tem de mais próprio que é sua humanidade, reside, fundamentalmente, não no plano onde se encontram os homens, enquanto entes como presença à vista, mas principalmente, no plano do Ser, da abertura que possibilita a aparição dos entes em geral, do homem, do mundo, do sentido e da transcendência existencial.

III

Com vimos, para Heidegger, o Ser antecede todo o plano ôntico mas, não pode ser a ele reduzido, ainda que somente possa encontrar poder de

¹⁷ Id., p. 41-2.

¹⁸ Id., p. 26.

¹⁹ Id., p. 56.

manifestação a partir da relação com o ente humano. Assim, há na relação entre Ser e homem e homem e Ser uma reciprocidade profundamente necessária. E disto não decorre nenhuma contradição ou desarmonia na relação que acontece entre Ser e ente e vice-versa. Pois, apesar do ente humano pertencer ao plano ôntico não é um ente qualquer, pois não é “objetivamente dado”, como os outros entes que subsistem. De outro modo, o ente humano se apresenta, também, como via de acesso ao Ser.

Em *Ser e Tempo*, o homem, no pensar de Heidegger, é *Dasein*, o ente que possui o privilégio de pôr em questão permanentemente o seu próprio sentido; possui a capacidade de questionar incessantemente o seu modo de ser a partir da relação com o Ser, revelando sua estrutura fundamental de compreensão do Ser. Apropriadamente Haar nos diz: “Com efeito, o *Dasein* relaciona-se com o seu Ser como tendo do Ser esse Ser”²⁰. Assim, é a própria estrutura pre-compreensiva do Ser que enseja ao *Dasein* mostrar-se como *existente* ou *ec-sistente*, isto é, definido pela existência. Nesse sentido, a *existência* surge como a primeira característica fundamental do *Dasein*.

A segunda característica deste ente privilegiado é que ele é sempre de alguém que diz “eu” (isto é, singular e não geral). Esta característica afirma que o ser que está em jogo é sempre o “meu”, o nosso próprio ser. Este ser singular do homem explicita a prioridade ôntica do ente humano frente aos outros entes subsistentes e que não possuem o modo de ser do *Dasein*. Dizer que o ser-aí é “sempre meu” significa, ainda, a impossibilidade de uma interpretação formal ou conceitual do *Dasein*, na medida em que este ente só se concretiza *existindo*, sendo, tornando-se o que é, na sua singularidade *ec-sistencial*. Essa característica possui relação direta com a noção de *Cuidado*, pois, existir implica Cuidar. Porque o ser do *Dasein* está sempre em jogo, isto é, se relacionando-se consigo mesmo e com os outros, existir consiste numa tarefa intransferível na medida em que o ente humano precisa “ter de ser” de tal modo enquanto e como *Cuidado* (consigo próprio, com os outros seres-aí e os entes que o circundam).

Em *Carta sobre o humanismo*, a frase “A essência do *Dasein* está na existência”²¹ vem esclarecer que a determinação da essência do *Dasein* é um modo de ser definido pela existência. Para uma melhor compreensão

²⁰ HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 12

²¹ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 43.

desta assertiva, devemos levar em conta a dupla forma de compreensão que se encontra entrelaçada pela expressão “Da-sein” no pensamento de Heidegger. A primeira forma de compreensão do termo *sein*, que exerce uma dupla função no termo “Dasein” consiste em exprimir o ser ou o modo de ser deste ente, sua constituição ontológica mais originária, que é a de estar aí, de Ser-no-mundo. A segunda exprime a estrutura ontológica mesmo de tal ente, aquela a partir da qual ele pode se mostrar em seu modo de Ser que, neste caso, é caracterizada simplesmente pelo Ser²².

Dizer que *Dasein* é Ser-no-mundo aponta para uma dupla constituição entre *Dasein* e Mundo. Isto porque, no pensar de Heidegger, não há dissociação entre o Ser que “está aí” no mundo e mundo, como sujeito destacado de seu objeto. Mundo não é sinônimo de uma região determinada do ente, como por exemplo, a natureza, também não tem nada a ver com espacialidade, mas é instaurado na relação, no modo mesmo como o *Dasein* se revela na sua totalidade e que, por sua vez, se mostra e atribui sentido no encontro (ser-com) com os outros entes que lhe investem e circundam, a partir da relação originária com o Ser. Mundo faz parte da estrutura essencial do *Dasein* e se revela, a partir da abertura do Ser, como o “lugar” onde o Ser se “desdobra”: “Mundo não significa nenhum ente ou domínio de entes, mas a abertura do Ser”²³. Porque mundo consiste no desdobramento da própria abertura originária do Ser, a expressão *Ser-no-mundo* só pode indicar aquela dimensão da *ec-sistência* transcendental do *Dasein* que já se encontra, em si mesma, aberta e anteriormente iluminada pela clareira do Ser. De acordo com Seibt:

O ser humano é propriamente ser-aí, muito mais do que qualquer configuração histórica que ele tenha assumido. O ser humano é o “aí” do ser e isso já diz muita coisa. Sem o “aí” não temos o ser, pois o aí é justamente a manifestação do ser, é o acontecer do ser, é sua clareira. O “aí” do ser, porém, não é um espírito ou uma alma que vaga sem tempo e espaço, pois sempre é um ser facticamente situado, que sempre tem um mundo e por isso é ser no mundo, que, no entanto, não está encerrado neste mundo ao modo dos outros entes, pois ele é transcendência. Ele está no mundo, mas é transcendência no mundo, é o “aí” graças ao qual o ser pode se manifestar, embora se ocultando na própria manifestação²⁴.

²² MACDOWELL, *A Gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger*, p. 121.

²³ HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, p. 79.

²⁴ SEIBT, *Por uma Antropologia Existencial-Originária*, p. 176-77.

A partir da viragem (*Kehre*) do pensamento de Heidegger, o *Dasein* é o “lugar” do Ser, é o “aí” onde o Ser reside, é aquele ente que se encontra privilegiadamente “dentro aberto” no Ser. Ao encontrar-se aí, lançado no mundo, enquanto *projeto* encontra-se também situado na possibilidade da *abertura* do Ser, participando de sua verdade historial ontológica. *Dasein* é projeto lançado, em si mesmo aberto, porém, lançado no mundo pelo Ser. Implica dizer que o *Dasein* não cria nem projeta o projeto, que é ele mesmo, mas é lançado como projeto porque o Ser, aquele que projeta, é também, ao mesmo tempo, lançado no projeto que é o *Dasein*. Assim, o *Dasein* é iluminado pela Clareira do Ser. Não sendo mais o “iluminante” como em Ser e Tempo, é agora caracterizado, essencialmente, por uma relação com o Ser. E, porque pode, o *Dasein* se revela na referência com o Ser mesmo, o ente humano se mantém aberto como *ec-sistente* enquanto *ser-no-mundo*, como o ente que é capaz de instituir mundo, na medida em que participa e comunga necessariamente da relação com os outros entes, porque pre-compreende o Ser.

O *Dasein* é o ente a partir do qual o Ser irrompe e assim, o revela ao mesmo tempo em que por ele é revelado. O *Dasein* ao consistir num “ente” que se encontra, ao mesmo tempo, na temporalidade, na presença do Ser, vem unificar a essência do homem de modo originário. O que significa dizer: vem relacionar necessariamente as dimensões ôntica e ontológica revelando o âmbito transcendental *ec-statico* no qual se mostra a verdadeira *humanitas* do *homo humanus*.

O exclusivo e inovador âmbito da *ec-sistência*, inaugurado pelo filósofo, como a essência própria do *Dasein* revela que a compreensão deste modo de pensar se encontra muito distante e distinta do ente denominado homem e pensado pela ontologia tradicional. *Ec-sistir* significa: manter-se – o homem – além do ente (no sentido originário de *meta*) na *ec-stase* do Ser, no destino da Verdade Historial do Ser. *Ec-sistir* implica encontrar-se envolto por um mistério inacessível ao próprio homem. Por este motivo, consiste num estranhamento o pensamento que considera o “humanismo” no qual o Ser se encontra em primeiro plano, o plano que “dá”, de forma radical, Sentido a tudo.

O ente humano, ao ser lançado pelo Ser mesmo como projeto, na *ec-sistência*, é convocado, em tal lançamento, a guardar, vigiar, cuidar da sua relação de proximidade extrema com o Ser. Somente nesta perspectiva

pode o homem, como *Dasein*, assumir a origem da sua própria essência e, deste modo, protegê-la. Apenas na condição de pastor do Ser, o homem adquire dignidade para manter-se na vizinhança com a morada do Ser.

Porque o pensar da metafísica não questionou a diferença ontológica entre Ser e ente, desconhece o âmbito originário de comum-pertencer entre Ser e homem e homem e Ser. O que justifica o seu não reconhecimento do *Cuidado*, como a própria abertura da essência *ec-sistencial* do homem ao universo da presença do Ser. A partir de tal perspectiva, pergunta Heidegger, pode-se confiar no modo como a ontologia tradicional tratou e compreendeu a questão da essência propriamente humana do homem, isto é na sua *humanitas*?

Na obra *Kant e o problema da metafísica* (SEIBT, 2015), Heidegger afirma:

Nenhuma época teve tanto um conhecimento tão amplo e multifacetado do homem como temos hoje sobre o homem. Nenhuma época apresentou seu conhecimento do homem de maneira tão assombrosa e cativante como a atual. Nenhuma época foi capaz de disponibilizar esse conhecimento de forma tão rápida e fácil como hoje. Mas também nenhuma época soube menos o que o homem é como a nossa. Para nenhuma época o ser humano se tornou tão questionável como na nossa²⁵.

Esta colocação do autor nos remete a um questionamento sobre a grande capacidade da sociedade contemporânea em criar, produzir e armazenar conhecimentos – e que se disponibilizam no mundo – mas não acresce verdadeiramente no estar a caminho do homem em sua busca de sentido na própria existência. Assim, podemos entender que, para Heidegger, a essência humana do homem não se localiza na sua capacidade de razão, de produção, de conhecimento científico ou, ainda, na espiritualidade, mas, se essencializa na medida em que é e se deixa interpelar pelo Ser. Pois, pensar a *humanitas* do *humanus* é pensar a relação ontológica entre homem e Ser.

²⁵ HEIDEGGER, *Kant e o problema da metafísica*, p. 209 in SEIBT, 2015.

IV

A história da metafísica reduziu o ente humano à animalidade, à racionalidade ou, ainda, a uma substância tripartida em corpo, alma e espírito, produzindo encurtamentos de compreensão dos modos de ser do homem. Assim, acentua Heidegger, que o homem deve procurar reconhecer seu sentido na relação de proximidade com o Ser, guardando-o, escutando o apelo que advém do Ser e que lhe dá *consistência*. Pois, para o filósofo, o homem não é o senhor de suas propriedades, possuidor de seus próprios poderes, o ente que cria e se dá o Ser ou a relação com o Ser. A característica preponderante da *ec-sistência* humana consiste justamente, em se apresentar em um extremo grau de pobreza, isto é, consiste em pertencer ao Ser e lhe corresponder.

A pobreza essencial que deve ser experimentada pelo *Dasein*, na escuta pelo apelo do Ser, deve buscar diminuir os acréscimos próprios do plano ôntico, desconstruir a vasta gama de determinações ônticas que se encontram no mundo cotidiano, que captura o ente humano como algo que é. Deve, ainda, buscar desvelar o Ser ocultado diante do predomínio dos entes. Por este motivo, o pensamento heideggeriano consiste num esforço de desvelamento da *origem*, da *abertura* de mostração da constituição do humano.

Se, na relação com o mundo ôntico, o *Dasein* vive na fatura de determinações e propriedades, na relação com o Ser deve aprender a se deixar pertencer ao estado de pobreza, o que significa, aproximar-se da *Origem*. É a descida a esse estado de pobreza, bem como o reconhecimento da necessidade de escuta ao apelo do Ser que pode, segundo o filósofo, reconduzir o homem a sua morada originária, morada esta que o resguarda, e não o deixa desenraizado de si, como um estrangeiro na a-patridade de sua própria humanidade humana.

Ao pensar de modo originário a *essência ec-sistencial* do homem, Heidegger abre caminhos para pensarmos a essência do que é propriamente humano. E o que não podemos negar é o que permanece como desafio de sua obra: a ousadia de ter colocado em questão a compreensão da própria “questão” do ser pela ontologia tradicional, que sempre se concebeu determinada historicamente a partir da conquista de um sentido da verdade possibilitado pela apreensão do ser na plenitude de sua essência e não na sua opacidade²⁶.

²⁶ BARASH, *Heidegger e o seu século: tempo do ser, tempo de história*, p. 197.

Se este esforço e meditação do pensamento encontrará diálogo fértil e fecundo no modo de pensar da humanidade planetarizada, uma humanidade que se revela na “errância tecnológica”²⁷, ainda não sabemos.

REFERÊNCIAS

BARASH, Jeffrey Andrew. *Heidegger e o seu século: Tempo do Ser, Tempo de História*. Trad. André do Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BEAUFRET, Jean. *Introdução às Filosofias da Existência – De Heidegger a Kierkegaard*. Trad. E notas de Salma T. Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

HAAR, M. *Heidegger et L'essence de L'homme*. Grenoble. Jérôme Millon, 1990.

HEIDEGGER, M. *Carta Sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: UFRJ, 1986.

_____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. *Ser e Tempo*. Parte I e II. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

MACDOWELL, J. A. A. A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger. Ensaio de caracterização do modo de pensar “Sein und Zeit”*. São Paulo: Herder, 1970.

SEIBT, Cear Luís. *Por uma Antropologia Existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2015.

²⁷ HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*, p. 100.

Fugit irreparabilis tempus: o problema da objetividade como contraponto entre Heidegger e Cassirer

Adriano Ricardo Mergulhão
(UFSCar)

PRELÚDIO

Iremos desenvolver algumas considerações acerca da concepção do tempo na obra de Heidegger e Cassirer, utilizando a noção de tempo como fio condutor na demonstração de que, além das habituais divergências teóricas, existem possíveis correspondências que possibilitam a abertura de um amplo diálogo entre ambos os filósofos. Nossa hipótese busca superar uma tendência atual de leitura que considera a relação entre os autores como aporética, uma vez que diversos comentaristas contemporâneos (ex: Michael Friedman, Tom Rockmore, dentre outros) presumem de antemão a incomensurabilidade entre as propostas filosóficas dos autores. Este diagnóstico precipitado é resumido pela posição de Robert Nadeau: “O mais chocante dentro de tudo isto, é que, nesta situação de afrontamento, os dois filósofos são arrastados para um diálogo de surdos.” Por fim, ele conclui seu argumento afirmando que: “Ao lermos os textos de Cassirer e Heidegger, nós logo percebemos que a história da filosofia não é um longo diálogo. (...) Portanto, entre Heidegger e Cassirer, não há mediação, nem osmose possível. Existe ali um *afrontamento* que nenhuma dialética permite superar” (NADEAU, 1973, p. 668-9). Tal comentário corrobora a disseminação de um preconceito histórico, pois expõe uma visão centrada apenas nas disparidades, das quais resultaria a pura incomunicabilidade. Tal exemplo ilustra uma linha de interpretação que pretendemos refutar, ao demonstrar que tal hipótese (de que os autores foram levados unicamente a um “*dialogue de sourds*”) se revela superficial ao abordar apenas o extremo antitético dessa relação, deixando de lado toda colaboração positiva que efetivamente resultou desse entrelaçamento. Assim, ao invés de submetermos tais pensadores a uma

análise comparativa de suas divergências, propomos apresentar uma via que sintetize não só os principais pontos de atrito, mas também a linha de convergência entre as posições filosóficas destes autores que, de certa forma, propuseram, em suas principais obras, um releitura do método crítico-transcendental. Assim, defenderemos que a concepção temporal exposta pelos autores permite a concepção de um “território comum” a ambos, de modo que demonstraremos como, e até que ponto, Heidegger e Cassirer compartilham pressupostos, evidenciando por fim onde se localizaria o *limiar* da partilha de caminhos entre os autores.

POLIFONIAS E CONTRAPONTO ENTRE HEIDEGGER E CASSIRER:

Um dos precursores dos estudos heideggerianos no Brasil, Gerd Bornheim (2001), afirma que toda evolução do pensamento moderno e contemporâneo está intimamente ligada a “*história da metafísica Ocidental*”, embora sejamos continuamente forçados a admitir, conforme o argumento heideggeriano, que “*a Metafísica é uma ciência que se engana continuamente de objeto*”. Seguindo esta linha heideggeriana de raciocínio, Bornheim afirma que:

De certo modo, estamos todos na verdade – mas numa *verdade histórica*. (...) Acontece que essa perspectiva de colocação do problema revela-se fundamentalmente insuficiente, poder-se-ia mesmo dizer que a rigor ela é pré histórica. Faz-se mister portanto considerar a Metafísica numa outra perspectiva, dentro de coordenadas propriamente históricas, pois só desse modo se torna possível entender que a Metafísica, com todos os seus possíveis enganos, não é nada menos que um dos alicerces do nosso mundo, ou do Humanismo Ocidental. Por isso, querendo ou não, *somos todos metafísicos* (BORNHEIM, 2001, p. 185, grifo nosso).

Bornheim expõe uma face de um problema já há muito conhecido, ao menos desde o diagnóstico feito por Kant, de que possuímos uma disposição natural para a qual a razão tende irresistivelmente, reconhecendo assim que a metafísica faz parte da própria essência humana.¹

¹ “Em certo sentido, contudo, esta espécie de conhecimento também deve considerar-se como dada e a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples

No mesmo eixo de discussão, mas no extremo oposto desta colocação, temos o argumento do filósofo francês Michel Foucault. Por ocasião da tradução francesa da obra *A filosofia do iluminismo* de Ernst Cassirer, Foucault realiza uma resenha deste livro, de acordo com ele, a leitura desta obra o fez constatar que a filosofia contemporânea se encontrava ainda diante de um grande impasse teórico, a saber, “*a impossibilidade encontrada no pensamento ocidental de superar o corte estabelecido por Kant*”, sendo que tal fratura teria culminado em um *movimento intelectual* que dominou toda discussão filosófica do início do século XX. Ele estava se referindo a uma *escola filosófica* denominada neokantismo, a qual figurou por décadas, tanto na Alemanha, quanto no ambiente acadêmico vivenciado por Foucault no período, como o signo de uma época que se propunha como tarefa um “eterno” retorno a esta “*imposição incessantemente repetida de reavivar este corte*” crítico transcendental. Em outras palavras, tratava-se do *retorno a Kant*², do qual nenhum filósofo moderno ou contemporâneo escaparia ileso em sua trajetória. Mas a tese que é anunciada na sequência desta sua reflexão é a que nos deixa mais perplexos, pois ele destaca por fim, que “*neste sentido somos todos neo-kantianos*”.³ Do nosso ponto de vista, esta polêmica afirmação de Foucault parece comportar apenas uma “meia verdade”, pois mostra apenas uma face da questão das influências históricas contemporâneas,

vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica, E, por conseguinte, também acerca desta se põe agora a pergunta: Como é possível a metafísica enquanto disposição natural? Ou seja, como é que as interrogações, que a razão pura levanta e que, por necessidade própria, é levada a resolver o melhor possível, surgem da natureza da razão humana em geral?” (CRP B22 p. 50-51 grifo nosso)

² Neste registro, devemos nos lembrar da grande influência promovida pelas palavras de ordem de Otto Liebman, “*Zurück zu Kant*” que ainda ressoavam claramente no horizonte deste período. Acerca desta “*volta a Kant*” vide PORTA (2005, p. 36 nossa tradução): “Na realidade esta volta se inicia muito antes, imediatamente após a morte de Hegel, não sendo o neokantismo “institucional” senão a culminação deste processo. Neste “*retorno a Kant*” encontra suas raízes a filosofia contemporânea. Compreendendo por tal, as duas grandes tradições que marcaram o pensamento do séc. XX, a filosofia analítica e a filosofia fenomenológico-hermenêutica”

³ “*Cassirer est ‘néo-kantien’. Ce qui est designé par Ce terme, c’est, plus que’un ‘mouvement’ ou une ‘école’ philosophique, l’impossibilité où s’est trouvée la pensée occidentale de surmonter la coupure établie par Kant; le néo-kantisme (en ce sens, nous sommes tous néo-kantiens), c’est l’injonction sans cesse répétée à reviver cette coupure – à la fois pour retrouver sa nécessité et pour en prendre toute la mesure*” (FOUCAULT, M., *Dits et Ecrits* vol. 1, 1994, p. 574).

sem, contudo tocar no problema da recusa do ponto de vista metafísico que o neokantismo traz em seu esteio.

Se pesarmos ambos os argumentos apresentados acima (1. “*Somos todos metafísicos*” e 2. “*Somos todos neokantianos*”) é possível que possamos encontrar certo equilíbrio em seus extremos, para isto, precisamos supor que ambas as teses definem diferentes visões de mundo que, por diferentes vias, erigiriam os dois principais pilares de sustentação do pensamento moderno (isso é metafísica e epistemologia), estabelecidos como tais a partir de diferentes leituras de Kant.

Poderíamos dizer então, que consideradas em sua mais ampla abrangência e respeitadas suas peculiaridades, *ontologia/metafísica* e *teoria do conhecimento/epistemologia* são os principais eixos da filosofia ocidental. Existe obviamente grande exagero e, conseqüentemente, certo reducionismo nesta nossa colocação, mas ela não é de todo destituída de sentido, servindo aqui como exemplo de nossa proposta, pois a partir desta configuração singular do problema da *herança* histórica do pensamento filosófico contemporâneo, surge no horizonte um problema interpretativo, ou melhor exegético, no qual estamos procurando nos situar.

Eu me pergunto se, em meio a estes dois grandes eixos do pensamento filosófico, deve o pesquisador contemporâneo se alinhar a determinada proposta de leitura da filosofia crítica, se filiando assim a um dos extremos, ou, por outro lado, se existe um “salvo conduto” do pensar teórico que nos permita transitar livremente entre ambos os pólos, fazendo então surgir uma ponte conceitual que interligasse suas bases por meio da exposição de suas inerentes contradições e convergências, atingindo assim um almejado “distanciamento”?

É na neutralidade interpretativa de uma terceira via teórica que a nossa proposta procura se movimentar, investigando, como vimos na apresentação, se existem pontos de conexão (além dos óbvios atritos) entre as leituras da filosofia crítica propostas pela ontologia fundamental de Heidegger e pela epistemologia neokantiana de Cassirer. Em outras palavras, estamos propondo um viés de discussão que se articula com a proposta de Gottfried Martin, que na obra “Kant, ontologia e epistemologia” faz a seguinte colocação acerca das possíveis leituras da obra *CRP*:

a *CRP* é um mar alimentado por dois grandes rios: um deles a moderna ciência da natureza, o outro a ontologia antiga. O

mérito histórico dos neokantianos consistiu em haver mostrado a importância que tiveram para Kant as ciências naturais e especialmente a física. A *CRP* é, sem dúvida, uma epistemologia da física; também é como Cohen expôs detidamente, uma teoria da experiência. Mas a *CRP* não é só uma epistemologia da ciência natural matemática, senão que, ao menos em igual medida, é também uma ontologia. A *CRP* recolhe a ontologia antiga e a continua em uma recepção produtiva. O objetivo de nossa interpretação é mostrar a conexão íntima entre ontologia e epistemologia (MARTIN, 1971, p. 11, nossa tradução).

Nossa comunicação procura situar-se em uma possível “terceira margem do rio” ao tentar demonstrar como as possíveis correlações entre o neokantismo e fenomenologia hermenêutica podem ser estabelecidas a partir do pensamento de Heidegger e Cassirer, tomando como ponto de partida, o conflito de posições sobre a interpretação da *CRP*, este “mar” conceitual para onde ambas correntes confluem, mas da qual também afluem suas próprias nascentes.

Em nosso argumento, quem contemporaneamente teve o mérito de ressaltar pormenorizadamente o substrato ontológico da *CRP* foi certamente Heidegger. Vale ressaltar que a proposta de Heidegger, desde *Ser e Tempo*, preconizava a urgência de uma desconstrução (*Abbau*) da metafísica tradicional, ou seja, era preciso fixar, como tarefa prévia da analítica existencial, uma destruição da história da ontologia praticada até o momento (*Destruktion der bisheringen ontologie §6 ST*). Após a *Zerstörung*, ou seja, a aniquilação da *methaphysica generalis*, estaria aberto o caminho para a consecução de uma *ontologia fundamental*, que compreende que o esquecimento do ser, esta intimamente e intrinsecamente ligado à sua verdade.

Desconsiderando-se a notória arbitrariedade da violência hermenêutica empregada por Heidegger em sua interpretação de Kant (e por conseguinte, de toda tradição anterior), esta chave de leitura abriu caminhos uma interpretação hermenêutica da *CRP* posteriormente⁴, que

⁴ A pensadora Hannah Arendt observa, com sua característica acuidade crítica, que a releitura que Heidegger faz de Kant não poderá nunca deixar de ser tomada seriamente, pois: “a tentativa de Heidegger – apesar e contra Kant – de estabelecer uma ontologia levou a uma alteração de longo alcance na terminologia filosófica tradicional. (...) Ele diz explicitamente que quer fundar uma ontologia e que nada pode ter em mente além de desfazer a destruição iniciada por Kant

renovou o interesse de muitos pensadores atuais pela mesma. Como diz Pierre Aubenque, “a maioria dos contemporâneos (como, por exemplo, Cassirer), entendeu que Heidegger queria reativar a questão do ser como fora posta, em sua radicalidade, pelos gregos, dizendo adeus ao subjetivismo e ao idealismo dos tempos modernos. Para isso, seria necessário, em primeiro lugar, desconstruir as formas do pensamento moderno.” (AUBENQUE, 2012, p. 52).

Por conseguinte devemos reconhecer os méritos de Cassirer, que não se contentou em seguir estritamente os passos da escola neokantiana de Marburgo, dando uma nova vertente de interpretação para a epistemologia de sua época a partir da unidade do método crítico kantiano, superando assim a visão unilateral de leitura da *CRP* a partir de uma teoria da experiência físico-matemática, ampliando seu campo de atuação a outras áreas do saber humano, como a filosofia da cultura em sentido amplo. segundo Françoise Dastur, atua como o principal ponto argumentativo do debate de Davos. Em nossa linha de interpretação, todo o debate esta situado na questão da objetividade, campo este que serve como terreno comum aos autores. Porém, nesta discussão, Heidegger incorre no erro clássico de considerar Cassirer como mero continuador de uma visão purista de Kant:

porque o ideal de objetividade em Heidegger surge como ligado a um sentido do ser, o do ser como subsistência que não só já não é o único sentido do ser possível, mas pressupõe, além disso, a transcendência do Dasein. A ontologia da *Vorhandenheit*, isto é, a ontologia tradicional na sua totalidade, já não constitui senão uma região da ontologia Temporal que se estende para além do domínio do saber objetivo (GA 25 p200).Compreendemos agora melhor o sentido do debate que opôs Cassirer a Heidegger em Davos, em

do antigo conceito de Ser.” Neste quesito, embora a autora não esteja de acordo com os rumos tomados pelo pensamento de Heidegger depois de *ST*, e que a mesma notoriamente possua graves desavenças teóricas com Heidegger (tanto no campo pessoal quanto no político, como não poderia deixar de ser mencionado), ela não deixa de reconhecer os devidos méritos e a originalidade da filosofia heideggeriana em relação a sua retomada do pensamento kantiano: “Mas qualquer que seja o ponto de partida da tentativa de Heidegger, sua grande vantagem foi que ela retomou diretamente as questões que Kant havia interrompido e que ninguém depois dele havia trazido à baila. Em meio as ruínas da antiga harmonia preestabelecida entre Ser e pensamento, entre essência e existência, entre o ser existente e o *Quê* do ser existente concebível pela razão, Heidegger afirma que ele encontrou um ser no qual a essência e a existência são imediatamente idênticos e este ser é o Homem. Sua essência é sua existência” (ARENDDT, 2002, p. 27-8).

1929. Cassirer que pretendia manter o ideal kantiano de objetividade está convencido que Heidegger é relativista. Heidegger responde mostrando que a própria ideia da verdade eterna pressupõe a transcendência do Dasein, isto é, a possibilidade interna desse ser finito de constituir o horizonte da permanência da presença (DASTUR, 2004, p. 136).

A crítica de Heidegger contra Cassirer comporta um nivelamento do pensamento de Cassirer ao neokantismo ortodoxo, pois, embora Heidegger já tivesse conhecimento prévio do trabalho original que Cassirer vinha desenvolvendo com sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, ele precipitadamente argumentava que o pensamento de Cassirer ainda não havia se destacado suficientemente da Escola neokantiana de Marburgo. É interessante assinalarmos que um ano antes do encontro de Davos, Heidegger já havia abordado o problema da interpretação do Dasein mítico, quanto às dificuldades para a elaboração da ideia de um “conceito natural de mundo” a partir da obra *Filosofia das Formas Simbólicas* vol. II de Cassirer. Em nota elogiosa de *Ser e Tempo*, fica latente a via pela qual sua crítica futura seria engendrada:

do ponto de vista da problemática filosófica, permanece de pé a questão sobre se os fundamentos da interpretação são suficientemente transparentes e, sobretudo, se a arquitetônica e o conteúdo matemática da CRP de Kant podem oferecer de algum modo o plano para semelhante tarefa e se não se requer aqui um ponto de partida mais novo e originário. O próprio Cassirer vê a possibilidade disso, como mostra a nota da pp.16, que remete a horizontes abertos pela fenomenologia de Husserl (ST, 2012, p. 165).

O ponto de partida “mais novo e mais originário”⁵, deve-se supor,

⁵ Heidegger ao longo de sua *Besprechung* sugere que apenas a partir de seu método seria possível esboçar uma resposta para o problema do ser aí mítico: “Qual é o modo fundamental de ser da “vida mítica”, uma vez que precisamente a representação-*mana* funciona nela como a compreensão de ser condutora e iluminante? A possível resposta a essa pergunta pressupõe claramente uma prévia elaboração da constituição ontológica fundamental do ser-aí em geral. Se esta reside no “cuidado” (“*Sorge*”) compreendido em sentido ontológico, mostra-se então que o ser-aí mítico é determinado primariamente pelo “estar lançado” (“*Geworfenheit*”). Que como articulação fundada se move desde o “estado-de-lançado”) até a estrutura ontológica do ser aí mítico, isto deixa-se apenas indicar.” Indicação que por fim infere que a leitura Cassirer simplifica demasiadamente a questão do mito, a qual é algo muito mais complexo do que supõe o neokantismo:

não seria outro senão sua própria analítica do Dasein. Porém, em primeiro lugar, o que salta aos olhos neste trecho é sua desconfiança quanto à proposta de Cassirer em conceber a Crítica da Razão Pura como plano de discussão para o problema do pensamento mítico, em segundo, a associação, com vistas a um acordo, entre sua posição e a de Cassirer conjuntamente com a fenomenologia de Husserl. Com relação ao primeiro ponto, seu receio será confirmado e a crítica será reiterada com todas as letras na *Besprechung*, onde se pode ler que:

a justificação de Cassirer para a determinação prévia do mito como força formativa do espírito (“forma simbólica”), determinação que lhe serve de guia, é essencialmente um apelo à “Revolução Copernicana” de Kant, segundo a qual toda “realidade” deve valer como quadro de configuração da consciência. Antes de mais nada, pode-se duvidar com boas razões de que a interpretação de Cassirer e em geral a interpretação epistemológica neokantiana daquilo que Kant quer dizer com “Revolução Copernicana” atinjam o cerne da problemática transcendental em suas possibilidades essenciais, como uma problemática ontológica. Mas, pondo-se isto de lado: a CRP se deixa ampliar a uma “crítica da cultura”? É tão seguro assim, ou não é questionável ao máximo, que já se tenham sido explicitamente descobertos e justificados os fundamentos para a interpretação transcendental da “natureza” que seria a mais própria de Kant? (*Besprechung*, p. 11, nossa trad.).

Esta crítica visa atacar o cerne da posição de Cassirer, mas não deixa de ser pertinente ressaltar que o quadro que Heidegger esboça de Cassirer é de certo modo caricato, pois supõe que Cassirer ainda compartilhe da “interpretação epistemológica neokantiana”. Porém como campo comum dessa análise, tal como já destacamos, não pressupomos um antagonismo unilateral, mas uma partilha de posições em que a divergência serve de ocasião para fortalecer os seus próprios argumentos. Vejamos, como exemplo temos a censura heideggeriana referente à expansão do programa epistemológico segundo diferentes modos formação simbólica,

“Já aqui uma orientação dirigida ao fenômeno da imaginação transcendental e da sua função ontológica no interior da *CRP* e da *Crítica da faculdade do Juízo*, orientação, contudo, distante do neokantismo, teria podido no mínimo tornar claro que uma interpretação da compreensão mítica de ser é muito mais complicada e abissal do que se depreende segundo a exposição de Cassirer” (p. 12-13).

pois o círculo vicioso do argumento geraria um perspectivismo pluralista, que deixaria inexplorado o real fundamento da atribuição de validade objetiva para tais formas da consciência⁶, portanto “Heidegger sugere, obviamente, que isto nos leva para uma dimensão fundamental, a qual permanece inexplicável em Cassirer, ou seja, uma análise do ser-no-mundo conforme *Ser e Tempo*” (HABERMAS, 2001, p. 22). Esta crítica apontada por Habermas aparece de modo ainda mais contundente na recensão⁷ que Heidegger faz do vol. II da *Fil. Das Formas Simbólicas* de Cassirer, na qual se coloca em cheque a proposta de uma ampliação do raio de aplicação da revolução copernicana, interpretada como ponto de partida para a consecução de uma crítica da cultura:

antes de mais nada, pode-se duvidar com boas razões de que a interpretação de Cassirer e em geral a interpretação epistemológica neokantiana daquilo que Kant quer dizer com “Revolução Copernicana” atinjam o cerne da problemática transcendental em suas possibilidades essenciais, como uma problemática ontológica. Mas, pondo-se isto de lado: a Crítica da Razão Pura se deixa ampliar para uma “crítica da cultura”? É tão seguro assim, ou não é questionável ao máximo, que já se tenham sido explicitamente descobertos e justificados os fundamentos para a interpretação transcendental da “natureza” que seria a mais própria de Kant? (*Besprechung*, p. 11, grifo nosso).

Talvez, a questão mais delicada exposta ali, seja seu movimento de ultrapassagem da teoria do conhecimento. Habermas afirma que “Heide-

⁶ Para mais detalhes vide FRIEDMAN (2005, p. 155): “Os esforços hercúleos de Cassirer para a construção de uma abrangente filosofia das formas simbólicas torna este problema especialmente claro. Pois, enquanto Cassirer persevera na ideia que a lógica formal pura (em seu moderno disfarce neokantiano, como linguagem suficiente e adequada para toda matemática e ciência exata) nos fornece o paradigma da verdadeira comunicabilidade universal intersubjetiva, ele também precisa manter uma complementaridade, ainda que seja ainda uma validade intersubjetiva universal nas ciências culturais essencialmente não matemáticas. No entanto ele nunca explica satisfatoriamente como estes dois tipos, caracteristicamente diferentes, de validade são relacionados – se ambos, no final, são concebidos como ideias puramente regulativas. Portanto, se Cassirer não pôde fazer valer a ideia de uma unidade fundamental para a totalidade das formas simbólicas, parece que ao final nós somos deixados com o dilema filosófico fundamental apresentado Heidegger”.

⁷ A recensão de Heidegger da *FFS II foi feita em 1928* para a 21ª edição da publicação berlinense “*Deutsche Literaturzeitung*” de 1928; “*Besprechung Von Ernst Cassirer “Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken”*”, doravante designada em nosso texto como *Besprechung*.

gger corretamente identificou estes pontos fracos em sua famosa contro-
vêrsia com Cassirer em Davos” (HABERMAS, 2001, p. 22). Neste debate
Heidegger argumenta:

poderíamos dizer que o terminus ad quem de Cassirer é a totali-
dade de uma filosofia da cultura, no sentido do esclarecimento da
totalidade das formas da consciência formativa [*Formen des ges-
taltenden Bewußtseins*]. O terminus a quo cassireriano é o mais pro-
blemático (...). Cassirer preocupa-se antes de tudo, em enfatizar as
distintas formas de enformação [*Formen der Gestaltung*], no intuito
de expressar posteriormente, em vista destas formas, determinada
dimensão destas próprias forças enformadoras [*gestaltenden Kräf-
te*] (HEIDEGGER, 1965, p. 288-9).

Nestes autores o conceito de tempo é redefine todo o âmbito de
aplicação da noção de validade e realidade *objetiva* alargando e, de cer-
to modo, sobrepujando (*Verwinden*) seu escopo e horizonte de aplicação.
Para ambos os filósofos a *subjetividade* não mais poderá ser concebida
como ponto de apoio transcendental para o problema da objetividade tal
qual a proposta original de Kant.

Ambos pensadores sustentam, por diferentes vias de acesso, que o
problema da *representação* contido nas três grandes questões kantianas:
“*o que posso saber*” nos leva diretamente à grande questão kantiana, so-
bre “*o que é o homem?*”⁸ em sua essência mais originária. Isto nos forne-
ce suporte para sustentar uma possibilidade de leitura original de certas
obras teóricas de Heidegger a partir do aporte inicial que foi oferecido
pelo neokantismo em sua reflexão, na tentativa de resolução da tensão
existente na dicotomia entre *objetividade x subjetividade*, o que permiti-
u posteriormente uma formulação do problema da *validade e realidade
objetiva* sob um enfoque inovador. Uma vez que Heidegger proponha a
substituição de um ponto de vista transcendental por uma analítica exis-
tencial do *Dasein*, a qual, supera em larga medida as três questões básicas
de Kant, concentrando-se no que é mais essencial da reflexão crítica:

⁸ As três grandes questões kantianas: “*Que podemos saber? Que devemos fazer? O que nos é per-
mitido esperar?*” se conectam a uma quarta proposição: “*O que é o Homem?*”. As três primeiras
questões se encontram na *CRP* (A805, B833), a quarta questão aparece no capítulo III da *Lógica*
(cf. AK25, onde diz Kant que “*as três primeiras questões remetem a última*” vide KANT, 2003, p.
52-53). Esta última questão se encontra ainda em uma carta de Kant a C. F. Stäudlin de 1793, na
qual Kant afirma que as quatro perguntas constituem o cerne de todo o seu trabalho filosófico.

Surge aqui uma quarta pergunta acerca do homem. Que não permanece agregada exteriormente as outras três, nem como supérflua, pois se considerarmos a psicologia *rationalis* como disciplina da *metaphysica specialis*, não se trata já do homem? (...) Com isto Kant expressou inequivocadamente o verdadeiro resultado de sua fundamentação da metafísica (HEIDEGGER, 1964, p. 173).

Cassirer, ao se empenhar na busca por uma resposta para esta mesma grande questão, se encaminhou metodologicamente para uma *filosofia da cultura*, ou seja, uma “*antropologia filosófica*” balizada pela reflexão sobre o “*Universo Simbólico*”:

o homem não pode fugir à própria consecução. Não pode deixar de adotar as condições da própria vida. Já não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo. São os vários fios que tecem a rede simbólica, e a teia emaranhada da experiência humana (CASSIRER, 1977, p. 49-50).

Um ponto importante a ser ressaltado é que tanto Heidegger quanto os neokantianos ressaltam peremptoriamente a importância de trazer a analítica transcendental para primeiro plano da Crítica da Razão, para adentrar assim, o método transcendental em sua totalidade. Embora isto seja feito por diferentes vias, supomos que este debate teórico possa, a partir destas indicações anteriores, deixar de ser caracterizado pela presumível “*incomensurabilidade*” ocasionada por suas perspectivas opostas quanto à possível interpretação da questão metodológica da obra kantiana.

Pois se é a partir da CRP que se esboçam algumas importantes diretrizes destas filosofias existem então conexões (e talvez até um insuspeito “núcleo comum”) entre os modos de investigação empregados por cada autor, cujas formulações teóricas orbitam (em linhas gerais), de acordo com nossa hipótese, no entorno de uma questão fundamental para toda tradição filosófica, aquela concernente a já mencionada quarta grande questão kantiana: “*Que é o Homem?*”⁹. Conseqüentemente, supomos que

⁹ Dirá Heidegger já na introdução de KPM (p. 13 nossa tradução, grifo nosso): “A ideia de uma ontologia fundamental explicitamente significa: *apresentar a analítica ontológica do Dasein*, tal qual ela foi caracterizada, como uma exigência necessária, deixando claro por via de qual intuito e de que modo, com que delimitação e sob quais pressuposições *ela expõe a questão concreta*: o que é o homem? *Entretanto, na medida em que uma idéia se manifesta inicialmente por meio de sua força iluminadora, a ideia da ontologia fundamental deve se confirmar e apresentar a si mesma em uma interpretação da CRP como uma fundamentação da metafísica.*”

seria a partir da *questão da objetividade* que a abordagem deste fundamental questionamento sobre o ente humano melhor se articula. Cassirer analisa as diversas propostas de leitura que se formaram ao longo da história da filosofia para abordar a questão sobre a “essência” do homem, optando por uma vertente de investigação que se estrutura a partir de sua inovadora “*antropologia filosófica*”, a qual ele expõe como a proposta de uma *filosofia das formas simbólicas*¹⁰.

Heidegger, por outro lado, vê este posicionamento de leitura baseado em uma antropologia filosófica como um retrocesso, pois nesta via existe uma impossibilidade de se chegar ao fundamento da questão. Sobre tal forma de abordagem, ele diz que “*seria prematuro considerar - somente porque Kant reduz as três questões da autêntica metafísica na quarta que interroga o que é o homem – esta pergunta como antropológica, transferindo a fundamentação da metafísica a uma antropologia filosófica. A antropologia não fundamenta a metafísica, em vista disso, apenas porque ela é antropologia*” (HEIDEGGER, 1965, p. 193, nossa tradução). Ou seja, Heidegger nega à antropologia filosófica uma tarefa de definição da essência do homem, pois esta ciência do homem é apenas uma *ontologia regional* sendo que apenas uma *ontologia fundamental* poderia colocar em movimento a tarefa de investigar de tal questão¹¹, pois para ele a es-

¹⁰ Depois deste breve exame dos diversos métodos empregados na resposta à pergunta: Que é o homem? Chegamos à nossa questão central. Serão estes métodos suficientes e exaustivos? Ou existirá ainda outro enfoque da antropologia filosófica? Existirá outro caminho aberto além da introspecção psicológica, da observação e da experiência biológica e da investigação histórica? Procurei descobrir um enfoque alternativo dessa natureza em minha Filosofia das Formas Simbólicas. (...) A filosofia das formas simbólicas parte do pressuposto de que, se existe alguma definição da natureza ou “essência” do homem só pode ser compreendida como funcional, não como substancial. Não podemos definir o homem por nenhum princípio inerente que constitui sua essência metafísica – nem defini-lo por nenhuma faculdade ou princípios inatos, passíveis de serem verificáveis pela observação empírica. A característica notável do homem, a marca que o distingue, não é sua natureza metafísica ou física – mas seu trabalho. É este trabalho, o sistema das atividades humanas, que define e determina o círculo da “humanidade”. A linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência, a história, são os constituintes, os vários setores deste círculo. (CASSIRER, 1977, p. 116).

¹¹ No homem reside a possibilidade de interpretação “*hermenêutica*”, de si mesmo enquanto ente finito a partir da colocação da questão que indaga pelo sentido do Ser, pois: “O ser como tema fundamental da filosofia não é gênero de um ente e no entanto ele concerne a todo ente” (HEIDEGGER, ST, p. 129). Assim nos esclarece Aubenque sobre este ponto: “O primeiro Heidegger, aquele de ST, utiliza ali uma função existencial. A compreensão de ser é uma particularidade, um privilégio, mas pode ser também um fardo, que é próprio de um certo ente, que

sência do homem (ou melhor, do *Dasein* humano) reside em sua *existência* (cf. ST, p. 139, no original p. 42: “*Das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz*”).

Para Heidegger, o problema central colocado por esta questão só pode ser investigado a partir de uma fundamentação da metafísica, tendo em vista a *finitude* que se atrela inexoravelmente a tal existência posto que para ele “*Mais originário que o homem é a finitude do Dasein nele*” (cf. HEIDEGGER, 1965, p. 207, “*Ursprunglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Dasein in ihm*”). Nas suas palavras:

Disto resulta que: a razão humana não é somente finita porque ela coloca as três questões citadas acima, mas pelo contrário: ela coloca estas questões porque é ela finita, de tal modo que, em seu ser racional esta finitude esta em questão. Porque estas três questões perguntam sobre este único [problema], a finitude, estas últimas perguntas “se deixam referir” a uma quarta: Que é o homem? Mas, estas três perguntas, não só se deixam referir à quarta, senão que não são outra coisa que esta mesma pergunta, isto é, devem ser referidas a esta pergunta de acordo com sua própria essência. Mas esta referência só é necessariamente essencial quando esta quarta pergunta renuncia a universalidade e indeterminação que tem a primeira vista, para adquirir essa univocidade em virtude da qual nela se pergunta pela finitude do homem (HEIDEGGER, 1964, p. 196, nossa tradução).

Assim, a partir destas linhas gerais, nosso atual projeto de pesquisa visa averiguar as consequências teóricas destas posições, verificando como as filosofias destes autores estariam hipoteticamente conectadas à questão da objetividade, analisando como suas originais concepções da temporalidade se conectam com diferentes modos de interpretação da *validade* e a *realidade* objetiva do conhecimento humano finito no processo de formação da representação. Portanto, dadas às evidências iniciais,

não é um ente entre outros, mas aquele pelo qual ele é, dentro de seu ser, questão deste ser que ele é, portanto, do ser em geral. O homem não é somente o animal que possui a fala; ele é também, desse modo, o animal hermenêutico, isto quer dizer que, através dele a desordem e a confusão dos fenômenos externos (os objetos da experiência e também os internos, os estados da consciência) experimentam seu reconhecer ou seu oferecer sentido. O círculo objetivo que nós encontramos por sob nós – como falar do ser sem possuir uma pré compreensão de ser?” (AUBENQUE, 2004, p. 24, em “*Heidegger l’énigme de l’être*” org. J. F. Mattéi, nossa tradução.)

notamos que tanto Cassirer quanto Heidegger, tem por objetivo comum reavaliar a concepção corrente de “ser humano” compreendido em sua essência como *Zôon Lógon Échon...* Ou seja, Animal Rationale. Para tanto, ambos apropriam-se da filosofia kantiana para reelaborar o conceito transcendental de tempo, dando novos contornos teóricos ao problema da objetividade, segundo inovadoras posições filosóficas. A partir de esta perspectiva situamos um possível paralelismo entre as posições defendidas pelos autores, mesmo que tal analogia seja demonstrada por meio da rivalidade teórica que aguça ambas as posições em uma dinâmica competitiva, oposição que resulta por fim em uma amalgama positiva de posições que se influenciaram mutuamente, assim como a superposição de duas trilhas melódicas enriquece uma mesma melodia a partir da interdependente função de *contraponto*.

Portanto, partimos do pressuposto teórico de que existe um “solo comum” entre Heidegger e Cassirer que permita situar tal interpretação como um motivo constante de disputa intelectual. Não obstante, seguindo diversas evidências disponíveis em publicações recentes¹², investigaremos se tal “solo comum” se constitui a partir da própria partilha de caminhos entre suas filosofias, se delineando mais nitidamente na respectiva disputa encetada de modo *sui generis* por ambas às partes¹³.

O próprio Cassirer, em sua *Bemerkungen*, indica que a possibilidade de uma análise filosófica frutífera da tese exposta na obra *Kant und das Problem der Metaphysic*, a qual reside no posicionamento que o crítico – ele próprio no caso – deveria adotar ao se colocar no mesmo chão/terreno (*Boden*) que Heidegger. Evitando assim entrar em polêmicas pessoais, como exemplo destas, ele menciona que era preciso se afastar do dogma-

¹² No recentemente publicado volume 17 das obras e manuscritos inéditos de Cassirer (“*Nachgelassene Manuscript und Text*”), a qual colige suas anotações pessoais realizadas durante a disputa de Davos e posteriormente para a realização da sua *Bemerkungen* sobre a obra KPM, o autor acena, em diversas passagens, possíveis acordos entre seu pensamento e a filosofia heideggeriana.

¹³ Irene Borges Duarte afirma que, se existe uma conexão interna entre tais autores, esta se situa no espectro do método crítico transcendental kantiano, tal afirmação endossa nossa hipótese, porém, diferentemente da autora, que apenas menciona este estreitamente de laços, sem se aprofundar em suas consequências, pretendemos demonstrar e delimitar exatamente quais seriam os possíveis pontos de partilha: “Penso que aquilo que, ao fim e ao cabo, constitui o solo comum e possível ponto de encontro de ambos pensadores é o seu conhecimento de Kant e sua paixão por Kant. (...) E é por isso que Kant é, ao mesmo tempo, o laço de união e o pomo da discórdia não só entre os presentes em Davos, mas entre eles e nós” (DUARTE, 2006, p. 562).

tismo teórico, e estar aberto ao convite heideggeriano de “reaprender” Kant, desde o princípio (“Und wenn Heidegger uns zumetet, in bezug auf Kant wieder einmal von Grund aus umzulernen”, p. 5). Cassirer mostra-se apto a aceitar tal desafio hermenêutico, e deste modo deixar de lado todo esterilizante “jogo de pontos vista opostos” em nome de uma discussão aberta que almeje alcançar o espírito kantiano do “método de participação nos assuntos universais da razão humana” (KANT apud CASSIRER, *Bemerkungen*, p. 5).

Nota-se nessa atitude a existência de uma boa predisposição teórica em relação a seu “oponente”, pois se abandona de saída todo possível fundamentalismo teórico (que se poderia pressupor a partir de sua posição neokantiana), por meio da capacidade de se colocar no lugar de seu interlocutor para melhor compreendê-lo no próprio domínio exigido pela alteridade de seu repertório conceitual. De acordo com o que está sendo exposto, existe uma partilha de caminhos em suas posições, dentro da qual se evidencia um projetar-se no terreno teórico oposto, mesmo que para criticá-lo e implodi-lo a partir de seus próprios argumentos. Convém aqui retornar à passagem de Heidegger, com a qual se encerra o Debate de Davos:

Os senhores não devem se ocupar com Cassirer e Heidegger, mas devem chegar ao ponto de pressentir que nós estamos a caminho de tomar seriamente mais uma vez a questão central da metafísica. Gostaria de indicar aos senhores o fato de que aquilo que os senhores estão vendo aqui em pequena medida, a diferença dos filósofos na unidade da problemática, pode se expressar de maneira totalmente diversa em um âmbito maior. O essencial na confrontação com a história da filosofia é precisamente o fato de ser o passo inicial para o interior da história da filosofia, se libertar da diferença entre as posições e pontos de vista: ver como é justamente a distinção de pontos de vista que se mostra como a raiz do trabalho filosófico. (HEIDEGGER, 1965, p. 296, nossa tradução)

REFERÊNCIAS

AUBENQUE, P. (ed.) *E. Cassirer, M. Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie*. Paris: Beauchesne, 1972.

BAYAER, T. *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms*. Londres: Yale University Press, 2001.

BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger*, ed. De Minuit, Paris 1973.

BLATTNER, W. *Heidegger's Temporal Idealism*. Ed. Cambridge University Press, Nova York, 1999.

BORNHEIM, G. *Metafísica e Finitude* Ed. Perspectiva, São Paulo, 2001.

CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslau Rocés Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1993.

_____. *Symbol, Myth, and Culture. Essays and lectures (1935-45)*, org. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press.

_____. *Antropologia Filosófica. Um ensaio sobre o homem*, trad. Vicente Felix de Queiroz, ed. Mestre Jou, São Paulo, 1977

_____. *Davoser Vorträge*. Em *Nachgelassene Manuskript und Texte* vol. 17, Ed. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2014.

_____. *Kant und das Problem der Metaphysik. Bermerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation*, Kant-Studien, 36, 1931.

_____. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas. Vol. I el renacer del problema del conocimiento el descubrimiento del concepto de naturaleza los fundamentos del idealismo*. Trad. Wenceslao Rocés Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986(a)

_____. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas. Vol. II desarrollo y culminación Del racionalismo el problema Del conocimiento em el sistema Del empirismo de Newton a Kant – la filosofía crítica*. Trad. Wenceslao Rocés, ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986(b).

_____. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas. Vol. III Los sistemas postkantianos*. Trad. Wenceslao Rocés, ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986(c).

_____. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas. Vol. IV De La muerte de Hegel a nuestros días [1832-1932]* trad. Wenceslao Rocés, ed. Fondo de Cultura Económica, Mexico 1986(d).

_____. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. Carlos Gerhard, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

_____. *Substance and Function, [and] Einstein's Theory of Relativity*, trad. William Curtis Swabey e Marie Collins Swabey, ed. The Open Court Publishing Company, Chicago, 1923.

_____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. I – A linguagem*. Tradução: Marion Fleischer. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2001.

_____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. II – O Pensamento Mítico*. Tradução: Flávia Cavalcanti, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2004

_____. *A Filosofia das formas simbólicas vol. III - Fenomenologia do conhecimento*, trad. Eurides Avance de Souza, ed. Martins Fontes, São Paulo, 2011.

_____. *The Philosophy of Symbolic Forms vol.IV The metaphysics os Symbolic Forms*, trad. John Michael Krois, ed. Yale University Press, Pennsylvania, 1996.

_____. *O Mito do Estado*, trad. Álvaro Cabral, Ed. Códex, São Paulo 2003.

_____. *Las ciencias de la cultura*, trad. Wenceslau Rocés, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

_____. *Linguagem e mito*, trad. J. Guinsburg e Mirian Schnaiderman, Ed. Perspectiva S.A., São Paulo, 2006.

_____. *Gesammelte Werk. Hamburger Ausgabe Vol. 18*, ed. Félix Meiner Verlag, 2004.

COHEN, H. *Commentaire de La "Critique de La Raison Pure"* trad. Éric Dufour, ed. Du Cerf, Paris 2007.

_____. *La Théorie Kantienne de l'expérience*, trad. Éric Dufour e Julien Servois, ed. Du Cerf, Paris 2001.

DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Instituto Piaget, Lisboa 1990.

DUPOND, P. *Raison et Temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*. Ed. Ousia, Bruxelas 1996.

DUFOUR, E. *Hermman Cohen: Introducion au néokantisme de Marbourg*, Ed. Pres-
ses Universitaires, Paris 2001.

_____. *Les Néokantien. Valeur e Vérité*. Ed. VRIM, Paris 2003.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, trad. Marco Antônio
Casanova, Ed. Forense universitária, Rio de Janeiro 2000.

_____. *Oposicionalidade: O elemento Hermenêutico e a Filosofia* trad. Marco An-
tônio Casanova, Ed. Vozes, Petrópolis, 2006.

FRIEDMAN, M. *A Parting of the Ways- Carnap, Cassirer, and Heidegger* – Ed. Open
Court, Illinois 2005

GORDON, P. E. *Continental Divide – Heidegger, Cassirer, Davos*, ed. Harvard Uni-
versity Press, Londres, 2010

GUIGNON, C. B (org.) *The Cambrige companion to Heidegger*, ed. Cambridge Uni-
versity Press, 1993.

HAMBURG, C. H. *Symbol and Reality: Studies in the philosophy of Ernst Cassirer*,
Ed. Martinus Nijhoff, 1956.

HEIDEGGER, M. *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner,
Ed. Vozes, Petrópolis, 2012.

_____. *Ser e tempo*. Tradução Fausto Castilho Ed. Vozes & Ed. Unicamp, 2012

_____. *A essência da liberdade humana* Tradução: Marco Antonio Casanova, Ed.
Viaveritas, RJ, 2012.

_____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt,
1964 .

_____. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad. Alphonse de Waelhens. Paris:
Gallimard, 2005.

_____. *Phenomenological interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Trad.
Parvis Emad e Kenneth Maly, ed. Indiana University Press, Indiana, 1997.

_____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Ed. Alianza Editorial, Madri, 2006.

_____. *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Trad: Carlos Morujão. Ed. 70 Lisboa, 2003.

_____. *Os conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo. Finitude. Solidão*. Tradução: Marco Antonio Casanova, Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2006

_____. *Introdução à Filosofia* Tradução: Marco Antonio Casanova, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2008

_____. *Os problemas fundamentais da Fenomenologia*, tradução: Marco Antonio Casanova, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2012.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Ernildo Stein. Ed. Nova Cultural, São Paulo, 2005

_____. *Ensaio e Conferências*, Tradução: Emmanuel Carneiro Leão Editora Vozes, Rio de Janeiro 2002.

_____. *Logic, the question of truth*, trad. Thoman Sheehan, Ed. Indiana university Press, 2010.

_____. *The principle of reason* , trad. Reginald Lilly, Ed. Indiana university Press, Indianapolis, 1996.

_____. *The metaphysical Foundations of Logic*, trad. Michael Heim, Ed. Indiana university Press, Indianapolis, 1992.

HUSSERL, E. *Notes sur Heidegger* , Ed. Minuit, Paris, 1993

KROIS, M. *Symbolic Forms and Cultural Studies* Ed. Yale University Press, Londres, 2004

_____. *Cassirer: Symbolic Forms and History* Ed. Yale University Press Londres, 1987.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuel Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LAUNAY, M. (org.) *Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Lask, Cohn: Neokantismes Et Theorie de La Connaissance*, ed. VRIM, Paris, 2000.

LOFTS, S.G. *A "Repetition" of modernity*, ed. State University of New York, Albany, 2000.

LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge*, Ed. Princeton University press, Princeton, 1998.

MACAN, C. (org) *Martin Heidegger Critical Assessments vol.2* ed. Routledge, Nova York 1992.

MARTIN, G. *Kant. Ontología y Epistemología* Ed. López, Buenos Aires, 1971.

NUNES, B. *A filosofia contemporânea*, ed. Buriti, São Paulo, 1967.

_____. *Heidegger & Ser e Tempo*. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2002.

_____. *Hermenêutica e poesia*. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2011.

ORTH, W. E. *Martin Heidegger und der Neokantismus* org. Claudius Strube, Ed. Königshausen & Neumann, 1992.

PORTA, M. *A filosofia a partir de seus problemas*. Ed. Loyola, São Paulo, 2002.

_____. *Estudos Neokantianos*, Ed. Loyola, São Paulo, 2011.

PHILONENKO, A. *L'École de Marbourg*, Ed. J. VRIN, Paris, 1989.

CHATELLET, F. *História da filosofia, ideias e doutrinas*. Trad. Bernhardt, J. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. Vol. 6: A filosofia do mundo científico e industrial.

REIS, R. R. *Aspectos da Modalidade*. Ed. Via Verita, Rio de Janeiro, 2014.

RICHARDSON, W. *Trough Phenomenology to Thought*. Ed. Fordhan University Press, Nova York, 2003.

RUDOLPH, E. *E. Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historicismus*, Ed. Mohr Siebeck, 2003.

ROCKMORE, T. (org) *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism* ed. Humanity Books, NY, 2005.

RÉGNIER, P. M. (org.) *L'Heritage de Kant* ed. Beauchesne Paris, 1982.

SCHILPP, P.A. (org.) *The Philosophy of Cassirer* ed. Open Court Pub, Illinois 1973.

STEIN, E.A *questão do método na filosofia* Ed. Duas cidades, São Paulo, 1973

_____. *Seminário Sobre a Verdade* Ed Vozes, Petrópolis, 1993

_____. *Compreensão e Finitude*”. Ed. Unijui, Ijuí, 2001

_____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Ed. Vozes, Petrópolis, 2005.

_____. *Pensar e errar, um ajuste com Heidegger* Ed. Unijui, Ijuí, 2011.

_____. *Compreensão e Finitude* Ed. Unijui, Ijuí, 2001.

STRUBE, C. (org.) *Heidegger und der Neukantianismus*. Ed. Königshausen, 2009

VUILLEMIN, J. *L'héritage Kantien et La Révolution Copernicienne* , Ed. Presses Universitaires, Paris, 1954

ARTIGOS:

AUBENQUE, P. *The 1929 debate between Cassirer and Heidegger*. Pp.208-222, em *Martin Heidegger Critical Assessments* org. Christopher Macann, ed. Routleg, Londres 1992.

BARRENECHEA, J. M. A. *Kant em La interpretación de M. Heidegger*, em *Anales Del Seminario de Metafísica*, XII, Madrid, 1977, pp.37-57.

BARRETO, S. *Esquematismo, Horizonte e Transcendência: Kant e Heidegger* – revista *Problema* vol. 2 n° 2, 2011, pp. 75-98

_____. *Ontologia e Crítica da metafísica: Kant e Heidegger* - Revista Estudos Filosóficos n° 8/2012 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967 <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG pp. 18-32

BERCIANO, M. *Finitud y Tiempo em Kant y em Heidegger* Revista Portuguesa de Filosofia, T. 61, fasc.3/4, Herança de Kant: II – Efeitos & Transformações (Jul. –Dez, 2005), pp.819-839.

BUENO, V.C.A. *Três formulações Heideggerianas sobre a Crítica da Razão Pura* in Cadernos do depto de filosofia PUCRIO n.1 1988, p.81-92

CARVAJAL, J. *Finitud Radical y moralidade a luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el Kantismo*, em Fragmentos de Filosofia, n.5, 2007, pp. 239-262.

DAHLSTROM, D. *Heidegger's Kantian Turn: Notes to his cometary on "Kritik der Reinen Vernunft"* The review of methaphisics, pp.329-361, Vol. 45, n.2 dez. 1991.

DUARTE, A. *Heidegger e o Outro: a questão da alteridade em Ser e Tempo*. Natureza Humana (4)1, pp.157-185, 2002

_____. *Por uma ética da precariedade o traço ético de Ser e Tempo*. Natureza Humana, v. 2, pp. 70-101, 2000.

DUFOUR, E. *Le statut Du singulier: Kant et Le néokantisme de l'École de Marbourg* Kant-Studien 93, 2002.

Remarque sur La note du §26 de l'Analytique transcendentale. Les interprétations de Cohen et Heidegger. Kant-Studien 94, 2003, p. 69-79.

DUARTE, I.B. *A imaginação na Montanha Mágica. Kant em Davos, 1929* p.557-568. em: "Kant: Posteridade e Actualidade", org. SANTOS, L. R., ed. CFUL, Lisboa, 2006

_____. *Recepción o interceptación? Reflejos de La mirada heideggeriana hacia Kant*, em Anales Del seminário de Historia de La Filosofia, 12, p.213-232, UCM, Madrid, 1995.

_____. *O monismo da imaginação. Sobre as Bemerkungen de Cassirer ao Kantbuch de Heidegger*. Em Figuras da Racionalidade: Neokantismo e Fenomenologia, CFUL, 2011, Lisboa, pp. 85-102.

FIGUEIREDO, V. *Ernst Cassirer e a Analítica do Homem*, p.349-369 em "Kant e o Kantismo: heranças interpretativas" org. Clélia Martin e Ubirajara Marques, Ed. Brasiliense, Marília, 2009.

FERON, O. *De Marburg a Davos, ou o Colóquio da Última Ceia*, em: "Kant: Posteridade e Actualidade" pp.546-568, org. SANTOS, L. R., ed. CFUL, Lisboa, 2006

GADAMER, H. *Kant und die philosophische Hermeneutik* Kant-Studien n. 66, 1975 p. 395-403.

GORDON, P. *Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger*.ed. New German Critique, pp. 127-168, n. 94, 2005.

HAN-PILE, B. *Early Heideggers Appropriation of Kant* em Cambridge Companion to Heidegger, (org.) Charles B. Guignon, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

HENRICH, D. *On the unity of subjectivity*, pp.1-54 em *The unity of Reason*, ed. Harvard university Press, Inglaterra, 1994.

KROIS, J. M., Hamlin C. (org.) *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer Theory of Culture*, ed. Yale University Press, 2004.

KROIS, J. M. *Cassirer's unpublished Critique of Heidegger*, em *Philosophy and Rhetoric* nº16, pp.147-166.

_____. *Neo-Kantianism and Metaphysics*, pp. 473-453 em *Revue de Méthaphysique et morale*, 97e n. 4, 1992.

LYNCH, D. A. *E. Cassirer and M. Heidegger: The Davos Debate*, Kant-Studien n.81 caderno 3, 1990, pp.360-70

LOPARIC, Z. *A metafísica e o processo de objetivação* em "Natureza Humana" 10(2) jul.-dez, 2008, pp. 9-44.

MOCKEL, C. *Arte e Linguagem como duas formas simbólicas nas obras póstumas de Cassirer*, em *Revista Filosófica de Coimbra*, n.40, pp.325-336, 2011.

_____. *Symbol und Symbolisches im Denken Ernst Cassirer*, em *L'Interrogazione del Simbolo*, pp. 53-77, org. M. A. Bartolomei, Ed. Mimesis, Milão, 2014

NATORP, P. *Kant und die Marburger Schule* Kant-Studien, 17 ,1912, p.193

NADEAU, P. *Cassirer et Heidegger: Historie d'un affrontement* , Dialogue 12 (04), 1973 pp. 660-669.

PALMER, R. *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit and Kant und das Problem der Methaphysic*. Husserl Studies 11, 1-2 ,1994, p. 3- 63

_____. *Phenomenology*, Edmund Husserl's Article for the Encyclopaedia Britannica. Journal of the British Society for Phenomenology 2 ,1971, p. 77-90

PHILONENKO, A. *Cassirer Interprète de Kant. Em De Marbour à New York. L'itinéraire philosophique*. Ed. Du Cerf, Paris, 1990.

PICHÉ, C. *Heidegger et Cohen, Lecteurs de Kant*, em *Heidegger, German Idealism & Neo-kantianism* org. Tom Rockmore, ed. Humanity Books, 1996

REIS, R. R. *Heidegger: Origem e finitude do Tempo* Revista Dois Pontos, vol 1 n. 1, 2004 p.99-127.

ROCKMORE, T. *Le Kant de Heidegger em L'héritage de Kant*, ed. Beachensne, Paris, pp. 239-253, 1982.

RUIZ, P. E. G. *Ontologia fundamental o teoria del conocimiento?* em “*Signos filosóficos*”, n. 7, 2002, pp. 124-150.

SALLIS, J. *Imagination and the meaning of Being* em “*Heidegger et l'idée de la phenomenology*”, ed. Kluwer Akademic Publishers, 1988, pp.127-143

SILVA, H. L. *A imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos*, em *Arte e Filosofia*, n.1, pp.45-55, jul. 2006.

SCHALOW, F. *Thinking at Cross Purposes with Kant: Reason, Finitude and Truth in the Cassirer-Heidegger Debate* Kant-Studien n.87 caderno 2, 1996, pp.198-217

SCHRAG, K. O. *Heidegger and Cassirer on Kant*. Kant-Studien n.58 (1-4), pp. 87-100, jan. 1967.

VALENTIN, M. A. *Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia Transcendental como ontologia*, em *O que nos faz pensar* v.25, agosto de 2009 p.214-238

VALENTIN, M.A. *O ser-aí mítico. Tradução da resenha crítica de Martin Heidegger sobre a Filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer*, em *Revista Sopro* n.76, pp.2-14, set. 2012.

VERENE, D. F. *Kant, Hegel and Cassirer: The origins of the Philosophy of Symbolic Forms* pp. 36-41, em *Journal of the History of Ideas*, 30:1 (jan-mar 1969).

Da meditação como metanoia no pensamento de Martin Heidegger

Felipe Ramos Gall
(PUC-Rio)

Não me é estranho esse andarilho: por aqui passou há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; *mas está mudado*. (...) Sim, reconheço Zaratustra. Puro é seu olhar, e sua boca não esconde nenhum nojo. (...) Mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra, um despertado é Zaratustra: que queres agora entre os que dormem?¹

Há uma antiga anedota que narra o escárnio de uma escrava trácia ao ver que Tales de Mileto, desejoso de conhecer os mistérios celestes, acaba caindo em um buraco, pois ele, ao ficar olhando apenas para o alto, havia se esquecido de olhar para o que se encontrava a seus próprios pés². O fato do riso provir de uma escrava trácia não é de modo algum casual, pois concede à anedota uma força incrível: trata-se de uma mulher que é escrava e estrangeira, ou seja, alguém triplamente excluído da vida política grega, e que ainda assim tirava sarro daquele que é tido como o primeiro filósofo, além de ter sido um dos chamados Sete Sábios³. A vida filosófica foi sempre ridícula ao senso comum, vista até como certo tipo de loucura.

Mas a recíproca também é verdadeira. Para o senso comum, os filósofos desde sempre veem com desdém a cotidianidade, o rotineiro, habitual, comum, o que é “do povo”. Preferem cair no buraco a baixar o olhar para a terra e os que nela rastejam. Quase todos os grandes pensadores viveram em isolamento, sem grande destreza para a vida social, olhando com altivez – muitas vezes, até com certo nojo – para os que a ela se dedicam, para as platitudes corriqueiras, a monotonia do banal e de quem nele está imerso. Pode-se objetar que Sócrates, o grande Sócrates, não foi

¹ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, I, “Prólogo de Zaratustra”, 2, p. 12. Grifo nosso.

² Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 174a, bem como DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, §34, p. 21.

³ Cf. REALE, *Sofistas, Sócrates e socráticos menores*, p. 16 ss.

assim: ele filosofava em público, na ágora, nos mercados, na praça. Mas mesmo ele parece não ter escapado dessa dicotomia. Cálicles, no *Górgias*, assevera:

A filosofia, Sócrates, é de fato muito atraente para quem a estuda com moderação na mocidade, porém acaba por arruinar quem a ela se dedica mais tempo do que fora razoável. (...) De fato, não somente desconhecerá as leis da cidade, como a linguagem que será preciso usar no trato público ou particular, bem como carecerá de experiência com relação (...) às paixões e ao caráter geral dos homens. Logo que procuram ocupar-se com seus próprios negócios ou com a política, tornam-se ridículos, como ridículos, a meu ver, também se tornam os políticos que se dispõem a tomar parte em vossas reuniões e vossas disputas⁴.

A crítica ferina de Cálicles, que diz que Sócrates deveria se envergonhar de ter continuado filosofando mesmo depois de velho, inclui Sócrates nessa oposição também. Ele era ridículo aos olhos do senso comum, ao mesmo tempo em que achava que este é que estava equivocado, pois ele, Sócrates, defendia o correto, já que ele era o porta-voz da filosofia. Mas as palavras da filosofia causam horror e estranheza, a ponto de Cálicles dizer a Sócrates: “se é sério e for verdade tudo o que disseste, então a vida dos homens está completamente revirada, e nós agimos, ao que parece, exatamente ao contrário de como fora preciso proceder”⁵, o que coincide com o dito de Hegel, segundo o qual “a filosofia é o mundo às avessas”⁶. Sua condenação à morte pelos atenienses teria sido a grande metáfora do senso comum reconhecendo o perigo que era a filosofia e a necessidade de eliminá-la, e a filosofia reagiu a isso eliminando de seu escopo o senso comum tal como ele se apresenta e passando a buscar critérios de como ele deveria ser, o que, invariavelmente, significava que ele, para ter algum valor, deveria estar sob a égide da filosofia. Se compreendermos “senso comum” aqui em sentido amplo, ou seja, envolvendo tudo aquilo de social e político, tudo que é da ordem da ação, da *πράξις* (*práxis*), terá ficado

⁴ PLATÃO, *Górgias*, 484c-e.

⁵ PLATÃO, *Górgias*, 481c.

⁶ Diz Hegel: “A filosofia, segundo a sua própria natureza, é algo de esotérico (...); para o senso comum, o mundo da filosofia é um mundo às avessas”. *apud* BORNHEIM, *Introdução ao filosofar*, p. 62.

claro o diagnóstico que Hannah Arendt faz de que a morte de Sócrates teria sido o fator determinante para a desvalorização da *vita activa* (da política, por conseguinte, na concepção arendtiana) e a supervalorização da *vita contemplativa*⁷.

Para muitos leitores de Heidegger, essa crítica seria extensiva a ele. Heidegger, apesar de notoriamente ter como ponto de partida de sua analítica existencial, desenvolvida em *Ser e tempo*, a cotidianidade mediana, teria enfatizado apenas o “ontológico”, dando pouca atenção ao “ôntico”. É dizer: ele trataria do ôntico apenas por este ser a condição necessária para o aparecimento do ontológico. A notória dificuldade de seus textos, que de antemão afasta um público sem muita familiaridade com seu pensamento, já parece indicar que Heidegger fala para poucos, que está “afastado da vida comum”. Ademais, mesmo apesar de suas veementes ressalvas⁸, é difícil para seu leitor, por exemplo, não entender o fenômeno da decadência (*Geworfenheit*) e suas estruturas como algo pejorativo, sem contar o tema da autenticidade do *Dasein*, que parece, à primeira vista, propor uma hierarquização dos indivíduos. Isso, somado a afirmações estridentes – segundo o próprio Heidegger⁹ – tais como “a ciência não pensa”¹⁰, gera uma impressão de que Heidegger seria, na melhor das hipóteses, uma espécie de alienado, que defende cegamente o valor absoluto da filosofia e “perdeu o trem da história” ao deixar de reconhecer o valor do progresso científico; na pior, um reacionário, tradicionalista, purista, alguém contra a ciência, contra o progresso da humanidade, ou algo do tipo. A agressão que nossos ouvidos sofrem ao ouvir isso é a de imediatamente considerarmos que Heidegger está chamando os cientistas de imbecis, mentecaptos. Nada mais distante da realidade.

Ora, “a ciência não pensa”, diz Heidegger, mas ele logo completa: “a ciência, apesar disso, sempre e ao seu próprio modo tem a ver com o pensar”¹¹. Esse “a seu próprio modo” pode ser entendido como: a ciência, enquanto ontologia regional, pensaria os entes de uma dada região tematicamente, ao passo que a filosofia pensaria o ser, sendo, pois, a ontologia propriamente dita. Lemos isso já entendendo que a filosofia, portanto, é

⁷ Cf. ARENDT, *A Condição Humana*, p. 21ss.

⁸ Cf., por exemplo, HEIDEGGER, *Ser e tempo*, vol. 1, p. 227.

⁹ Ver *infra*.

¹⁰ HEIDEGGER, *Que chamamos pensar?* I §19, p. 9.

¹¹ *Idem, ibidem*.

“superior” à ciência. Entendemos também que “pensar o ser” seria aquela atividade contemplativa caricatural, passível de deboche, tal como ocorreu com Tales. E isso se dá porque, ao lermos acima a palavra “pensar” e suas derivações, compreendemos aquilo que *comumente* se entende, a saber: representação, reflexão, introspecção. Contudo, essa nossa pré-compreensão habitual do que seja pensar apenas revela que o pensar mesmo continua impensado. Afundar nesse impensado é a tarefa do pensamento e, nesse sentido, da filosofia. É compreendendo o pensar desse modo, isto é, de pensar o impensado, afundar nos pressupostos, que faz com que a afirmação de que a ciência não pensa ganhe sentido. “A ciência não pensa” quer dizer: a ciência não é filosofia. Mas nada impede que o cientista pense, isto é, filosofe.

Heidegger chega a afirmar que devemos estar dispostos a uma transformação do pensamento (*Wandlung des Denkens*)¹², e talvez essa seja uma exigência para se poder ter ouvidos para seu pensamento. Transformação do pensamento diz, primeiramente, abrir mão de nossa compreensão ordinária do que seja pensar, ou seja, compreender que pensar não é representar, não é nada derivado do entendimento humano, nada que provenha de um “eu”, de um sujeito. A exigência de Heidegger é a de que façamos isso com vários dos termos fundamentais que lemos em seus escritos. Por isso ele buscou, em sua obra seminal *Ser e tempo*, cunhar palavras, a fim de evitar esses problemas já de imediato. Talvez o melhor exemplo seja o termo *Befindlichkeit*¹³. Literal e grosseiramente, o termo diz algo como “encontrar-se-dade”. Trata-se de um termo estranho, mas é proposital. O que aqui está em jogo é sairmos de nossa zona de conforto, do que nos é mais familiar, e, portanto, tido como dado. A linguagem já pode oferecer um primeiro passo. Caso Heidegger tivesse optado por um termo como *Stimmung*, humor, já tomaríamos como entendido o que ele queria dizer e projetaríamos essa pré-compreensão para entendermos a leitura subsequente do texto. E é justamente isso que Heidegger tentou evitar. O humor diz como *eu me*

¹² Cf. HEIDEGGER, *A essência da verdade*, §4, p. 199. In: _____. *Marcas do caminho*. Naturalmente, a citação em questão fala, quando contextualizada, da necessidade de uma transformação do pensamento para que se possa compreender a essência da verdade não na conformidade do enunciado, mas sim como liberdade. No entanto, no final do texto, p. 213, Heidegger fala que a passagem da questão da essência da verdade para a da verdade da essência dá-se por conta de uma “viravolta na história do seer”, o que está de acordo com a intenção deste trabalho.

¹³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §29.

sinto, traz consigo um caráter psicológico, egóico. A *Befindlichkeit*, por sua vez, não é nada que eu tenha; ao contrário, é ela que me tem. Com efeito, a *Befindlichkeit*, a disposição, nos toma, nos arrebatava, e isso influencia nossa lida com os entes intramundanos, i. e., o modo com o qual lidamos com as coisas em nossa cotidianidade. A disposição sintoniza-nos com as coisas. Heidegger diz: ela nos abre o mundo.

O mundo que já se abriu deixa e faz com que o ente intramundano venha ao encontro. Essa abertura prévia do mundo, que pertence ao ser-em, também se constitui de disposição. Deixar e fazer vir ao encontro é, primariamente, uma circunvisão e não simplesmente sensação ou observação. Numa ocupação dotada de circunvisão, deixar e fazer vir ao encontro tem o caráter de ser atingido, como agora se pode ver mais agudamente a partir da disposição¹⁴.

A abertura do mundo implica em uma abertura para as coisas. Aberto aqui diz: receptivo, apto a ser tocado. A disposição, ao mesmo tempo em que nos abre o mundo de determinado modo, nos desvela o fato de estarmos lançado no mundo. A expressão utilizada por Heidegger para mostrar nosso caráter de lançados no mundo é *Geworfenheit*. *Geworfen* é o participio passado do verbo *werfen*, lançar, atirar, donde *Geworfenheit* nos daria uma tosca tradução literal de “ter-sido-lançado-dade”. O que não pode passar despercebido é que o verbo *werfen* tem um parentesco com o substantivo *Wurf*, que significaria algo como jogado, deixado de lado. O importante aqui é que o termo que traduzimos por projeto é *Entwurf*, cujo prefixo *ent-* denota o caráter de remoção, privação, negação. Com efeito, o projeto é quando se nega nosso puro caráter de lançado, e possibilidades existenciais são sacrificadas em detrimento de outras. Jogados no mundo, temos todo um leque aberto de possibilidades existenciais, mas elas nada dizem por si mesmas se não assumirmos a responsabilidade de cuidarmos de nosso próprio ser, de não projetarmos nossa existência. “Enquanto ente entregue à responsabilidade de seu ser, ele também se entrega à responsabilidade de já se ter sempre encontrado – encontro que não é tanto fruto de uma procura direta mas de uma fuga”¹⁵.

¹⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §29, p. 191.

¹⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §29, p. 190.

Esse já se ter sempre encontrado (*finden*) significa que já sempre estamos dispostos de certo modo, como se viu acima. Mas o adendo de Heidegger é crucial: encontramos-nos não como se procurássemos a nós mesmos, como se buscássemos alguma espécie de autoconhecimento, alguma introspecção ou algo do tipo. Dá-se o inverso: já sempre encontramos-nos no mundo porque fugimos, fugimos de nós mesmos, fugimos da responsabilidade de assumirmos nosso projeto, fugimos da lida com nosso próprio ser. Nosso refúgio é nosso mundo circundante, a cotidianidade, o hábito, a rotina, a familiaridade. Por conseguinte, sempre que, de súbito, encontramos-nos no mundo deste ou daquele modo, comportando-nos em relação às coisas desta ou daquela maneira, estamos já fugindo de nós próprios.

Em *Ser e tempo*, a *Befindlichkeit* analisada mais pormenorizadamente é a angústia (*Angst*)¹⁶. Normalmente, quando ouvimos falar de angústia, temos em mente a ansiedade, a síndrome do pânico, o medo. Tudo isso são humores, patologias, da ordem do ôntico em geral. A angústia, sendo uma disposição e, portanto, de ordem ontológico-existencial, não deve se confundir com nada disso. Não nos angustiamos com coisa alguma, i. e., nenhum ente intramundano é capaz de nos causar angústia. A angústia se dá. Arrebata-nos sem aviso prévio. Gratuitamente, ou seja, sem por quê nem para quê. Ela se abate sobre nós repentina e gratuitamente, isto é, sem por quê nem para quê. Nenhum ente intramundano é sua causa: trata-se de um mistério. Quando, ou se, a angústia nos toma, algo sem precedentes acontece: sentimo-nos estranhos (*unheimlich*). Nosso ser-no-mundo desaba. O mundo, que era o que tínhamos de mais familiar, aconchegante, certo, seguro, revela-se em sua essência, e essa essência é *nada*. É nada, pois não é nenhum ente, nenhuma coisa. A estranheza é, justamente, esse não sentir-se em casa. É como se nosso mundo, nossa vida, até então fosse tão somente um sonho, e o arrebatamento da angústia é o despertar, a vigília. Com isso, damo-nos conta de que não somos o “mundo”, não nos identificamos com nada de intramundano, de que nosso mundo circundante (*Umwelt*) cotidiano é tão somente um refúgio.

A familiaridade com as coisas se dissolve. Passamos a ter outra relação com o mundo cotidiano para o qual fugimos, ou seja, cessamos de nos esquivar da lida com nosso próprio ser. Colocamo-nos, assim, como que no lugar de Adão, i. e., como se experimentássemos o mundo pela primei-

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §40.

ra vez. Tal como Adão, somos então incumbidos da tarefa de nomearmos todas as coisas, e esse esforço de trazer à palavra como que pela primeira vez aquilo que até então era conhecido, familiar, pode ser entendido como o poético em sentido mais elevado. Fernando Pessoa disse certa vez:

caixa de fósforos caídas na sarjeta, em dois papéis sujos que, num dia de ventania, rolarão e se perseguirão rua abaixo. É que a poesia é espanto, admiração, como de um ser tombado dos céus, a tomar plena consciência de sua queda, atônito diante das coisas. Como de alguém que conhecesse a alma das coisas e lutasse para recordar esse conhecimento, lembrando-se de que não era assim que as conhecia, não sob aquelas formas e aquelas condições, mas de nada mais se recordando¹⁷.

Esse árduo exercício de buscar o sentido das coisas é o pensamento. Pensamento do sentido, do sentido de ser: Heidegger chama a isso de meditação (*Besinnen*). O prefixo *be-*, em alemão, acarreta uma mudança de estado, uma intensificação, no sentido de tocar, aprofundar; *sinnen* quer dizer pensar, ponderar, cogitar, mas traz em si *Sinn*, sentido, sentir. *Besinnen* diz, pois: mudança de sentido. Meditar é, assim, um pensar extraordinário, um pensar que escapa de nossas representações, conceitos e pressuposições cotidianas. Não seria isso um advogar pela *vita contemplativa* em detrimento da *activa*, tal como supramencionado? Escapar, fugir do mundo e de seus problemas para poder, assim, meditar em paz, isoladamente? Não, pois é precisamente aqui que ocorre uma inversão importante. De acordo com tudo o que foi dito, não fugimos *do* mundo, mas *para* o mundo. Não se está desconfortável com o mundo para assim visar escapar dele, mas o contrário, escapamos de nossa tarefa do pensamento para o conforto familiar propiciado pelo mundo.

Essa inversão pode ser compreendida como uma verdadeira *μετάνοια* (*metánoia*), uma conversão, uma mudança de pensamento. *Μετάνοια* diz também aquele pensar (*νοέω/noéo*) que vem depois (*μετά/metá*), que curiosamente corresponde ao termo alemão *nachdenken*, comumente traduzido por meditar. Em certo sentido, pois, *Besinnen* é *nachdenken*, e isso porque a meditação não é o pensar primeiro em nosso sentido temporal comum, pois parte-se do cotidiano e de seu “pensar”

¹⁷ PESSOA, “O eu profundo”, p. 20. In: _____. *Alguma prosa*.

ordinário, embora a meditação seja o pensar originário. Tal conversão talvez seja um bom modo de se entender aquilo que Heidegger chamou de virada ou viravolta (*Kehre*). Quanto a isso, Nietzsche possui um aforismo assaz interessante:

Recuando alguns degraus – Um grau certamente elevado de educação é atingido quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. *Então se faz necessário, porém, um movimento para trás (...)* Vejo cada vez mais homens que alcançaram o alvo negativo (de que toda metafísica positiva é um erro), mas ainda poucos que se movem alguns degraus para trás; pois devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele. Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista¹⁸.

Que seria a superação da metafísica? Deixá-la de lado com desdém, pois se trata de um erro e, portanto, é inútil, perda de tempo levá-la em consideração? Sob nenhuma hipótese. Tampouco se trata de eliminar uma disciplina acadêmica ou uma área do saber. Superar quer dizer: ultrapassar. A “escada” da metafísica não é como aquela de Wittgenstein, na qual, uma vez no topo, pode ser descartada. Superar a metafísica é atravessá-la, voltar-se pensando para o que nela permanece impensado, a fim de que ela possa viger e vigorar plenamente. Meditar, em certo sentido, é esse ultrapassamento da metafísica, mas fazendo o caminho de volta, em direção à origem. Daí o movimento da virada.

Superar a metafísica, segundo o que foi dito, passaria então por uma lida renovada com as coisas de nossa lida cotidiana. A metafísica sempre buscou o universal no sentido de γένος (*génos*), gênero, genérico, um conceito ou ideia que açambarque as particularidades, eliminando tudo aquilo de accidental, no sentido de próprio, único, peculiar. Tem-se implicado aí nessa mudança de comportamento para com os entes de nosso mundo cotidiano uma transformação do que entendemos por agir

¹⁸ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, §20, pp. 29-30.

no mundo. Ação, diz-nos Heidegger, é “levar a cabo uma essência”¹⁹. Nossa essência, no caso, seria a própria meditação, o pensamento do sentido de ser. Por isso, quando os antigos determinaram que a essência do homem era a alma, ψυχή (*psykhé*), eles entendiam por isso a fonte da vida, aquilo que move a si próprio²⁰: a natureza da alma é movimento, logo, ação, atividade. Movimento, ensina Aristóteles, seria justamente a atualização de uma potência. O que os latinos traduziram por *actus*, ato, é dito em grego ἐνέργεια (*enérgeia*), que seria algo como pôr em obra (ἔργον/*érgon*), daí significando atividade, operação. A alma é ato diz: a vida, a existência é atividade²¹. Eis o que seria o essencial do humano. Cabe ao homem se fazer homem, por isso ele é um *nada*, pois não se trata de nenhum ente previamente dado.

Todavia, a tarefa do pensamento não é a mesma para todos. Kierkegaard, em *Temor e tremor*, chama a atenção para a angústia de Abraão diante do pedido estarrecedor de Deus: sacrificar Isaac, seu filho, o herdeiro prometido. Eis a angústia que lhe tirou o chão, que transformou toda a sua existência. Como ele poderia recorrer à cotidianidade? Qualquer tentativa de diálogo com seus pares faria com que o acusassem de louco, de que ele estava sendo influenciado pelo diabo, ou algo do tipo. Isso significa que a tarefa não pode ser compartilhada: cada um tem a sua própria, intransferível. Tarefa é solidão, e por isso é sacrifício. Heidegger assevera:

Chamemos de pensamento essencial aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular com o ente sobre o ente, esse pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser. Esse pensamento responde ao apelo do ser, na medida em que o homem entrega sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício. É preciso que seja preservada a verdade do ser, aconteça o que acontecer ao homem e a todo o ente. O sacrifício é destituído de toda violência, porque é a dissipação da essência do homem – que emana do abismo da liberdade – para a defesa da verdade do

¹⁹ HEIDEGGER, Carta sobre o humanismo, In: _____. *Marcas do caminho*, p. 326.

²⁰ Cf. PLATÃO, *Fedro*, 245e ss.

²¹ Tenho ciência da problemática acarretada por essa associação entre vida e existência, dado que o próprio Heidegger faz uma distinção entre esses dois modos de ser (Cf. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica*). Uma análise pormenorizada desse tema, no entanto, foge do escopo deste trabalho, apenas ficando aqui assinalada essa ressalva.

ser para o ente. No sacrifício acontece apropriadamente o oculto reconhecimento, único reconhecimento capaz de honrar o favor com o qual o ser se entrega à essência do homem no pensamento, para que o homem assuma, na referência ao ser, a guarda do ser²².

O sacrifício é a testemunha do divino enquanto o mistério que está sempre velado, e que, portanto, nunca aparece como tal na cotidianidade. Afundados no senso comum, na familiaridade do mundo, nem chegamos a nos dar conta do mistério, pois reina a obviedade. A estranheza é justamente quando algo assombroso nos ocorre: constatamos que as coisas são. O mistério não é o estranho no sentido de algo espetacular, maravilhoso, mas sim que mesmo as coisas mais banais e corriqueiras são, e são de algum modo.

Quem passa por essa experiência é tocado e tomado pelo divino. A isso chamamos entusiasmo. O termo *ένθουσιασμός* (*enthousiasmós*) significa estar possuído pelo divino, estar repleto da essência divina, tornar-se passagem para o divino. Entusiasmados, movimentamos a roda do projeto de nossa existência. Toda criação autêntica é fruto do entusiasmo, ela nunca pode ser a expressão voluntária de uma subjetividade, de um “eu”. Destarte, a *ένέργεια*, o pôr em obra, se revela como sendo a própria *έντελέχεια* (*entelékheia*), a plenitude, a perfeição. O *Dasein* se completa apenas quando se dá conta de que nunca poderá ser de fato completo, ele está sempre em débito (*Schuld*)²³. O grande problema é quando o débito torna-se culpa (*Schuld*), ou seja, quando se espera da vida mais do que lhe convém, e se decepciona, insaciável, vingativo. Carlos Drummond de Andrade, em seu poema *Ausência*, belamente diz: “Por muito tempo achei que a ausência é falta./E lastimava, ignorante, a falta./Hoje não a lastimo./Não há falta na ausência./A ausência é um estar em mim [...]”²⁴. A perfeição própria, a finitude, é quando se tem consciência de qual é a sua tarefa, a sua obra, o seu projeto, o seu “Isaac”.

O importante é ter em mente que solidão não é isolamento. Ser atravessado por essa experiência, por essa conversão, não é, como se procurou demonstrar aqui, um convite para o desprezo do senso comum e da cotidianidade. Zaratustra retorna ao convívio dos homens para lhes

²² HEIDEGGER, *Posfácio a “Que é Metafísica?”*. In: _____. *Marcas do caminho*, pp. 321-322.

²³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, vol. 2, §58, p. 66 ss.

²⁴ In: DRUMMOND, *Corpo*.

dar um presente: o anúncio do super-homem. O prisioneiro que, liberto, sai da caverna, precisa à ela retornar necessariamente, mesmo que seus habitantes o ridicularizem. A experiência da meditação é transcendente, logo está fora do âmbito de nosso arbítrio, de nosso entendimento, não sendo pois, nada de representável. Justamente por isso só o silêncio lhe é próprio. A metanóia operada pela meditação é um aprender e um apreender o silêncio. Nesse sentido, Heidegger não seria um adepto da *vita contemplativa*, pois esta se trata de um “ensimesmamento”, de um solipsismo, de algo da ordem egóica, subjetiva, elementos absolutamente contrários ao pensamento heideggeriano, nem tampouco propõe tratar com descaso o “ôntico”, o cotidiano. Com a meditação, nossa experiência cotidiana, nossa lida com as coisas é transformada. Assim como o prisioneiro que retornou para a caverna, que depois de readaptado conseguia adivinhar as sombras com muito mais êxito que seus pares, nós, como no sonho de Alberto Caeiro, devemos dar uma mão ao Menino Jesus, ou seja, ao divino, e a outra à tudo que existe, às coisas de nossa lida cotidiana, e afirmar, como ele:

*E a criança tão humana que é divina
É esta minha quotidiana vida de poeta,
E é porque ele anda sempre comigo que eu sou poeta sempre,
E que o meu mínimo olhar
Me enche de sensação,
E o mais pequeno som, seja do que for,
Parece falar comigo*²⁵.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10^a ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BORNHEIM, Gerd. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 11^a ed. São Paulo: Globo, 2003.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2^a ed. Trad. Mário da Gama. Brasília: UNB, 2008.

²⁵ PESSOA, *Poesia completa de Alberto Caeiro*, pp. 30-31.

DRUMMOND, Carlos. *Corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Que chamamos pensar?* Trad. Edgar Lyra, mimeo.

_____. *Ser e Tempo*. 2 vol. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PESSOA, Fernando. *Alguma prosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *Poesia completa de Alberto Caetano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1985.

_____. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.

_____. *Teeteto*. 3ª ed. Trad. Adriana Manuela Nogueira; Marcelo Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

REALE, Giovanni. *Sofistas, Sócrates e socráticos menores*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2009.

Da espacialidade do dasein à espacialidade da esfera: lugar existencial em Heidegger e Sloterdijk

Maurício Fernando Pitta
(UEL)

A presente comunicação tem por objetivo introduzir a crítica operada por parte do filósofo alemão Peter Sloterdijk à Martin Heidegger a respeito da não completude da tematização, compreendida entre os §§21-24 de *Ser e tempo*¹, da espacialidade do *Dasein*², incompletude essa que não permite a criação do conceito de “esfera”, conforme compreendido por Sloterdijk. Para isso, é necessário levantarmos, de maneira sucinta e neste recorte bibliográfico, a concepção de espaço de Heidegger, atrelada à analítica do *Dasein* operada na obra, para em seguida explicitar a crítica de Sloterdijk. Com a crítica à incompleta tematização da espacialidade do *Dasein*, intenta-se compreender as mudanças que o conceito de esfera, exposto na obra *Esferas I*³, comporta na filosofia do crítico.

O projeto de *Ser e tempo*, em resumo e *grosso modo*, parte da questão *par excellence* de Heidegger, a saber, a questão do ser, enquanto presuposto semântico que dá sentido à linguagem e ao mundo humano. Para

¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012.

² *Dasein* seria o “ser humano” na filosofia heideggeriana. Heidegger, porém, evita o uso de termos categoriais para esse ente, como “ser humano” ou “*animal rationale*” por considerar que o *Dasein*, “ser-o-aí”, não pode ser compreendido a não ser pelo seu caráter não-categorial de abertura e constante projeção para suas próprias possibilidades. O *Dasein* não é, ele “pode ser”—ele *existe*, sendo que a existência, para Heidegger, por ser etimologicamente um “lançamento”, um “ser-jogado”, não pode confundir-se com a subsistência pela qual determinamos no cotidiano o significado de “existência” e que atribuímos a entes que não compreendem as possibilidades de seu ser, isto é, que não possuem o modo de ser do *Dasein* (*ibid.* pp. 12-13). É nesse sentido que, muitas vezes quando Heidegger se refere ao *Dasein*, utiliza do termo “existencial” (*Existential*) no lugar de “categoria”, tão comum à tradição filosófica—um existencial pressupõe um ente que não possui possibilidades já delimitadas, mas que *é em si um poder-ser*. Levando-se em conta, por conseguinte, a amplitude semântica do conceito, optamos, doravante, por continuar utilizando o termo “*Dasein*” em detrimento da variedade de traduções (“existência”, “ser-aí”, “*être-le-là*”, “pre-sença”) para manter a riqueza da palavra original.

³ SLOTERDIJK, *Esferas I*, 2016.

ele, o sentido do ser é, de início e no mais das vezes, esquecido no prevalecimento do ente (tudo aquilo que é) – e é dessa forma que toda ontologia, desde Platão e Aristóteles, tratou do ser, pressupondo-o já como substância ou ideia absoluta, causa motriz de todos os entes. Com Descartes, o *cogito* tornou-se, na sua certeza inabalável, o próprio ser dos entes, que se tornaram objetos de um sujeito – e, dessa forma, qualquer ontologia, isto é, qualquer investigação sobre o ser, torna-se especulação “inútil” sobre algo “autoevidente”, em favor de uma epistemologia que se concentra apenas no modo do sujeito conceber seus objetos e que o aparta da própria investigação do ser do mundo.

Para reestabelecer a pergunta pelo sentido do ser, Heidegger empreende uma analítica fenomenológico-hermenêutica do ente para o qual o sentido do próprio ser está implicado a cada vez: o *Dasein*. Deve-se compreender a forma como o *Dasein* é no cotidiano, sem qualquer tentativa de abstração do mundo – *Dasein*, portanto, como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) –, para então extrair dessa compreensão pré-teórica e cotidiana o entendimento mediano do ser para o *Dasein*, adquirindo-se assim bases hermenêuticas para que se possa perguntar pelo sentido do ser em geral. Empreende-se, portanto, uma analítica do *Dasein* como procura, em meio a seu comportamento ôntico no cotidiano, das estruturas ontológicas originárias, antepredicativas e pré-teóricas, que estão na base desse comportamento, apesar da maneira como expressamente ele delas escapa, o que reflete a procura pelo sentido originário do ser por trás de seus esquecimentos e pressuposições errôneas na história da ontologia.

Dessa forma, por exemplo, Heidegger se detém sobre a maneira como o *Dasein* se ocupa com os entes ao seu redor, que emergem cotidianamente como utilizáveis (*Zuhandenen*) – o martelo pelo seu martelar, por exemplo – e que, dessa forma, têm sentido e explicitam um mundo de correlações e remissões que vem inteiro a cada lida do *Dasein* com tal e tal ente; por outro lado, na maneira como o *Dasein* discursa sobre o ente ou como o analisa e o tematiza, concebe o ente como um mero subsistente (*Vorhandenen*), isto é, como mera coisa ou mero objeto – o martelo como um objeto de tal e tal formato, tal e tal extensão, tal e tal material etc. Essa forma de investigar, derivada da concepção de Heidegger de mundo como uma totalidade referencial e qualitativa de sentido na qual o *Dasein* está implicado e na qual habita, como aquilo que lhe é mais familiar, que lhe concerne, permite a Heidegger compreender o ser do *Dasein* como “cuidado” (*Sorge*), o que implica dizer que o mundo, de início, sempre impor-

ta para o *Dasein*, sempre tem para ele sentido, como o próprio campo das possibilidades mais próprias de seu ser, diferentemente do mundo cartesiano enquanto uma totalidade indiferenciada e desqualificada de entes extensos (*res extensa*), que só podem surgir a partir de uma determinada atitude deliberada de afastamento do mundo habitado por parte do *Dasein*, o que Heidegger chama de “desmundificação” (*Entweltlichung*).

Todo esse projeto reflete-se na maneira pela qual Heidegger concebe a espacialidade do *Dasein* em *Ser e tempo*. Se o *Dasein* se orienta, de início, em um mundo de entes que se mostram como entes que *concernem* ao *Dasein* em suas possibilidades mais próprias, e não como meros objetos sem sentido, a maneira pela qual o *Dasein* se orienta no espaço não pode ser como em um espaço vazio, extenso, de subsistentes. O *Dasein* é em um mundo, no sentido de que ele habita uma totalidade semântica, qualitativa, que tem seu sentido relacionado ao próprio ser do *Dasein*. O espaço, em seu sentido ontológico originário, só pode ser, portanto, o espaço habitado pelo *Dasein*⁴, que essencialmente, por seu caráter de cuidado, é um ente que tende à proximidade (*Nähe*), como familiaridade, com os entes.

Heidegger oferece o exemplo dos óculos: em seu uso, o homem não se dá conta da lente dos óculos, de sua espessura ou textura, simplesmente em virtude de sua proximidade geométrica; o que se impõe aos olhos não são os óculos, mas a paisagem visada; a armação dos óculos só é percebida em um “segundo olhar”, que afasta a paisagem e que permite com que os óculos surjam como objetos. De início, o que o *Dasein* aproxima (*Entfernung*) de antemão é a paisagem, que geometricamente encontra-se a metros e quilômetros, mas que se impõe ante os olhos como algo mais próximo que a própria armação dos óculos. O *Dasein*, portanto, não se relaciona com o espaço em questão de quilômetros, minutos etc., que são construtos oriundos de uma desqualificação de um mundo de entes próximos ou distantes; ontologicamente, o *Dasein* relaciona-se com um

⁴ Essa noção do “habitar”, cerne da discussão sobre espacialidade em *Ser e tempo*, está na raiz da noção de ser-no-mundo, em que o “em” (*in*) de ser-“em”-o-mundo (*In-der-Welt-sein*) surge não no sentido espacial-geométrico (p.ex. “a cerveja está na [em+a] jarra”) (*Ser e tempo*, 2012, p. 171), mas no sentido originário de *innan*, “habitar”, “ser familiar a”, “demorar-se junto a”: o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, tem o mundo como o que há de mais próximo e mais familiar—seu horizonte mesmo de possibilidades que, sendo o mais próximo, é o que mais se retrai na apresentação do ente. O sentido heideggeriano de habitação, portanto, nunca pode se reduzir ao “espaço” no mero sentido geométrico, derivativo do espaço ontológico, pois sempre o espaço, em sua acepção originária de demora junto ao ente, surge atrelado, ao tempo, à história, à linguagem e, portanto, a um sentido.

espaço qualificado, ou seja, com um mundo aberto de sentido, a partir de sua condição de ser-no-mundo.

No entanto, a discussão da espacialidade do *Dasein* em *Ser e tempo* cessa no §25, quando Heidegger para de tematizar o “onde” do *Dasein*, isto é, o ser-em (*In-sein*) no sentido sua habitação no mundo, e passa (premeditadamente, se assumirmos a postura de Sloterdijk) a questionar sobre o “quem” do *Dasein*, discussão que implica a maneira pela qual um *Dasein* aparece para outro *Dasein*, ou seja, a relação do *Dasein*, como ser-com (*Mit-sein*), com os outros *Dasein*-com (*Mitdasein*). É esse o ponto de concentração da crítica de Sloterdijk, exposta em “No *Dasein* há uma tendência à proximidade”: a doutrina do lugar existencial de Heidegger⁵. Para ele, sob o tratado de *Ser e tempo*, encontra-se o germe de um tratado não explorado sobre *ser e espaço*. A premeditação de Heidegger em não explorar devidamente o espaço ontológico para, concentrando-se no tempo como único horizonte de sentido do ser para o *Dasein*, se lançar logo sobre a investigação da relação com os outros, mina a possibilidade de se estabelecer as bases necessárias para conceber o *Dasein* em um espaço de coabitação. Segundo Sloterdijk, Heidegger prefere, conduzindo sua investigação dessa maneira, conceber o *Dasein* a partir tão somente de sua solidão existencial, na qual o domínio público (*Öffentlichkeit*) surge sempre como o impessoal (*das Man*) homogeneizante, opinião massificada que retira, de início e no mais das vezes, a responsabilidade do *Dasein* pelas suas possibilidades mais próprias, deixando-o em uma relação imprópria com o próprio ser.

Para Heidegger, sou, tomado em sentido mais próprio, a partir de meu ser mais próprio, *com* (*mit*) outrem, que *também* (*auch*) é *Dasein* como eu – por isso, “ser-com é uma determinidade do *Dasein* cada vez próprio”⁶. O sentido de ser de outrem, para mim, é derivativo do meu próprio sentido de ser – eles me surgem como *Dasein*, nesse modo-de-ser, como possibilidades de meu próprio ser, assim como o martelo me surge no modo-de-ser de um utilitário⁷ –, mas as possibilidades de ser são, em absoluto, minhas, mesmo que, no entanto, o discurso público do impessoal se interponha quase sempre de início entre eu e minhas possibilidades

⁵ *Esferas I*, 2016, pp. 301-309.

⁶ *Ser e tempo*, 2012, §26, p. 349.

⁷ No entanto, o trato com outrem, mesmo no cotidiano, no qual vige *modi* deficientes de tal trato, como a indiferença ou a deficiência, é menos o da ocupação (*Besorge*) que o da preocupação (*Fürsorge*) (cf. *Ser e tempo*, 2012, §26, p. 351).

mais próprias no mundo. De início e no mais das vezes, no trato cotidiano, eu acabo sendo um ou outro, “a gente” (*das Man*), indiferenciado de outrem como aquele em meio do qual *também* se está (*man auch ist*)⁸ – a singularização, como assunção do *Dasein* de seu ser mais próprio, singular, vem posteriormente, como “modificação existenciária do impessoal (*das Man*) como um existencial essencial”⁹, ao trato cotidiano no impessoal, no qual se é absorvido como um “também” junto a outrem, e só sobre o *páthos* existencial de uma disposição tonal fundamental (*Grundstimmung*), como a angústia ou o tédio profundo.

Para Sloterdijk, por outro lado, como ele explicita no capítulo 5 de *Esferas I* ao discutir a relação originária do feto com a placenta no útero, sou (*Selbst*) somente porque sou *também* (*auch*) aqui junto *com* (*mit*) o outro¹⁰ – estrutura originária que vai permear todas as exteriorizações técnicas da matriz uterina, ou seja, toda conformação imunológica de espaço surreal que recebeu de Sloterdijk o título de “esfera” e que vai substituir o conceito heideggeriano de mundo¹¹. No caso, o autor está em meio à tarefa de descrever a relação entre o feto e seu acompanhante originário, a placenta, que é o “com” que conforma o si-mesmo (*Selbst*) do “também-aqui” do feto¹². O que está em jogo, aqui, é a interdependência de ser entre os dois polos da esfera: tanto o feto ou o si-mesmo quanto a placenta ou o “outro” compartilham da mesma “subjetividade” ou, em jargão heideggeriano, da mesma habitação. O outro, aqui, não tem sentido apenas a partir de minhas possibilidades. Pelo contrário: os dois polos

⁸ *Ser e tempo*, 2012, §26, p. 343.

⁹ *Ser e tempo*, 2012, §27, p. 372, trad. nossa.

¹⁰ *Esferas I*, 2016, pp. 322-323.

¹¹ Ser-no-mundo, para Sloterdijk, é ser-em-esferas (*In-Sphären-sein*).

¹² Esses dois polos, “com” e “também”, no entanto, devem ser concebidos como “nobjetos” (*Nobjekte*), noção emprestada por Sloterdijk do teórico da cultura e filósofo Thomas Macho (*ibid.*, pp. 268-269), prévia à díade sujeito-objeto, e que se caracteriza como “entidades dadas de maneira esféricamente envolvente que, ao modo de presença não confrontativa, planam como seres originários de proximidade.” (*ibid.*, p. 270) Esse conceito pode ser interpretado em analogia com os “existenciais” de Heidegger – em ambos os casos, nenhum dos dois pode ser reduzido a mero objeto, fechado em si mesmo, passível de análise categorial. Objetos supõem distância do sujeito e por isso são representações, em sentido ontológico; para nobjetos, irrepresentáveis, é impossível e inexistente qualquer distância ontológica – o ser do pré-sujeito é cooriginário ao do nobjeto. Por serem irrepresentáveis, Sloterdijk, em sua tentativa de uma “ginecologia negativa” (*ibid.* p. 275), prefere falar em termos pré-objetivos como “com” e “também” no lugar de “placenta” e “feto”, de forma análoga à opção de Heidegger pelos mesmos termos como existenciais constituintes do ser-com do *Dasein*.

partilham de possibilidades, circunscritas no contexto da esfera.

A mudança é sutil: tanto Heidegger quanto Sloterdijk concebem o “ser-com” como condição mais próxima e imediata (*zunächst*) da existência humana em um lugar, mas a singularização é tão fundamental para o primeiro quanto a intimidade, a dois ou mais, será, por outro lado, para o último. O que essa mudança implica? A crítica de Sloterdijk à incompletude da tematização da espacialidade em *Ser e tempo* coaduna-se a sua construção do conceito de esfera, fruto de um aprofundamento em tal discussão. É interessante que essas categorias, “com” e “também”, apareçam no texto de Sloterdijk justamente após um excursão em que faz a crítica ao filósofo de Meßkirch, já que, em *Ser e tempo*, as mesmas categorias aparecem precisamente no momento em que cessa abruptamente sua analítica do “onde” e que começa a analítica do “quem” do *Dasein*. É como se, assumindo um dos caminhos, Heidegger chegasse à concepção do *Dasein* que, propriamente, assume a condição de singular solitário a partir de seu ser-com cotidiano, enquanto que Sloterdijk chegaria ao sempre acompanhado polo no espaço da esfera como mais primordial (e não apenas “mais cotidiano”) em relação a qualquer forma de singularização.

Para o filósofo de Karlsruhe, se Heidegger insistisse na investigação acerca do espaço, sobretudo levando em consideração sua crítica da concepção de espaço desqualificado de Descartes, teria evitado o infinitismo moderno¹³, que leva a uma concepção de mundo e de espaço sem limites. Para Sloterdijk, seria como se o *Dasein* heideggeriano fosse um ente solitário em um mundo gigantesco (*ungeheure Welt*) que necessita de uma angústia existencial profunda para, apartando-se dos demais que se põem de início e no mais das vezes como ser-aí-com (*Mitdasein*) e que só o mantém na decadência do impessoal, se singularizar e alcançar seu ser mais próprio – o que, para ele, explica em parte seu provincianismo, seu desprezo pelas massas e pela técnica, ao mesmo tempo em que, de certa

¹³ Infinitismo esse não necessariamente desqualificado e vazio, como na concepção extensional de espaço moderna, criticada pelo próprio Heidegger. O infinitismo que Sloterdijk tem em mente é justamente em relação ao poder-ser do *Dasein* que, apesar de amparado em um mundo factual de possibilidades, tem nesse mundo, totalmente aberto e “imenso”, uma miríade infinda de possibilidades, que seriam resolvidas, segundo o filósofo de Karlsruhe, pela noção espacial, múltipla e contextual de “esferas”. Sobre isso, cf. SLOTERDIJK, *Não fomos salvos*, “Domesticação do ser”, 2011; *Esferas I*, “Transição: Da imanência extática”, 2016.

forma, o lança à assunção velada de uma “geografia heroica”¹⁴, na qual o *Dasein* angustiado surge como herói que, na nadificação de seu mundo, encontra um sentido mais próprio de seu próprio ser e abre a situação hermenêutica para a compreensão originária do ser em geral.

Para Sloterdijk, por outro lado, o ente humano é um produto de insulação autógena com relação à natureza: é um ente frágil, neófito, prematuro, que não consegue sobreviver, como os animais, em uma jaula do mundo ambiente (*Umwelt*)¹⁵ e que, portanto, jogado sem proteção ao absoluto aberto de um mundo (*Welt*) caótico, precisa desenvolver técnicas para sobreviver, em conjunto, em um ambiente que o provenha de sentido.

A esfera é, portanto, um mundo antropotécnico¹⁶ interposto, ao longo da progressiva cisão do pré-humano, ainda animal, com a natureza bruta, entre o cerco do mundo ambiente “natural” e o aberto absoluto e infinito do mundo heideggeriano. É um mundo fechado, entre outros, mas que, diferente do mundo ambiente, possui sentido e tem a possibilidade aberta de se intercruzar com outras esferas, como se possuísse uma membrana per-

¹⁴ Para Dardel, essa concepção geográfica encontra-se na raiz da desqualificação científica do espaço na modernidade, em que vige o infinitismo desqualificado do espaço como extensão vazia a espera de ocupação (cf. *ibid.* pp. 71-78)

¹⁵ Mundo ambiente (*Umwelt*) que não deve ser confundido com a noção de proximidade e intimidade primordial da qual se refere Sloterdijk na acepção de “esfera”. O mundo ambiente é a “jaula” à qual os animais, sem mundo de sentido, são condicionados e fechados totalmente a possibilidades circunscritas naquele domínio. É o arcabouço em que o ente que vem de encontro para o trato de ocupação imediata do *Dasein*. Por outro lado, a relação de intimidade própria da esfera é, para o homem que é destituído de um mundo ambiente em que possa, exclusivamente, se fiar, a relação mais primordial, já própria do nonato, possuindo sentido próximo à noção de mundidade do mundo, no sentido heideggeriano de totalidade significativa, a princípio ausente nos animais, e fundante da conexão remissiva dos entes que vem de encontro no orientar-se do *Dasein* (cf. *Ser e tempo*, 2012, §18), mas circunscrita no contexto relacional dos polos de determinada esfera.

¹⁶ “Antropotécnica” designa para Sloterdijk, de forma sucinta, a autogênese do homem por meio da técnica, em seu insulamento com relação ao mundo ambiente natural e como estratégia imunológica contra o caos entrópico do mundo aberto. Essa autogênese não é fruto de uma deliberação racional, subjetiva, mas da própria constituição antropogênica do homem, lenta e progressiva, a partir de seu estado pré-humano, meramente animal. É, como Sloterdijk diz, a “chegada do homem à clareira do ser”, enquanto construção e correspondente habitação dos espaços originariamente intersubjetivos das esferas (cf. SLOTERDIJK, *Não fomos salvos*, “Domesticação do ser”, 2001). Seria assim, pois, que o feto humano, no útero, possuiria já uma esfera, condição de possibilidade da conformação de uma subjetividade em relação com um nobjeto sempre presente, pois a estratégia antropotécnica não deliberada de conformação de esferas já seria constituída na forma em que o humano produziu-se como humano a partir da animalidade.

meável. Sloterdijk abdica, portanto, da posição de Heidegger com relação ao mundo, bem como da mera preocupação pelo ser (*Sein*), a favor de uma concepção de mundo fechado e plural como uma esfera partilhada de sentido entre outras e de uma investigação que se preocupa, por outro lado, com o ser sempre enquanto ser-em (*In-sein*) e ser-com (*Mitsein*). O que importa não é que o *Dasein* seja sempre no mundo; importa, para Sloterdijk, que o *Dasein* seja sempre em esferas, isto é, em suas relações.

O *Dasein* sloterdijkiano, nesse sentido, é um ente tem seu ser sempre em conjunto com outro ou outros, no contexto de uma ou outra esfera e que, portanto, só pode ser próprio a partir da convivência e da intimidade. O problema que Heidegger levanta a respeito da impessoalidade do espaço público – que, nos escritos tardios, configura-se *mutatis mutandis* como o problema da técnica moderna –, em Sloterdijk persistiria, mas como desvio da intimidade originária da esfera no individualismo contemporâneo, questão analisada em outros textos do autor, como nos dois volumes subsequentes da trilogia *Esferas* e no texto *No espaço interior do capital* (ed. portuguesa: *Palácio de cristal*)¹⁷. Basta, por ora, que se conceba a discussão da espacialidade sloterdijkiana a partir de um conceito de espaço que, como em Heidegger, se relaciona à habitação, à familiaridade e ao sentido, mas que se aparta do questionamento do ser e se aproxima do que Sloterdijk designa por “antropotécnica”. A discussão sobre a relação entre antropotécnica, espaço e o individualismo contemporâneo excede, no entanto, os limites desse ensaio, que nem por isso deixa de servir de preâmbulo da problemática do lugar do homem na contemporaneidade.

Uma última consideração se faz necessária, tendo em vista a importância que o conceito de “vida”, bem como seus correlatos antropológicos, assumem em Sloterdijk, em uma de suas mais fortes contraposições a Heidegger. Para Sloterdijk, a própria noção de esfera pode ser sintetizada como “uma vida-em-meio-à-vida”¹⁸, “uma bola constituída de duas metades, polarizada e diferenciada desde o início, embora articulada internamente, subjetiva e viva – um espaço biunitário comum de vida e experiência.”¹⁹ Ao jogar com a possibilidade de uma incompletude na passagem dos parágrafos 24 e 25 em Heidegger, Sloterdijk parece estar nos lançando para trás,

¹⁷ SLOTERDIJK, *No espaço interior do capital*, 2008.

¹⁸ SLOTERDIJK, *Esferas I*, 2016, p. 487.

¹⁹ *Ibid.* p. 44.

para uma obra heideggeriana pré-*Ser e tempo*, onde o germe de uma espacialidade originária, ainda não elencada a subsidiária da temporalidade e não devedora do simplesmente de um Impessoal (*das Man*) massificador, se fazia presente. Se considerarmos a maneira como o conceito de vida e a própria espacialidade não tematizada ainda aparecia em 1923, quando do curso sobre *Ontologia – Hermenêutica da facticidade*, perceberemos que a caracterização incipiente do *Dasein*, naquela época, parecia confluir, além do diálogo óbvio com a tradição hermenêutico-vitalista de Dilthey, com a biologia ecológica nascente de Jakob von Uexküll: “ser – transitivo: ser a vida fática!”²⁰ Assim como, para Uexküll, cada espécie animal tem um mundo ambiente (*Umwelt*) próprio, para Heidegger, o homem tem seus vários mundos ambientes nisso que ele chama de “vida fática”: assim, “ser-aí [*Dasein*] é ser em um mundo”²¹, reza o título do segundo capítulo da segunda parte de *Ontologia*. Nesse contexto, bem como nos capítulos subsequentes, a espacialidade, descrita na situabilidade do *Dasein* em seu contexto fático, assume preponderância, e parece haver, para o Heidegger prévio a *Ser e tempo*, uma confluência forte entre os motivos de “vida” e “situação”, congregados no *Dasein* que, diferentemente de *Ser e tempo*, ainda tem, como ponto principal de investigação, a vida, e não a morte.²²

²⁰ HEIDEGGER, *Ontologia*, 2013, p. 11, grifo nosso. A mesma “vida fática” reaparece no final da década de 20 – dessa vez, para indicar a condição do animal no cerco de seu círculo desinibidor, privado de acesso ao mundo por seu ser-comportado (*Benommenheit*). Cito: “Assim, vemos que o próprio animal traz consigo o raio de desinibição possível ou, como dissemos, o círculo de desinibição. Através de sua *vida fática* no interior do ente, o próprio animal delimita um círculo totalmente determinado de estimulabilidades possíveis, o que significa, antes de tudo, um círculo de desinibição possível. Todo animal envolve a si mesmo em um tal círculo, e, em verdade, não ulteriormente, como se o animal vivesse e pudesse viver de início totalmente sem este círculo, e, em certa medida, somente ulteriormente este círculo nascesse para o animal. Ao contrário, todo ser vivo, por mais simples que possa parecer, é envolvido em todos os momentos de sua vida por um tal círculo de desinibição possível. Precisamos dizer mais exatamente: a vida não é nada além da luta do animal com seu círculo. Através dessa luta ele é absorvido, sem jamais estar junto a si mesmo em sentido próprio” (*Os conceitos fundamentais da metafísica*, 2006, p. 329, grifo nosso).

²¹ *Id. Ontologia*, 2013, p. 85.

²² Não é possível ignorar que, entre 23 e 27, o conceito de vida sofreu transformações. Poderia ser argumentado que Heidegger ainda não tinha a precisão conceitual quando abordava a noção de vida em 23, e que ele tenha conseguido, em certa medida, desvincular o mero vivente do *Dasein*, que existe mais do que vive, em função de uma melhor precisão do próprio conceito. Não acreditamos que esse seja totalmente o caso. Como Robson Ramos Reis (2014, cap. 3) afirma, Heidegger mesmo, em 29/30, nos apresenta uma problemática inerente ao conceito de vida que impede que ele seja tão facilmente exaurido, o que faz com que o autor busque apenas uma

REFERÊNCIAS

BAILEY, Christiane. *À la mesure du Dasein: la genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger (1919-1927)*. 2011. 109 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de filosofia, Faculdade de Artes e Ciências, Universidade de Montreal, Montreal, 2011.

DARDEL, Eric. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. Trad. de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. de João Paz. Lisboa: Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Trad. de Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013. (Col. “Textos Filosóficos”)

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Ser e tempo; Sein und Zeit*. Ed. bilíngue. Trad., org., notas etc. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. (Col. “Multilíngues de Fi-

via comparativa de acesso a ele a fim de elucidar questão da formação de mundo do *Dasein* humano. Além disso, Christiane Bailey (2011) evidencia, em sua investigação sobre a noção de vida nos escritos de Heidegger, sobretudo naqueles em que fazia interpretações de Aristóteles, entre 1919 e 1926, que o próprio filósofo alemão já possuía grande precisão conceitual naqueles tempos quando abordava os vários aspectos da vida do vivente, a ponto de considerar que o animal, ele mesmo, também poderia possuir uma forma de “ser em um mundo”, ainda que diversa da do humano – o que nos ajuda a ver continuidade entre as investigações de Uexküll (a partir de 1905) e as de Heidegger, transpostas para um terreno ontológico. Para Bailey, é inclusive com base em capacidades que pertencem a vida animal (como afecção e mobilidade) que Heidegger conseguirá desenvolver as estruturas existenciais do *Dasein* em *Ser e tempo*. Além desses autores, também vale citar as considerações de Didier Franck (1997) sobre a espacialidade em Heidegger, nas quais o pesquisador francês aponta a carência de uma tematização da corporeidade e da vida em vínculo com a pendência, que Jeff Malpas (2006) também apontará, de uma hierarquia excessiva entre espacialidade e temporalidade em *Ser e tempo*. Diante dessas questões, valeria uma pesquisa que fugisse aos dogmatismos e sectarismos sobre as razões que levaram Heidegger a diminuir a importância da espacialidade, da corporeidade e da vida para se compreender sua obra—e, inclusive, para se compreender o trajeto que seus textos tardios tomaram, ao retomar a questão do espaço e do lugar sem, contudo, reabilitar a noção de vida, em um contexto (anos 40-60) no qual a própria noção volta à tona pelo viés da cibernética, na qual Heidegger, nos anos finais de sua vida, via um *perigo*, mas da qual Sloterdijk é muito afeito (cf. *Não fomos salvos*, “Domesticação do ser”, 2011, p. 141-144).

losofia Unicamp”)

MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: MIT, 2006.

REIS, Robson R. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I: bolhas*. Trad. de José O.A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

_____. *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*. Trad. de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2011.

_____. *Palácio de cristal: para uma teoria filosófica da globalização*. Trad. de Manuel Resende. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

Do entrelaçamento de verdade e coisa

Affonso Henrique Vieira da Costa
(UFRRJ)

O tema da verdade é um tema bastante difícil e, para muitos, até mesmo ingrato. Qual o porquê? É que sempre se quer tomá-lo como a investigação sobre o verdadeiro, apartada de seu contrário, do que não é verdadeiro. Chega-se à verdade e pronto! Tudo está resolvido. Geralmente tal tema também aparece desenvolvido – à sua maneira, é claro! – por especialistas no assunto e que apenas tratam de responder a ele formalmente como se o seu próprio modo de ser já não estivesse implicado com a questão proposta. Diante disso, é de saltar aos olhos essa passagem de Heidegger, extraída do livro *Ser e verdade*: “Não será um esforço altamente insidioso: meditar sobre a essência das coisas, pensando correr atrás de conceitos – e se esquivar às coisas elas mesmas? Sob a aparência de profundidade, desviar-se da realidade?”¹.

É com certa dose de ironia que Heidegger inicia esse mesmo texto ao colocar que a questão acerca da essência da verdade “é de fato um empreendimento evidentemente ‘profundo’ e ‘importante!’”². Inversamente ao que pretendem, tais investigações, por não irem às coisas elas mesmas, são lançadas na superficialidade e “desimportância”. Vivem da aparência de uma grandiosidade que propriamente não possuem. Tal aparência se funda no “se esquivar das coisas elas mesmas”.

Mas, afinal de contas, o que significa isso?

Tentaremos encaminhar tal questão procurando pensar a partir de um poema de Rilke, mais precisamente aquele que abre o seu livro *Sonetos a Orfeu*. Ouçamos o poema na tradução de Emmanuel Carneiro Leão:

Então elevou-se uma árvore! Pura elevação!
Orfeu está cantando! Uma grande árvore no ouvido!

¹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e verdade*, p. 97.

² Idem.

E tudo silenciou! Mas mesmo no silêncio unânime,
Nasceu novo princípio, gesto e transformação!

Animais do silêncio se precipitaram
Da floresta livre e clara de ninhos e moradias:
E apareceu que, se estavam tão quietos,
Não era por medo ou astúcia,

Mas por escutar! Bramir, gritar, gemer
Pareciam pequenos a seus corações! E onde
Mal havia uma choupana para receber,

Um abrigo do mais obscuro desejo,
Com um acesso de pilares trepidantes,
Aí criaste um templo na escuta!³

É preciso que observemos o fato de que a primeira estrofe é plena de exclamações. Trata-se de perceber, a partir do ingresso ao tom do poema, que o eu-lírico encontra-se tomado, atravessado por aquilo que o surpreende ao se mostrar, ao se revelar. Ele encontra-se no *páthos* do que aparece. Ele está na dimensão do aparecer da coisa, do real. E nessa dimensão, tocado por ela, ele simplesmente corresponde falando, nomeando o que assim se deixa ver. O que está em jogo é o canto de Orfeu. De onde ele vem e para onde ele vai. Um canto que é “pura elevação”.

A primeira parte do primeiro verso do poema diz: “Então elevou-se uma árvore!”. Mas que imagem é essa que se põe assim de chofre? Este “de chofre”, de supetão, dispõe-se na exclamativa. A árvore simplesmente aparece provocando espanto, admiração. O seu aparecer, o seu erguimento, se dá em meio a toda possibilidade de não ser, como se a árvore brotasse do nada, sem porque e sem para quê, revelando o seu simples aparecer, o espantoso de sua presença, numa linha-limiar entre ser e não ser. Isso é sentido na frase seguinte do mesmo verso: “Pura elevação!”. Não se trata de retórica. Longe disso! O que isso revela é a disposição do eu-lírico ao aparecer propriamente dito, deixando-se ser conduzido por ele (por esse mesmo aparecer), afinado por ele. O primeiro verso, neste sentido, é o que vai embalar todo o poema. Todo o poema será atravessado por essa disposição inicial, por essa “pura elevação”, pelo fato de que a coisa,

³ RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu e Elegias de Duíno*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 21.

o real, seja. É a disposição e a exposição ao real que conduz o eu-lírico à dimensão do poético, àquilo que pede para vir à luz – a própria palavra nomeadora, fundadora, da realidade.

Mas, por que nomear? O que diz fundar? Como é possível que se deem nomes às coisas? Ou melhor: Como é possível que as coisas, que o real venha à fala? O que o poema, a poesia tem a ver com a fala? O que um poema diz? Para o quê ele aponta? Qual a sua proveniência?

Eis o poema de Rilke: Um soneto. Possui quatorze versos, distribuídos em dois quartetos e dois tercetos. Ele abre um conjunto de textos que têm como título, facilmente observado, *Sonetos a Orfeu*. Isso tudo é importante, mas ainda não nos diz nada. Nem no que diz respeito ao conjunto e nem no que diz respeito ao poema citado.

Posso ainda fazer inúmeros trabalhos sobre esse livro e sobre os poemas nele inscritos. Posso inclusive falar sobre como foram escritos, sobre a sua história propriamente dita. Mas nenhum caminho aqui será aquele que vai ao encontro do que ele quer dizer. Do que ele propriamente fala. Pois o que ele fala não encontramos em sua forma, nem nos quartetos e nem nos tercetos. Também não encontramos nos grafemas que compõem o livro. Onde encontramos então? Resposta: Numa dimensão aberta por tudo isso. Melhor: Numa dimensão que abriu para tudo isso. Se não há uma disposição para ir ao encontro dessa dimensão, não se vai ao encontro do que o poema fala. A fala do poema não é propriamente a fala do poeta, mas a fala daquilo que se abriu para o poeta tal como uma revelação, instaurando isso que denominamos propriamente como sendo o real. A fala, com isso, aparece como instauradora e fundadora daquilo que é. Falar, neste sentido, é ser.

“A linguagem fala”, passagem proferida pelo filósofo alemão Martin Heidegger, e que poderia muito bem ser reescrita como “A linguagem é”. A linguagem doa ser. Ela é, como nos diz Heidegger em *Carta sobre o humanismo*, a casa do ser⁴.

Tudo isso nos soa muito estranho! Pensamos: As coisas já não têm que ser para que nós possamos nomeá-las? Eu não preciso antes ser para que possa falar? Mais ainda: falar sobre as coisas? Qual a proveniência desse “pensamentozinho” que pensa ser o Eu uma substância que preexiste a tudo o que há? Qual a sua proveniência ao pensar que as coisas são

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967, pp. 24-25.

seres simplesmente dados? O que é o Eu? O que são as coisas?

O que é mais estranho ainda é que o poema de Rilke parece estar alheio a tal discussão. Qual o motivo? Justamente porque esta discussão, este imbróglio é tardio. Quando o poema nasceu, ainda não existia nenhuma separação entre o Eu e as coisas, entre o Homem e o mundo, entre sujeito e objeto. No princípio era o verbo. Tudo isso que depois do acontecimento do poema aparece separado como problema não existia no âmbito de uma unidade de sentido previamente articulada na própria composição poemática. Trata-se não do que fora constituído, mas do constituir-se propriamente dito. Poesia é composição, conforme nos ensina João Cabral em uma quadra do assim chamado “Meu último poema”:

Poema é composição,
mesmo da coisa vivida,
um poema é o que se arruma,
dentro da desarrumada vida.⁵

Poetar, compor, é arrumar, moldar, formar, enfim, fazer aparecer, trazer à tona isso que precisa vir à tona, isso que pede para surgir. Significa: Dar ordem às coisas. Melhor: Fazer com que as coisas apareçam como coisas, que elas se façam e se tornem coisas, *que se coisem*. Em alemão se diz: *Das Ding dingt*. Traduzindo literalmente: a coisa (se) *coisa*. Ela se faz coisa. Em sua *coisação*, em sua ação de tornar-se coisa, ela é movimento de organização e de estruturação de mundo, de vida. O que está em jogo nesse movimento é o próprio aparecer do real. Coisa aqui não significa ser simplesmente dado, apartado de seu aparecer. Coisa, bem antes, já traz consigo o seu próprio aparecer.

Para que seja possível pensar melhor no que significa isso, procuraremos compreender o que Heidegger nos indica em seu texto “A coisa”, pertencente ao livro *Ensaaios e conferências*⁶.

Como Heidegger inicia esse seu texto? Ele primeiramente fala do encolhimento, da supressão mesma de todo distanciamento no tempo e afastamento no espaço. Tudo parece, com isso, estar à mostra, plenamente visível. A intenção de tal projeto de redução das distâncias é de poder ter diante de si a clareza total. Parece que, no âmbito dessa intenção, soa

⁵ Revista *Veja*, de 10 de outubro de 1999.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*.

algo de doentio, obsessivo, de disposição tremenda para que seja possível conhecer tudo, todas as coisas, retirando-lhes qualquer sombra de mistério, de incompreensão. Tudo precisa ser sabido, conhecido. Entretanto, ainda é possível que se pergunte: De onde vem tal ânsia? A que sentido ela obedece, mesmo que inadvertidamente?

Essa ânsia provém do afã, da necessidade de controle, de domínio do próprio real. Antes de esperar que a coisa se dê em toda a sua plenitude de ser, precisa-se saber o que ela é. O inquirir sobre o ser da coisa violenta-a. Ela – a coisa mesma – retrai-se e não se mostra naquilo que ela é. A tentativa de controle do real acredita que quanto mais próximo (no sentido da redução das distâncias) das coisas, mais eu as tenho sob meu controle. O problema, conforme nos é apresentado por Heidegger, é que redução das distâncias não revela proximidade. Parece que, na época da técnica, quanto mais reduzo as distâncias, na tentativa de acercar-me das coisas, do real, menos próximo a elas estou. É que proximidade pertence a uma outra esfera, a uma dimensão mais própria, em que a coisa se dá em toda sua possibilidade de ser e de não ser.

Mas o que diz aí proximidade? Proximidade fala de um estar diante do aparecer da coisa, diante de sua manifestação. Somente aí, inclusive, é que posso ver também todo distanciamento e todo encurtamento de distâncias como uma tentativa malograda de ir ao encontro do real.

No entanto, como é possível que se possa ir ao encontro do ser das coisas? Como é possível que se perceba o movimento de vontade, de pretensão mesma por desvendar todas as coisas?

Em seu texto *Sobre a essência da verdade*⁷, Heidegger discute com a tradição no sentido de poder mostrar que aquilo que ela determinou como a essência da verdade não é o mais originário. A enunciação, por exemplo, não se dá por conta de uma adequação. Ela simplesmente tem sua possibilidade a partir mesmo do manifestar-se da coisa. Para que haja adequação, para que se possa enunciar algo acerca da coisa, faz-se necessário que antes ela (a coisa) se dê.

Mas como é possível que se fale de um dar-se da coisa? O homem é o ente (*Da-sein*) para o qual a coisa já está em relação. Antes de homem e coisa, a relação ela mesma já está posta. Esse já estar posto é o que Heidegger chama de “espaço de liberdade”. Ele é propriamente o aberto, a aber-

⁷ HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: *Conferências e escritos filosóficos*.

tura do *Da* do *Da-sein*, do aí do Ser. O homem é o ente que, quer queira ou não queira, já se encontra nesta abertura. Ele é aquele ente que ek-siste, isto é, que se encontra, mesmo quando indiferente a isso, na dimensão do aberto de mundo, no aberto de possibilidades de ser e de não ser.

É pensando na esfera desse aberto, na relação já posta entre homem e mundo, que Heidegger toma a liberdade como a essência da verdade. Mas o que isso quer dizer?

Nesse mesmo texto – *Sobre a essência da verdade* –, Heidegger analisa o modo como a tradição se apropria disso que aparece como verdade. A verdade aí se mostra como concordância, adequação, conformidade. Ela se revela a partir da definição que diz que *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, “Verdade é adequação da coisa com o intelecto”. Ou ainda: *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*, “Verdade é a adequação do intelecto com a coisa”. Na definição mesma de verdade encontra-se presente a adequação. Esta, por sua vez, pressupõe a coisa em seu aparecer. Como é possível haver conformidade se a coisa antes já não se apresentou? Somente a partir do momento em que coisa já se deu, pode, então, acontecer isso que denominamos de conformidade, adequação. Com isso, temos que a compreensão tradicional de verdade é tardia. A tradição, de acordo com essa perspectiva, parece afastar de si a apresentação da coisa em seu desvelar-se. Ela mesma impede uma compreensão mais originária de verdade como *alétheia*. A própria tradução latina, *veritas*, oculta o jogo de encobrimento e desencobrimento presente na palavra grega. Essa tradução já traz consigo toda uma interpretação proveniente de uma experiência que ficou esquecida ao longo do tempo. O que Heidegger faz é, portanto, tentar retomar, repensar essa experiência mais originária presente entre os gregos de maneira a poder estar diante da coisa em seu dar-se, em seu processo de eclosão. Mas, perguntamos: O que está em jogo aí? Resposta: O pensamento que se dirige à manifestação do real a partir da relação já posta entre o homem e o mundo, o próprio “espaço de liberdade”, o aberto de possibilidades de ser do real.

Tal atitude encontramos ainda em *A origem da obra de arte*. Aí, parte ele de uma espécie de visada que procura trazer para diante de si o que a tradição pensou ser a coisa.

A coisa, na primeira parte desse texto, é-nos apresentada como o suporte de suas características, como unidade de uma multiplicidade

dada nos sentidos e como matéria enformada. O que é importante e precisa ser aí salientado é que Heidegger afirma que essas três compreensões *violentam* a coisa. A coisa, nestes casos, não se revela como a coisa que é. O caminho que o pensador percorre e que vai dar nas meras coisas, passando pelas coisas propriamente ditas até à obra de arte e também à “coisa em-si” kantiana, traz consigo todo o ente, o ente em seu todo. Diz-nos Heidegger: “Coisas-em-si e coisas que aparecem, todo sendo (ente – *Seiende*) que é, chama-se na linguagem filosófica uma coisa (*ein Ding*)”⁸.

Diante disso, o que aparece, a partir da tentativa de dizer o que é a coisa, ao longo de toda a tradição, é uma determinada visão do ente, a partir de uma determinação antecipada (previamente dada) do que é o real. Por isso mesmo, nesse mesmo texto – *A origem da obra de arte* –, Heidegger pode dizer o seguinte:

É um fato conhecido que, já desde há muito, tão logo a questão foi colocada ‘O que é o ente em geral?’, as coisas em sua coisidade sempre de novo se impuseram como o que se torna padrão para o ente. Por conseguinte, já temos que encontrar, nas interpretações tradicionais do ente, a delimitação da coisidade das coisas.⁹

Daí o esforço de Heidegger em desobstruir o caminho deixado pela tradição, de maneira que, a partir de tal atitude, possamos novamente nos conduzir às coisas elas mesmas.

Esse caminho é um caminho que procura não violentar a coisa, deixando que ela mesma se manifeste em toda a sua possibilidade de ser e de não ser. O que se encontra aí, neste deixar que as coisas sejam, é uma ruptura com certa naturalidade com que se vê a coisa e que se configurou desde o esquecimento do inabitual. Diz-nos mais uma vez o filósofo:

O que nos aparece como natural é provavelmente o habitual de um longo hábito que esqueceu o inabitual do qual aquele se originou. Um dia, contudo, aquele inabitual tomou de assalto, como um estranho, o homem e levou o pensar para a eclosão do admirar¹⁰.

⁸ HEIDEGGER, Martin, *A origem da obra de arte*, p. 47.

⁹ Idem, p. 49.

¹⁰ Idem, p. 55.

Onde nos encontramos agora? Talvez tenhamos, neste pequeno trabalho, que envolve o desdobramento em torno da verdade e da coisa, voltado ao ponto de partida, a saber, ao poema de Rilke:

Então elevou-se uma árvore! Pura elevação!
Orfeu está cantando! Uma grande árvore no ouvido!
E tudo silenciou! Mas mesmo no silêncio unânime,
Nasceu novo princípio, gesto e transformação!

É desde uma eclosão do admirar, tomada pela manifestação do sentido, que Rilke canta. O que revela o seu canto? O próprio real em seu processo de realização, a escuta mesma de seu dar-se, o deixar-se conduzir por essa escuta em direção ao nascimento de um novo princípio a partir do encontro com as coisas elas mesmas.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *A origem da obra de arte* (Edição Bilingue). Tradução de Idalina Azevedo da Silva e Manuel Antonio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. *Conferências e escritos filosóficos (Os pensadores)*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *Marcas do caminho*. Tradução de Ênio P. Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Ser e verdade*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu e Elegias de Duíno*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1989.

Retrospectivas sobre a essência da técnica e as raízes ontológicas da modernidade no pensamento de Heidegger

Irlim Corrêa Lima Júnior
(PUC-Rio)

Há um conto de Italo Calvino que, apesar de não poder ser muito bem enquadrado no gênero da ficção científica, explora com exímia maestria o potencial característico desse gênero, que consiste em projetar para o não-lugar de um mundo e um tempo ainda não tornados concretos as possibilidades inexploradas no horizonte da atualidade ou, ao contrário, as virtualidades latentes do próprio presente em que é escrito e para o qual é imediatamente dirigido, as quais, contudo, não apenas subliminarmente patenteiam o que se explora no presente mesmo, mas também revelam sua lógica imanente através da qual suas mais fulcrais explorações se realizam. O conto, a saber, intitula-se *A memória do mundo*, no qual o narrador-personagem se dirige a um funcionário explicando os motivos pelos quais deixará seu cargo de diretor da empresa e que o nomeará para ser seu substituto na direção, com a preciosa e exclusiva incumbência de concluir o projeto, chamado de *memória do mundo*, de registrar, catalogar e arquivar todos os acontecimentos, em seus mínimos detalhes, reproduzindo e disponibilizando todos eles sob a forma de informação às gerações vindouras. Ao longo da narrativa o personagem que narra vai revelando suas motivações internas mais ocultas para a consecução de seu dever, expondo as intervenções que fizera com a finalidade de tornar a versão informacional perfeita, sobrescrevendo e corrigindo os defeitos da realidade de carne e osso. E, contudo, a geração de uma versão aperfeiçoada do real não bastaria de forma alguma; seria preciso, pois, sob a lógica de sua visão, levar às últimas consequências sua obsessão pela correção, realizando, então, o movimento reverso: corrigir a realidade tomando como modelo sua versão remasterizada e ideal. No conto a seguinte passagem é bastante significativa para explicitar isso: “Se na memória

do mundo não há nada a corrigir; a única coisa que resta a fazer é corrigir a realidade ali onde ela não coincide com a memória do mundo.”¹

A dinâmica inerente ao zelo pela correção mostrar-se-ia, a partir desse caso, como retirando sua potência de uma subjacente necessidade de hipercorreção, no sentido de um excesso extremamente abusivo de correção. Nesse processo efetua-se um giro que subverte a hierarquia entre os termos dessa relação, transformando o resultado da correção em modelo ideal, de originariedade retroativa, para a subsequente transformação corretiva da realidade sobre a qual atuação de reparação não pôde originalmente operar.

É contra essa necessidade de correção, a qual abriga em si uma espécie de recalcada tendência de hipercorreção do real, aos olhos de Nietzsche própria da metafísica, que a filosofia nietzschiana direciona suas mais pungentes críticas, cujos diagnósticos atravessam sua obra como um todo, mas em especial no seu *Zarathustra* se cunhará a expressão de *espírito de vingança* (*Geist der Rache*) para assinalar o instinto ou a disposição de ânimo mais essencial que vorazmente recusa-se a tolerar a passagem do tempo e o devir: “Em não poder o tempo retroceder é que se concentra a sua raiva. ‘O que foi’: assim que se chama a pedra que a vontade não pode remover. [...] Isto, e só isto é a vingança em si mesmo, a repulsão da vontade contra o tempo e seu ‘foi.’”² A repulsão seria uma resposta em contrariedade à fugacidade do mundo e do ser, emitida, porém, por uma pulsão que se originaria de um conluio de forças que, reunidas sob uma mesma perspectiva e fomentadas por um mesmo querer, compõem a vontade da verdade, de desejar impor sobre o devir múltiplo e incontável da realidade o caráter da constância e da identidade, forjando com isso o reino do ser suprassensível, como parâmetro ontológico não apenas da apreensão intelectual da multiplicidade do que existe, reduzindo-a sempre ao idêntico e à unidade, mas principalmente da imposição de valores regulamentadores que retifiquem os defeitos e as imperfeições do mundo sensível e sob os quais o juízo da consciência seria instado a operar constantemente, como as supremas leis eternas da razão que rege e governa o ser – sendo, aliás, o próprio ser idêntico a elas. Sob o comando irascível e férreo dessa pulsão é que nasceria o pensamento a que a tradição de-

¹ CALVINO, 2001, p. 116.

² NIETZSCHE, 2014, p. 183.

signou como metafísica e sob cujo legado e influência a história ocidental orbitou desde Platão ao mundo contemporâneo.

A missão do pensamento nietzschiano é a de num único gesto contrafetuar a metafísica, destruindo-a, e ultrapassá-la, e por essa razão mesma requis de sua parte que se confrontasse com suas raízes platônicas. Somente por essa contenda o espírito do homem da contemporaneidade poderia libertar-se dos grilhões da antiga razão, cujas metástases e domínios dilaceram suas perspectivas de mundo e de vida. Esse ranço terrível que acossa e submete os instintos humanos à vingança encontra seu fundamento, afinal, numa espécie de projeção sublimada, a qual, contudo, exerce a função coercitiva de ordenação e regulação do mundo, tanto sua cognoscibilidade quanto em sua legislação valorativa. Nietzsche, numa passagem de *Além do bem e do mal*, questiona: “Em torno o herói tudo se torna tragédia, em torno ao semideus, drama satírico; em torno a Deus tudo se torna – como? ‘mundo’, talvez?”³ Uma intuição profunda irriga essa mordaz comparação com herói e tragédia, a saber, a de estabelecer o binômio Deus e mundo como termos indissociáveis e, igualmente, complementares. Mundo é o que giraria ao redor de um astro solar que o banha de luminosidade e que faz dele partícipe da perfeição de seu calor e luz. Deus é o fundamento, e mundo, a fundação, relação dual, porém, de comum pertença, em que um elemento não pode prescindir do outro. Disso, a propósito, Platão parecia estar ciente quando em seu diálogo *Político*, pincela o piloto do universo, o *timoneiro-governante da totalidade* (τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης⁴), Deus, que no *Timeu* será designado como demiurgo, como o artífice organizador do mundo, debelando o perigo fatal de que o mundo sucumba no caos infinito da dessemelhança. Deus então mundifica ordenadamente (o verbo usado por Platão para essa atividade divina é κοσμεῖ, que efetivamente tem a acepção de ordenar, conferir ordem, mas que deve aí ser inextricavelmente conjugado a mundo, κόσμος, como realização dessa ordenação, sendo que, na realidade, o próprio ato de ordenação necessariamente precise ser interpretado como formação de mundo, o que, portanto, requer ordem) a totalidade do ser (ou, melhor dizendo, ente) “[θεὸς] κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται”, o que poderíamos traduzir como: “[a divindade]

³ NIETZSCHE, 2002, p. 80.

⁴ Tradução nossa a partir de: PLATO, Statesman. In: _____. *Platonis Opera*.

mundifica-o ordenamente (ordena-o) sobrecorrigindo-o como imortal e consuma-o como imperecível”⁵. Note-se aí que a palavra *ἐπανορθῶν* é o particípio de um verbo duplamente composto: com efeito, não somente a *ὀρθῶω* (que significa endireitar, acertar, corrigir) é acrescido o prefixo *ἀνά*, indicando um movimento de elevação do que se corrige, gerando o verbo *ἀνορθῶω*, mas também o prefixo *ἐπί*, que assinala ser uma ação que se faz de cima para baixo, donde então se tem *ἐπανορθῶω*, cuja acepção seria o de realizar uma correção sobre algo fazendo o mesmo elevar-se. Com isso, Platão indicaria a essência da metafísica: fazer a transladação (ou nietzschanamente, a transvaloração), por meio de uma sobrecorreção, do sensível a partir do suprassensível, elevando-o máxima e assintoticamente à sua perfeição.

Nada obstante saltar à vista os escopos metafísicos e cosmológicos, esse mito platônico possui uma intenção primordial essencialmente política, o que se demonstra pela conclusão do personagem Sócrates: “Assim, agora toda a narrativa foi contada, mas para nosso propósito de exibição sobre a natureza do rei será suficiente retonarmos à primeira parte do conto.”⁶ A conexão entre metafísica e política é uma das distinções e requisições que mais marcam o pensamento platônico, constituindo matéria de reflexão ao longo de todo o *corpus* de sua obra, senão a única questão essencial e decisiva que a anima, seu fio condutor. Se, porém, normalmente essa conexão é exposta como sendo decorrente da necessidade de se adequar as instituições políticas às verdades metafísicas eternas alcançáveis pela potência do pensamento, e, nesse ajuste, alçá-las a um grau mais elevado de perfeição, essa narrativa à qual nos referimos tece-se sobre um encadeamento diverso dessa relação: a de que o posicionamento político responde, a princípio, pela motivação que anima a reflexão metafísica e que, em grande medida, a condiciona determinando os binômios que lhe são inerentes e suas determinantes oposições. O mundo, ao que equivale ao campo político, abandonado por si mesmo vaga ao acaso, entregue ao caos das tempestades sociais, às agitações procelosas das massas, com seu vozerio indiscernível para a razão e ensurdecador. Há, portanto, uma tendência intrínseca à realidade mundana de degradação, passando da ordem para a desordem, uma espécie de entropia política e metafísica do

⁵ Idem, *ibidem*, 273d-e. Tradução nossa (cf. nota anterior).

⁶ Idem, *ibidem*, 273e. Tradução nossa (cf. nota 4).

real. A única salvação é a de se operar uma brusca e incisiva intervenção através de uma guinada que estabeleça uma governança que assuma o timão e reverta o iminente colapso em expectativa de um porvir em direção à bonança. Intervenção que é, concomitantemente, uma rebelião contra ao caos amorfo e à anarquia das leis, que caracterizam o mundo sensível, e uma cirurgia de hipercorreção da realidade, conferindo a ela conformações inteligíveis, organizando-a racionalmente contra as ações corrosivas do devir, restituindo ao seu domínio a regência de um princípio de mundificação que se traduz na metafísica platônica como doutrina das ideias e cujo avatar e sentinela tomam corpo na figura do regente. Assim como a divindade, o governante é o τοῦ παντός ὁ μὲν κυβερνήτης (o timoneiro da totalidade). Haveria, então, uma espécie de princípio cibernético que compõe mesmo a metafísica e a política platônicas em uníssono, sendo impossível separá-las em absoluto em seu projeto de compreensão do ser. Não se pode, destarte, desvincular a noção de compreensão teórica do real do imperativo que impulsiona a razão a exercer sobre governo sobre o mundo, a realidade viva, como sua mais elevada incumbência.

E é nesse sentido que a teoria das ideias enquanto arquitetura do real, paradigma a partir do qual o real não apenas deve ser conhecido e representado, mas também produzido e arquitetado, inocula-se na representação cosmológica do demiurgo, através da qual o mundo em sua totalidade figura como atividade reprodutiva dos modelos eternos suprasensíveis das ideias, como sentido e finalidade do real, por meio de sua aplicação produtiva na materialidade plástica e amorfa com a qual a realidade sensível será forjada. Plasticidade inerente a todo ser corpóreo e sensível, sujeito, portanto, às intervenções cirúrgicas de correção e adequação das séries físicas aos protótipos inteligíveis. O demiurgo divino constitui a figura simbólica que opera a conversão da espontânea e abrupta irrupção do real enquanto manifestação, desvelamento, φύσις, em constructo permanente para fixação planejada e ordenada para o conhecimento e a produção do ser mesmo. A ideia do bem, que é ἐπεκεινὰ τῆς οὐσίας⁷, transcendente à essência, além e superior à essencialização do ser na hierarquia de sua manifestação pela “dignidade e poder”⁸ (πρεσβεία e δύναμις, os termos de que Platão lança mão) que lhe são

⁷ PLATÃO, 2005, 509b, p. 309

⁸ Idem, ibidem, 509b, p. 310

próprios, confere ao próprio ser e à essência a possibilidade de serem e serem conhecidos, pois ele é a sua fonte, a sua proveniência fundamental: “Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade do de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência são dele derivados, apesar do bem não ser uma essência”⁹. Frisa-se nessa passagem que a ideia do bem não é nenhuma essência e, sendo ela transcendente ao ser, ao passo que estes dela provêm, possui ela uma função que regula todo o real e o mundo, do inteligível à produção do sensível, como a normatividade transcendente e supracósmica a que a totalidade dos entes encontra-se submetida. A rigor, a ideia do bem não é nenhuma ideia, até porque sabemos que em Platão há uma profunda identidade entre essência e ideia, εἶδος e οὐσία. O bem representa a justa medida, a exigida adequação e correspondência entre a matriz essencial a partir da qual se opera a produção e os efeitos visados e desejados. Mais adiante, ele prossegue:

uma vez avistada (ὄφθεισα), compreende-se (σilloγοιστέα) que ela é para todos a causa de quanto há de *correto* e belo (ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία) [...] é a senhora verdade e da inteligência (ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κύρια τε καὶ καλῷ ἀλήθειαν), e que é preciso vê-la para *dever agir com razoabilidade* na vida particular e pública (καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ).¹⁰

O bem é senhor da verdade e da inteligência, o que significa dizer: ele responde pelo parâmetro de toda e qualquer produção, que é o que constitui toda a manifestação do ser. Com argúcia Heidegger escreverá sobre Platão: “Ser, portanto, significa ser produzido. (...) Ser significa: estar à disposição.”¹¹ A teoria das ideias é a visada (e, *uma vez avistada*, passa a valer como o modo de compreensão do real em sua efetividade e essência como sendo produção) pela qual o ser e a essência transfiguram-se em produção e produto simultaneamente, sob a égide de uma instância superlativa que, porém, funciona como o método e o modo de regulação dessa produção. O bem é o sentido oculto e superior da verdade, a lei que

⁹ Idem, *ibidem*, 509b, p. 309-10.

¹⁰ Idem, *ibidem*, 517c, p. 319. As inserções entre parênteses no idioma original foram acrescentadas por nós a partir da edição: PLATO. *Republic*. In: _____. *Platonis Opera*.

¹¹ HEIDEGGER, 2012, p. 295.

regula todas as relações que faz operar o correto. O bem é a correção que põe o ser e a essência, fundamentando e estabilizando a permanência, e é a correção que se impõe a operar sobre todos os campos do ser, incluso – e talvez principalmente – na própria razão. O bem é a racionalização cujo ato de fundação funda, para além da racionalização do real, a própria conversão do pensamento em razão, da qual fazem parte as exigências que lhes são imanentes de procurar, conferir e impor razões, princípios, fundamentos.

Trata-se, pois, também de uma correção de si mesmo e pública. Ética e política, que se articula pelo fomento da virtude prática da *sensatez*, ou seja, de *agir com razoabilidade*. Essa virtude que se adquire da contemplação do bem corresponde à adequação da inteligência à própria normatividade adequacional do bem. É como, então, que se introjetasse esse parâmetro na inteligência, transformando-a em razão: um saber agir com razoabilidade, a partir dos critérios e leis inerentes à própria produção do mundo. O agir, πράττειν, doravante, será medido e pensado como ποίησις, uma produção de ações que a consciência deve exercer sobre si mesma e sobre o derredor, com os olhos fitos nos princípios e virtudes antepostos racionalmente. É uma espécie de dever que o próprio bem impõe à razão. E quando Kant expressa, na conclusão da *Crítica da razão prática* que “o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim”¹² insuflam respeito e admiração no sujeito, haveria nessa relação mais do que uma remissão à famosa passagem do *De anima*, de Aristóteles. Antes, é o próprio eco da filosofia platônica. No *Timeu* escreve:

Só depois de termos analisado aqueles movimentos [o das órbitas dos astros, o das revoluções...], calculando-os *corretamente em conformidade* com o que se passa na natureza (έκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες), e de termos imitado esses movimentos do deus absolutamente impassíveis de errar (μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας), podemos estabilizar os que em nós são errantes (τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησάμεθα).¹³

¹² KANT, 2016, 288, p. 255.

¹³ PLATÃO, 2011, 47c, p. 128. As inserções entre parênteses no idioma original foram acrescentadas por nós a partir da edição: PLATO. *Timaeus*. In: _____. *Platonis Opera*.

O processo de mimetização das leis celestiais na consciência realiza-se sob uma introjeção de leis que logicizam a natureza. A medida dessa logicização é conquistada mediante o cálculo logicizante em confrontação com os fenômenos mesmos que se manifestam, perspectiva na qual se efetua uma verdadeira revolução copernicana, porquanto a norma, que é visada por abstração intelectual, acabe sobrescrevendo a naturalidade das coisas que participam da natureza, definindo-se esta última, então, segundo a lógica que confere a estabilização frente à errância fenomênica. Com isso, a conformidade correta (ὀρθότης), a adequação retificante e, por que não, reificante, a correspondência que exige e opera correções estabelece-se como a normatividade da verdade que produz uma relação que estabilizando o presentificar do ser, torna-o disponível à objetificação e à modelação. O bem é *a causa do correto e do belo* porque ele é a exigência fundamental de correspondência e correção, sem a qual o ser e a essência não podem configurar-se sob modulações e performances produtivas. Kant, portanto, ao comparar as leis celestiais às leis morais da razão prática pura, por mais crítico que seja em relação aos limites de cognoscibilidade da razão especulativa, faz repercutir o mesmo gesto platônico, sobrepondo no contexto de seu pensamento à liberdade da razão a lei como imperativo categórico absoluto para a determinação da vontade, motivo pelo qual, além de determinar a lei como “fundamento determinante supremo da vontade”¹⁴, assinalou também: “o sumo bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma ‘causa’ suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à intenção da lei moral.”¹⁵

A normatividade para a compreensão teórica do ser e para a transformação prática da realidade efetiva constitui o sentido fundamental da verdade em Platão e, posto que em seu pensamento foram lançados os pilares da metafísica, abrange a história da metafísica. A operacionalidade fundamental da metafísica revela-se uma verdadeira engenharia política e social que se projeta apodíctica e imperativamente sobre o mundo. O que, no fundo, significa: tendência e impulso de reger e legislar; quer dizer, governar.

As ideias são, como aspectos e valores, lentes ajustadas para impor um elevado grau de correção ao campo dos entes, à totalidade. Elas são

¹⁴ KANT, 2016, p. 202.

¹⁵ KANT, 2011, p. 202.

padronizações de e para a visualização da realidade, avalizando, por sua própria essência configuratória, intervenções cirúrgicas que lhe sejam consonantes à efetividade do real. Como figuras que são constructos inteligíveis e eternos, elas respondem pela configuração peremptória a que o mundo sensível deve se submeter a fim de ser devidamente ordenado, corrigido e governado. Figuras que realizam a configuração, o que representa, na realidade, as formas mesmas pelas quais o ente deve figurar e ser apreensivelmente representado em sua dação originária. Seu traço hiperurânico, na realidade, seria uma espécie de eternização transcendentalizante que absolutiza o gesto através do qual elas operam sua configuração: o hiperurânico não é o vértice da eternidade ideal, em relação ao qual a sensibilidade não passaria de um vórtice abismal que tende ao não-ser, mas sim o horizonte mesmo que as ideias demarcam como panorama ou painel a partir do qual a visada do ente na totalidade obrigatoriamente deve ser visualizado. As ideias projetam e estabelecem o campo de visualização do mundo substancializado. O hiperurânico, portanto, constitui um painel de ultradefinição, no qual as ideias prefiguram, como condição de possibilidade, as múltiplas e infindáveis possibilidades de visualização. O hiperurânico vigora como horizonte; e se a palavra grega horizonte (ὁρίζων) remete ao campo semântico de definição e de limitação, por aí se entrevê como que a essência da teoria das ideias modela-se como um processo que delinea e consolida, estabelecendo os parâmetros e diretrizes, o plano metafísico da ultradefinição do real. Elas apriorizam-se sobre o tempo e, com isso, se tornam retroativamente, mas para todos os efeitos originariamente, eternas.

Contra a impossibilidade de instituir e manter a regência sobre o tempo e cristalizar, nem que fosse sobre a via de armazenamento dos fenômenos que houveram, o transcorrer temporal, a vontade da verdade, que se infiltra na impulsividade que estimula a construção da metafísica, a única saída e superação de suas aporias é realizar um gesto através do qual a permanência pode ser idealmente concretizada para servir de paradigma ao mundo natural: o contínuo retroceder às origens, ao modelo arcaico a que deve se ajustar a precária realidade efetiva. O que Nietzsche expressa pelo 'foi', como fugidio e fugaz, é revertido no não-ser a ser constantemente negado e denegado pela constância prototípica de um passado arcaico eternamente presente – o ser sob o signo da produção.

No fundo, portanto, o que tramita na determinação da metafísica acerca da interpretação da totalidade do ente é a inteira perspectiva deles sob a modalidade da fabricação, na qual estão conjugados a τέχνη e ποιήσις como formas de fabricação e produção que visam ao governo.

Mas o que ocorre com esse horizonte metafísico quando acontece o colapso da metafísica na contemporaneidade? Nietzsche sela em um famoso aforismo de *Crepúsculo dos ídolos*: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!”¹⁶

O fim do binômio mundo inteligível e mundo sensível é um acontecimento silenciosamente estrondoso e devastador conforme se narra sobre a morte de Deus, na *Gaia ciência*. A supressão do mundo verdadeiro está longe de constituir a afirmação triunfante de que agora o mundo sensível e material é que se torna o verdadeiro. Antes, essa supressão gira em torno da dissolução das dicotomias e, por conseguinte, do esfacelamento dos parâmetros e paradigmas metafísicos de se compreender o ser e o devir dualisticamente sob antagonismos. Se em Platão a ideia do bem estabelece a noção fundacional da adequação corretiva, como o sol que confere luz e vida a este mundo, com a morte de Deus a Terra desliga-se do sol e precipita-se na errância de um nada infinito, não se sabendo para onde se move. “Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?”¹⁷, pergunta-se o homem louco. A loucura desse homem que tece tais perguntas, na realidade, é sinônimo de uma aguda nitidez: é a tomada de consciência de que a razão metafísica encontra-se em ruínas, que ela foi desintegrada nesse processo por meio do qual a divindade que sustentava a arquitetura metafísica e cosmológica do universo já não mais está em vigência. O poder e a dignidade que eram próprios da ideia do bem foram esterilizados. E se naquela alegoria do *Político* a divindade intervinha para manter o universo sob seu ordenamento, com a morte do deus metafísico, o caos instala-se em toda a parte, reinando sobre a terra.

A máxima de Nietzsche anunciando que o “deserto cresce...”¹⁸ constitui o marco e a divisa limítrofe que separa a superação da metafísica e

¹⁶ NIETZSCHE, 2006, p. 25.

¹⁷ NIETZSCHE, 2012, p. 137.

¹⁸ NIETZSCHE, 2014, p. 382.

o alastramento do niilismo sobre o mundo como período no qual os valores metafísicos encontram seu aniquilamento, vagando epocalmente a humanidade à deriva por descobrir novos valores nos quais seja possível novamente ancorar-se em um porto seguro. O fim da metafísica, supostamente, assinalaria a derrocada de exercer sobre o mundo, uma vez que tenha se perdido a causa suprema do ser e da essência, a possibilidade do poder e do domínio. Ocorre, entretanto, o inverso. O niilismo não decorre, como efeito, imediatamente do anúncio da morte do deus metafísico, mas ele é uma consequência tácita e voraz de um acontecimento que reordena radicalmente a revolução dos astros metafísicos. Esse acontecimento tem seu lugar e sua hora, seu momento decisivo na história ontológica da metafísica justamente no pensamento cartesiano.

Descartes, pois, seria o precursor do niilismo: nele se consuma a transposição do baluarte do mundo suprassensível metafísico para dentro de um âmbito até então absolutamente inaudito e inexplorado, a subjetividade do que se autoinstituirá no *cogito*. No momento em que desmorona o mundo suprassensível do horizonte hiperurânico, sua inteligibilidade, com sua lógica constitutiva de produzir e configurar princípios e valores, é introjetada no centro inabalável da razão constituinte. Essa transposição, entretanto, não configura de imediato nenhuma supressão. Pelo contrário, processa-se nela a subsunção da metafísica para o trâmite egológico da subjetividade, o que, em vez de se operar uma insuficiência ou, pelo menos, um arrefecimento de seu potencial definitório, multiplica ainda mais esse potencial. Não é ao acaso que Descartes, na quinta dissertação do *Discurso do método*, traça a analogia entre os pintores que procuram representar a paisagem que vislumbram e o ser humano ao contemplar e pretender descrever os movimentos dos astros como seu espectador¹⁹. A metafísica cartesiana, que inaugura os princípios ontológicos e gnosiológicos da modernidade, realiza a convergência do campo de visualização ao marco zero do espectador, sem dissolver a relação mesma de especulação e de visualização, mas arrancando sua razão constitutiva do solo celestial de um mundo das ideias, para replantá-lo no solo novo da subjetividade. Não que, com isso, o suprassensível feneça, uma vez que a egoidade desse sujeito constitua-se sobre a diferença ontológica radical de sua natureza transcendental e imaterial perante a natureza fenomênica do mundo ma-

¹⁹ DESCARTES, 1996, p. 48-49.

terial condicionado. Que as dualidades metafísicas legadas pela tradição permaneçam nessa nova configuração de posições e de forças não é de se espantar, porquanto as motivações por estabilização mais do que persistem, elas redobram. A vontade da verdade como necessidade e imposição de adequação totalizante ao real transforma-se em Descartes em vontade de certeza a enquadrar o campo fenomênico, interno e externo, como um todo e esquadriñar minuciosamente a realidade representacional que ali se encontra de antemão e por princípio configurada e disponível. E se Heidegger sublinhou que a metafísica platônico-aristotélica continha os caracteres da produtividade e da disponibilidade como compreensões do ser, isso vale à metafísica moderna de forma absoluta e superlativa. As dualidades metafísicas tradicionais convertem-se em quiasmos indissolúveis, e em razão mesmo dessa indissolubilidade infinitamente mais potentes para o exercício do poder, cujos arranjos constituem as dicotomias sob cruzamentos inextrincáveis que os jungem e os distinguem sem que a hierarquia entre eles desvaneça. A relação entre sujeito e objeto fundamenta-se sobre o solo comum de uma mesma posição na qual subjetividade e objetividade serão um único constructo. Aliás, a própria subjetividade nada mais será que a construção ontológica e epistemológica de asseguramento para a captura, a produção e o domínio da objetividade mesma, ao passo que esta é a execução e o objeto da vontade da subjetividade que se trama para lográ-la. Essa motivação é exposta por Descartes:

Pois elas me mostraram que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, ao invés dessa filosofia especulativa que se ensinada nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática mediante a qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos os vários ofícios de nossos artífices, poderíamos empregá-las do mesmo modo em todos os usos a que são adequadas, e assim nos tornarmos como que senhores e possesores da natureza. Isso é de se desejar não somente para a invenção de uma infinidade de artífices que fariam usufruir, sem trabalho algum, os frutos da terra e de todas as comodidades que nela se encontram, mas também, principalmente, para a conservação da saúde, que é, por certo, o primeiro primordial e a base de todos os outros bens desta vida [...].²⁰

²⁰ DESCARTES. 1996, p. 69.

A revolução perspectivística ocorrida na modernidade sinala a retificação que ajusta o sentido mais essencial do mundo das ideias, ajuste esse que sobreleva à enésima potência sua eficácia e seu poderio. No fundo, como panorama de hiperdefinição do real, o mundo das ideias era a perspectiva da apreensão estabilizadora do real a partir de uma configuração pré-modelada, cuja normatividade funcionava como paradigma que exerce sobre o mundo uma retrocedência prescritiva à qual este deveria se submeter. Contudo, o sentido e a posição da perspectiva encontravam-se originariamente transcendententes ao marco zero da perspectiva, para além do ente racional que se coloca perante ela como espectador – e, por esta causa, ela respondia pela origem da razão e do ser como fatores a priori alienados de sua execução especulativa racional, como lhe sendo ontologicamente produções externas, donde que, conforme expressa Platão, a consciência humana deve mimetizar a razão ou a lógica pela qual o real se produz, isto é, tornar-se seu simulacro reprodutivo.

De Descartes em diante, a razão (que é razão de ser, a própria produtividade do ser) é reajustada à perspectiva da subjetividade, transformando esta no centro industrial que produz representacionalmente a própria objetividade matricial dos objetos e toda a profusão fenomênica dos mesmos a partir dessa esquematização que consolida a priori e in loco essa inter-relação. A transposição da lógica do real para o centro indubitável e inabalável da subjetividade não é sem consequências. Em primeiro lugar, o mundo das ideias com sua lógica eterna e inteligível é reduzido à perspectiva na qual o plexo relacional entre as atos da consciência e os objetos que no seu âmbito ela faz aparecer e sintetiza não se mostra mais capaz de configurar um modelo prescritivo a ser imposto ao real. As ideias, ao tornarem-se representações, internalizam o transcurso temporal, tornando-se, portanto, figuras temporais, subordinadas a um processo nuclear de produção ininterrupta que sintetiza, sob esquemas, o universo fenomênico, em sua ordenação capaz de promover sua inteligibilidade e sua exploração produtiva, em conexão com um sujeito transcendental que opera tais esquematizações. A temporalização das ideias como representações, todavia, não arrefece seu potencial de conferir estabilidade ao real; ao contrário, expande-o. O declínio do sol como imagem para a normatividade clássica da metafísica não representa sua ruína, mas a sublevação da razão em conquista do domínio do poten-

cial produtivo solar. A razão moderna consolida-se como a normatividade mesma que entranha transcendentemente a pretensão metafísica de regulação da natureza, transformando-a numa produção contínua da mesma. Com isso, o sentido normativo da verdade também muda, bem como sua relação com a trama temporal e com o mundo em sua complexidade.

A transmutação do valor da verdade para o valor de certeza significa, no fundo, a transformação da simples estar disponível da metafísica clássica em disponibilidade contínua para a utilização compulsória da natureza. Igualmente, o ser produzido como modo de compreensão do ser torna-se, então, a produtividade mesma do ser, a sua fabricação constante, o que se realiza não por modelos prévios, mas por imposição que a vontade que entremeia a razão e que a configura em sua logicização do mundo objetivo confere a si mesma em sua livre autodeterminação. A plasticidade do real atinge o âmagô, então, do mundo das ideias: o fim do mundo sensível é também o do inteligível e, com isso, promove-se uma coalescência de suas naturezas e de seus traços ontológicos.

Ao longo da modernidade o impulso metafísico que impõe parâmetros e exerce o poder que deles provém progressivamente vai, com o acúmulo de suas conquistas pelas quais a realidade é representada e produzida esquematicamente pela armação transcendental da subjetividade, ganhando em recompensa o esclarecimento acerca de sua própria configuração, o que também acarreta num empoderamento redobrado de seu potencial e do seu poderio. O impulso revela-se como sendo vontade. Metafísica da vontade que se torna explícita em Schopenhauer, que define mundo como vontade de representação; mas a conexão fundacional dessa vontade com o poder só realmente é posta às claras no conceito nietzschiano de vontade de poder (*Wille zur Macht*), conceito que exprime o pertencimento inextrincável da vontade ao poder, mas que também assinala o caráter diretivo e intencional daquilo a que a vontade é impulsionada a querer e desejar de forma obsessiva, para onde mesmo ela, a vontade, se dirige: *para* o poder. Essa vontade de poder filiar-se-ia ao assehoramento e à posse da natureza para sua exploração e para sua livre utilização, tal Descartes deixa claro na passagem supracitada.

A mecanização da natureza, consequência imediata de sua ontológica produção representativa no âmbito das esquematizações autoproduzidas sob a determinação fundamental da vontade que confere a si mes-

ma a medida do processamento da verdade, só é possível graças à própria maquinização da subjetividade, o que não implica, de forma alguma, a supressão das cores e da vivacidade inerentes à realidade humana. As diretrizes dessa maquinização devem ser compreendidas a partir de movimentos de reflexão como o que Nietzsche delineou ao definir a máquina como a mestra da produção da fisiologia da existência humana: “ela fornece o padrão da organização partidária e da condução da guerra. (...) Seu efeito mais universal: é ensinar a utilidade da centralização.”²¹ O *padrão da organização partidária* é a chave-mestra que estabelece os valores e seus vínculos interpenetrantes, que fornece os parâmetros dos seus objetivos e, em decorrência disso, o *quantum* múltiplo de sua concentração de forças, com seu direcionamento e intenção decisivos. Esses valores já não são mais eternos como as ideias platônicas e, por conseguinte, não se apresentam como modelos de prescrição que menosprezam e rebaixam a vivacidade do mundo sensível. Ao contrário, os valores são produções ininterruptas, que seguem o fluxo ávido e insaciável do devir, nele penetrando, querendo compulsivamente novas movimentações, experimentações da mais variadas, intensificando hiperativamente a execução de seu maquinário esquemático a produção de valores, teorias e representações sujeitos à instabilidade acelerada e caótica do fluxo temporal, que caudalosamente passa. A ideia do bem, que não é nenhuma essência e, por conseguinte, propriamente ideia alguma, na medida em que é absolutamente inafigurável, torna-se na modernidade a figura da máquina: a produtividade constante que não se deixa figurar, mas que responde pelo processo irrefreável de produção de figuras, sob a designação de valores e representações a serem vivenciados, consumidos e utilizados. A máquina é o símbolo da vontade de poder em sua guerra à natureza. Seu partidarismo quer dizer tomar partido nessa guerra, que enceta sorratamente com Descartes, mas que em Fichte já encontra-se deflagrada, quando expressa que a sublime destinação eterna da obra da vontade que há de sobrepujar o caos da natureza e do devir, fixando-se para a posteridade.²² Fichte, aliás, lança mão da palavra *Gestalt*²³ –, palavra na qual as formas platônicas e as representações estão conjugadas em uma mesma palavra, *figura*, por

²¹ NIETZSCHE apud HEIDEGGER, 2014, p. 677.

²² FICHTE, 2014, p. 61.

²³ Idem, *ibidem*, p. 48.

meio de uma íntima identificação vinculativa –, cuja lei mais elevada da razão determina para a consciência humana a submissão da natureza aos seus fins.²⁴ Da mesma palavra, posteriormente, se servirá Jünger, cujas reflexões sobre o mundo contemporâneo germinam em solo basicamente nietzschiano, para expressar o fundamento e o funcionamento da técnica moderna em sua planetária dominação.

A utilidade é o efeito universal da maquinização que determina a representação do mundo objetivo e que, com vistas a isso, esquematiza a vontade para que se torne a usina incansável de sua produtividade. A técnica ou a tecnologia serão a figura através da qual essa máquina se expressa, em sua multidimensional capacidade e tendência de proliferação de domínios e arregimentação constante por toda a parte, alastrando-se como um processo de desertificação que drena de solo da natureza a possibilidade de apresentar alternativas, alteridades e diferenças à lógica obsessiva da exploração técnica. A máquina figura como a ideia do bem na modernidade – por meio da maquinização da metafísica o espírito de vingança, que outrora insurgia contra o devir e o transcurso temporal, redimiou-se. Há um “outro sol no novo Horizonte”²⁵, como reza a *Ode triunfal* de Álvaro de Campos. Sofre-se aí uma abissal transmutação, uma transcendental transladação: “a raiva mecânica constante”²⁶ dessa máquina não mais é proveniente da vingança que se direciona contra a incontrollabilidade do devir, mas sim do gênero do ciúme que, como no conto de Italo Calvino, passa a exercer o controle compulsivo do projeto de memória do mundo em sua obsecada pretensão de sobrecorreção da realidade, extirpando dela seus mínimos defeitos. Se a cibernética metafísica platônica gerenciava-se a partir da vingança contra o devir para exercer sobre ele o governo, a cibernética da modernidade é afetada pelo ciúme e obsecada pelo controle. A mudança é drástica. A sobrecorreção platônica era de ordem modelar e prescritiva, usando do poder e da dignidade da coerção corretiva. A da maquinização moderna, por sua vez, lança suas armas para o presente e para o futuro, considerando o passado como reservatório de disponibilidades de suas esquematizações aprisionantes, que constantemente é revertido em arsenal que mira a temporali-

²⁴ Idem, *ibidem*, p. 49.

²⁵ PESSOA, 2007, p. 310.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 310.

dade adiante. Sua pretensão de corrigir a realidade advém da necessidade de exercer sobre ela o controle, o que significa: apossar-se de sua produtividade, assegurando-se de todos os parâmetros pelos quais ela vem ao mundo. A vingança da metafísica torna-se, com isso, obsoleta. Não mais há contra o que se vingar, uma vez que o mundo tenha se tornado o simulacro que a usina de simulação da vontade de poder está constantemente a produzir e explorar de forma controlada. Ao ciúme não existe barreira ou restrição. Sua invasividade, com toda sorte de exigências utilitárias e perfeccionistas, deseja o controle minucioso e incessante, tornando-se a matriz de realização própria da realidade. A sobrecorreção deixa de ser um objetivo a ser cumprido pela racionalidade, passando a ser a configuração orquestradora e corretiva do mundo real. Em outras palavras, ela se torna, não mais idealmente, mas sim efetivamente: a própria realidade.

REFERÊNCIAS

CALVINO, Italo. A memória do mundo. In: *Um general na biblioteca*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 92-96.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FICHTE. *O destino do erudito*. São Paulo: Ed. Hedra, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2014.

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

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PESSOA, Fernando. Ode Triunfal. In: _____. *Obra poética: volume único*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 306-311.

PLATÃO. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATO. Republic. In: _____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press. 1903. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>

_____. Statesman. In: _____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press. 1903.

Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Stat.+272&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171>

_____. Timaeus. In: _____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press. 1903. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim>.

_____. Timeu. In: _____. *Timeu – Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011, p. 69-211.

A questão da técnica e a educação: o esquecimento da dimensão política e formativa do fazer

Bruno Pedroso Lima Silva

(UFSC)

Rosana Silva de Moura

(UFSC)

No caso presente, trata-se como previamente de empenhar-se a fim de que, graças a tentativas contínuas, se cultive um espaço de acolhimento para o que, desde sempre, deve ser pensado, mas que ainda não o foi; um espaço em cuja liberdade o ainda não pensado reivindique e requisite um pensamento que o pense¹.

Essa citação aparece no prefácio da obra “*Ensaaios e Conferências*”, de Martin Heidegger, na qual um dos ensaios é “*A questão da técnica*”, a tal questão que tanto me inquieta e me faz pensar e teorizar; com tentativas contínuas, como disse o alemão. Já há algum tempo, me deparei, no bonito prefácio, com essa frase, que elucida bem os meus motivos e razões de estudar o tema da técnica e de me dedicar às relações desta com a educação. Não é um acaso que esta citação apareça logo antes da conferência sobre a técnica. Esta, em sua origem e no seu *logos* corrente, a tecnologia, ditam nossa atuação no mundo e nosso pensamento político e formativo. Essa dimensão formativa e política da técnica é o que quero aqui discutir e tensionar. A intenção é que se forme um campo de tensão filosófico onde resida a discussão sobre a técnica nos termos do esquecimento de sua dimensão política e formativa e que nele se busque, como Heidegger, o brilho do que pode salvar a partir dessa constatação.

Importante iniciar dizendo que meu caminho se fundamenta ao declarar que a tecnologia também deve ser analisada pelo olhar filosófico. A técnica não poderá resolver seus problemas e mazelas a partir de si mesma e de suas novas instrumentalizações e inovações. Ela também é uma questão. E é essa questão que guia o campo de tensão proposto. Aqui resi-

¹ HEIDEGGER, M. *Ensaaios e conferências*, p. 8.

de algo fundamental para a trajetória de um pesquisador da técnica como questão teórica. A diferença entre técnica e tecnologia: a técnica é questão filosófica, a ser estudada, compreendida. A tecnologia é o produto, é artefato, são os resultados físicos. No caso da tecnologia moderna, trata-se do *logos* de uma das formas de compreensão da técnica, a moderna. Ou seja, uma razão tecnicista; são aparelhos, máquinas. O *logos* da técnica moderna, entificado como tecnologia, é maquinístico, calculador, equipamentos. Busco demonstrar, com Heidegger, que se trata de um *logos* alienado, que se esqueceu da perspectiva filosófica da técnica, produzindo pelo efeito, pelo brilho espetacular do aparelho, esquecendo-se de sua finalidade, de seu *telos*, de seu culto anterior, do momento ético-político. Urge, portanto, o refundar deste *logos* da técnica, o que não significa negá-la por completo. Pensar nos termos de uma pós-tecnologia é o cerne da tensão que quero criar com este escrito.

Ir ao originário, caminho proposto por Heidegger, leva-nos à *tekhné* grega. A técnica nos gregos era filosófica, era o projetar do pensamento que queria fazer, agir, produzir. O grego pensava a técnica antes como conceito teórico; a *tekhné* era um conhecimento, uma disciplina, o objetivo a se atingir, o ideal do que se está pensando em produzir. Até por isso, o termo também é traduzido por arte, pois traz realmente um ideal, uma proposta transcendente pensada a partir da reflexão sobre o belo, o perfeito. Não há para o grego a separação entre técnica e arte. Ambas eram as atividades de pensar na produção como *poiesis*, como prática artística projetada e intencional.

Uma atividade só pode ser realmente uma técnica quando é definida não a partir de seu objetivo prático imediato, e sim do seu ideal: precisa estar intrínseca à produção uma finalidade, o seu *telos*, um fim; fim não pensado no seu sentido negativo, como chegada a um término de possibilidades, mas sim no sentido de uma conclusão em grau supremo de plenitude. Para os gregos, isso significava produzir algo, artefato ou máquina, que traga o bem, procurar nessa produção o bem daquele que produz, daqueles a quem a produção se destina e da comunidade. A técnica deve ser entendida, portanto, antes de tudo, como uma questão ética, e também política, para que possa, assim, guiar a produção humana como *poiesis*.

Produzir tem então, para os gregos, essa antevisão de um projetar originário; uma pré-visão fincada em um *telos* ético. É essa reflexão ante-

rior que aqui chamo de dimensão política da *tekhné*; que implica, como consequência, também uma dimensão formativa, como questão filosófica. A dimensão política da reflexão anterior se expande em uma dimensão formativa, no sentido de essa finalidade ser, antes de tudo, ética.

Nesse sentido, Martin Heidegger surge como referência inevitável para o pensar dessa técnica, seus efeitos e suas questões. A filosofia do alemão aparece como inspiração para esse estudo em dois sentidos: o primeiro e primordial, de ver a técnica como questão; e segundo, estabelecer que a origem desta questão encontra-se efetivamente na Antiga Grécia, no conceito da *tekhné*. Há certo consenso entre os diversos autores que procuram pensar a tecnologia, no fato de que a origem da questão no Ocidente – da técnica e da tecnologia e sua relação com a formação, o pensamento e o conhecimento – está na Grécia Antiga. A questão da técnica tem sua origem juntamente com a filosofia grega.

Apesar da radical crítica de Heidegger à metafísica platônica e ao pensamento essencialista, é fundamental experimentar apresentar o modo como Heidegger “bebe da fonte” grega, sem prejudicar sua crítica específica à técnica moderna, que é para ele, resultado do modo de pensar metafísico. Isso é possível: romper com a tradição filosófica, ao mesmo tempo em que dá continuidade à visão radical e rigorosa do conhecimento e do ser que nela também reside de certa forma. Não é por acaso que Heidegger parece se inspirar em vários momentos em Aristóteles; ele quer sim ultrapassar a metafísica, mas pensa como caminhos para essa ultrapassagem a superação (*Überwindung*) e a distorção (*Verwindung*) de seus paradigmas. Superar é realizar mesmo a destruição de suas categorias. Já com relação à distorção, o significado vem com maior profundidade; ele quer dizer algo como restabelecer, curar – nas palavras de Gianni Vattimo, “denotar um ultrapassamento que, na realidade, é reconhecimento de vínculo, convalescença de uma doença, assunção de responsabilidade”². É impossível negar que os pensadores da virada paradigmática do final do século XIX e início do XX, como Dilthey, estavam também inspirados de certa forma pela tradição. Heidegger, que também representa essa virada, também não pode fugir; e é nesse conflito do pensar que vai poder crescer outro *logos*.

² Citado por GIACOIA JR., *O. Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*, p. 42.

Ver o mundo como imutável e como algo pronto, ou como um destino inevitável, como defendia, em termos simples, o idealismo, significa também o ver como objeto, em toda sua forma não dinâmica e passiva. Quando a busca do ser vai para além da descrição do ser do ente, essa posição do mundo como objeto cai. No momento em que se compreende a diferença ontológica proposta por Heidegger e se vê o fenômeno somente como ser do ente, onde algo ainda se vela, escondido por essa presença – o *dasein* heideggeriano –, o mundo torna-se sujeito ativo e a relação sujeito/objeto se torna uma relação entre sujeitos. Eu, sujeito, vejo o mundo como sujeito, me abrindo às suas várias possibilidades de ser. Abro-me a ele e o escuto. O que aparece na presença é apenas uma das possibilidades: há outras, veladas. O olhar inquiridor do sujeito para o objeto pronto se transforma em intersubjetividade, no olhar escrutinador e na escuta de um sujeito para outro sujeito.

Esse passo metodológico é essencial para a compreensão do que intenciono como legado deste escrito – a existência de um campo de tensão filosófico que merece ser discutido, que quer abrir outras possibilidades na discussão da questão da técnica. Pensar a questão da técnica, e nisso criar um campo de tensão filosófico que trate do esquecimento da dimensão política e formativa da técnica moderna, entificada como tecnologia.

Metodologicamente então, o ponto principal é entender o termo “questão” não como simples artifício retórico. O método para a investigação da técnica precisa fundamentar-se realmente em questionar, inquirir, escrutinar a técnica: a *tekhné* grega; a técnica moderna; e o seu desenvolvimento como tecnologia. Questionar aqui teria um significado e uma metodologia diferente do olhar, do contemplar, do analisar, do objetificar. Questionar significa construir, pela linguagem, um caminho que guie ao relacionamento mais ou menos livre com o tema, que nos abra à essência da questão. Questionar como método é uma fenomenologia, mas significaria aprofundar ainda a *epoché* fenomenológica no sentido da continuidade da investigação, buscando o que permanece encoberto no desencobrimento. É uma eterna busca, pois não haverá respostas. É um procedimento que ensaia a primazia da pergunta sobre a resposta. Inspira-se na lição de interminabilidade de uma obra, tão querida por Heidegger.

A técnica moderna e o seu desenvolvimento como tecnologia seria o *locus* primordial do pensamento do ser como simples presença. Ignora

o cuidado, a responsabilidade e qualquer tipo de ética. Tem fixação por desvelar, e se esquece do que se vela, simplesmente descobre. Entifica. A tecnologia surge na modernidade, junto com as ciências exatificantes, como a entificação da técnica enquanto questão filosófica. Ter o *dasein* ou o ser do ente como “O Ser” é o esquecimento da abertura, da escuta, o esquecimento das possibilidades.

A questão da técnica é central no esquecimento do ser na modernidade que Heidegger denuncia, e por isso o tema é tão presente na chamada “segunda fase” do seu pensamento, quando quer buscar a verdade de Ser. O esquecimento do ser, o esquecer da diferença ontológica está diretamente ligado à questão da técnica, a um modo de pensar em que a natureza, disponível ao homem, nada mais é do que objeto para o fazer alienado desse homem que busca o desenvolvimento e o “progresso”.

Até aqui, ficou claro o tema que considero como fio condutor: a proposta de um campo de tensão, que fortaleça e encorpe as questões - tanto a questão filosófica inspiradora quanto a questão de pesquisa, uma pergunta-problema que creio ainda não ter ficado clara, e que a partir daqui começo a construir.

Seguindo, então: a essência da técnica, portanto, não é nada de técnico, é uma questão filosófica. E a determinação corrente da técnica, a sua representação presente, não corresponde à sua essência da *tekhné*. A determinação corrente, instrumental, da técnica - que a confunde com a atividade prática do homem - constata, explica, domina. Descreve, funciona e demonstra, mas a partir do instrumento. Questionar esta técnica é efetivamente compreender que esta constatação através do artefato pronto não necessariamente significa descobrir o verdadeiro. O que se vê à frente dos olhos carrega em toda a sua clareza algo ainda velado. Ou seja, a técnica moderna, representação maior e reinante desta técnica instrumental, que constata e explica, pode nos mostrar o correto, o que a coisa faz, mas não nos mostra a razão de ser da produção, seu pensamento anterior. É funcional, despreza sua dimensão filosófica.

Inspirado na doutrina aristotélica das quatro causas, Heidegger parece sugerir que, na técnica moderna, a causa material, a causa formal e principalmente a causa eficiente, esta que pensa no efeito imediato, na prontidão do produto, no produtor como princípio, superam e obscurecem a causalidade final, do fim, do motivo, da razão de ser do produto.

Por ser obscura, a técnica moderna não questiona a causalidade desse fim, essa causa *finalis*, o porquê dessa produção. Importa apenas o efeito, seu uso, sua instrumentalidade. Essa finalidade, para os gregos, nada tem a ver com eficiência, eficácia ou na imediatez da atuação do produto, nos termos da técnica moderna. A *tekhné*, como dito, tem essa dimensão filosófica, ela é a reflexão ética anterior do produtor.

Heidegger expressa esse sentido da técnica na filosofia grega como a causalidade do “responder e dever”. A produção nasce com um dever, um *telos*, e o produto deve responder a esta reflexão para que a prática, o fazer, seja *poiesis*. Interpreto esse “responder”, expressado por Heidegger, no sentido da responsabilidade. O produto carrega a responsabilidade de um dever, de uma razão para ser pensado e produzido. É essa reflexão anterior, o projetar, o dever e a responsabilidade que passa do produtor para o produto que formam uma dimensão política intrínseca à *tekhné*. Ao mesmo tempo, sendo política, carrega a necessidade de uma formação que pense esse dever e essa responsabilidade.

Como não ver a necessidade de uma formação que inspire e pense essa prática, essa produção? Os gregos, desde o ideal de virtude, ou *areté*, homérica, passando por Heráclito, Parmênides, Pitágoras, até Platão e Aristóteles, pensam o formar como *paideia*. Como um projeto, que consagra a relação entre teoria e prática, entre o pensar e a produção. Nós, modernos, parecemos o ter perdido de vista. A *tekhné* traz em si, de forma intrínseca, uma ética política e formativa. Por isso a hipótese central do trabalho é de que Heidegger parece dizer que a essência da técnica está na *tekhné*. O decisivo não é o fazer, e sim o descobrir.

Somente a prática guiada pela *tekhné* pode ser *poiesis*. E como encontrar essa forma “poiética” de produzir? O caminho parece ser a procura de um verdadeiro através e por dentro do que aparece como correto. A produção, como *poiesis*, vai se fundar no descobrimento. É ela que conduz do encobrimento para o descobrimento. O culto anterior, o pensamento do princípio, originário, a dimensão política dessa reflexão é o que, ao descobrir, buscará a *aletheia* ainda velada. A verdade tida como pronta, o mundo ideal platônico, que se esclarece pela luz, destino correto e imutável (*orthótes*), é um modo de ver a verdade. Outra possibilidade é *aletheia*, que significa, do grego, algo como uma verdade provinda da atividade de desvelar, de re-velar, de descobrir. Sua etimologia nos traz

algo como “a negação do esquecimento”, conhecer através do desvelar. A verdade considerada a partir da descrição que estimule a continuidade do pensamento.

A multiplicidade e pluralidade de sentidos para uma “verdade” estão intrínsecas ao conceito da *aletheia*. E é à *aletheia* que busca a *tekhné* como pensamento e a *poiesis* como prática. Não pode ser ao *orthótes*, ao mundo ideal. Basta lembrarmos que Platão, na sua ruptura com a linguagem de seu tempo e na construção de seu sistema e sua cidade ideal, não vê funções para os poetas e artistas, ou seja, os possuidores de *tekhné* e de *poiesis*. Não há lugar para a multiplicidade no pensamento das ideias, do universal.

Isso é decisivo para que um enfrentamento à tradição filosófica do Ocidente possa germinar a partir do pensamento da *tekhné*. É ela a essência da técnica.

Isso posto, e seguindo com Heidegger, fica claro que a técnica moderna não respeita essa essência. A técnica das máquinas e dos aparelhos também é desencobrimento, mas tem outro método. Não se desenvolve no sentido da *poiesis*, e sim pelo fundamento da exploração da natureza, principalmente como produtora de energia. A técnica moderna vê a natureza, *physis*, como algum tipo de entidade que está disponível e passiva ao homem, para que este faça dela os seus instrumentos técnicos. Sendo a *physis* algo independente do homem, que surge por si, e sendo o desencobrimento da técnica moderna essencialmente explorador, será necessário controle, domínio.

A necessidade do controle e do domínio da natureza efetiva o pensamento da natureza apenas como disponibilidade. Longe de ser pensada como um sujeito, como pretende a ontologia de Heidegger, a técnica moderna a rebaixa inclusive da posição de objeto. Ela não é mais objeto, e sim apenas o que se pode fazer com este objeto, a que ele pode servir, a que ele se dispõe, sua funcionalidade.

Esta é, para Heidegger, a característica da técnica moderna: ver a natureza e a produção somente como resultados da disponibilidade. Nem a natureza nem as máquinas são autônomas, sendo pensadas apenas a partir do dispor. É uma técnica de interesses, não altruísta, que não é livre, pois quem define essa disponibilidade é o próprio homem. Não há reflexão, culto, há apenas exploração do mundo disponível.

A técnica moderna não se interessa mais pela busca da verdade no âmbito abstrato, reflexivo; ambiciona apenas conhecer o concreto, o aparente, tomar o ser do ente como ser. O objeto de sua atividade, portanto, não é mais, em si, o objeto, e sim a absolutização desta possibilidade do objeto disponibilizada pelo real. Ora, se a técnica é exploratória e dedica sua exploração somente ao disponível, ela não é livre como nos prometeram os cientistas e filósofos modernos. Ela é restringida. Restringe-se ao disponível, à atuação a partir do aparente. O que isso significa, em sua profundidade? Sendo o homem o agenciador da técnica, a atividade do homem, neste contexto, não é autônoma, pois o objeto está posto, passivo, não tendo o homem antes tido espaço para pensá-lo. Se a sua própria técnica não é livre, pode-se afirmar que tampouco é livre o homem que só trabalha a partir de suas demandas.

Heidegger trata como o “sufoco”, ou “asfixia”, essa falta de espaço para pensar, para respirar, frente à realidade já posta dos objetos. A própria física moderna, ciência que estuda a *physis*, é influenciada e influencia na técnica moderna; ela é base da exatificação da natureza pela ciência. O sufoco é esse: a técnica moderna foge tanto, distancia-se tanto de sua essência como *tekhné*, que cria para si mesma uma nova essência. Se autofundamenta, se alicerça e se solidifica em seus métodos e instrumentos, o que oculta de forma quase fatal as possibilidades.

E encobre também, ainda mais, uma armadilha. A natureza, tida como menos que objeto, não deixa de ser *physis*, ainda é independente. Fatalmente, portanto, ela foge ao controle do homem. Ora, quem se encontra disponível então é o próprio homem. Ele está dis-posto ao momento em que a *physis* fugirá do seu controle. O filósofo traz exemplos: o lenhador não está somente à dis-posição da indústria madeireira, queira ou não? Não está somente dis-posto às demandas técnicas? E hoje, quanto piorou essa asfixia? Qual o grau de asfixia da “sociedade tecnológica”?

Como ser-no-mundo, como único formador de mundo, o homem precisa descobrir. Há um apelo, um chamado ao descobrimento. Um desafio, algo que o lança, que o convida.

O homem nunca se reduzirá à completa disponibilidade, pois precisa descobrir, mas sendo o seu método de descobrimento a exploração da natureza, que é *physis*, esse fazer nunca será dele próprio, nunca será um feito totalmente dele. Ele está, portanto, dis-posto, à disposição, ele se recolhe como disponível às demandas que não são dele. Essa é a armadilha.

Heidegger usa o termo alemão *Ge-stell*, para tratar dessa com-posição, uma real armação de um sistema de pensamento que trai o próprio homem a partir de seu apelo por descobrir. Não se trata de nada menos que isso: o apelo pelo descobrimento na exploração leva o homem a dispor-se a descobrir apenas o que vê disponível. Cedendo a um quase clichê, o homem está dominado pela técnica. Caiu na armadilha.

Gestell, em alemão, traduz-se por estrutura, armação, algo que suporta e dá estrutura a algo, como uma estante ou estrado. Numa aventura de linguagem, exercício poético, ele separa o *-stell* (pôr, situar), do *-ge* (determinação, articulação), e cria o neologismo *Ge-Stell*, buscando passar a imagem de uma estrutura que arrume e exponha elementos diversos em uma ordem. Irene Borges-Duarte³ nos lembra de que aqui a ideia do alemão de que o que salva pode brilhar a partir da aventura poética da linguagem está aqui efetivada. A *Ge-Stell* é um símbolo da armação técnica do mundo, uma composição que quer impor uma ordem ao que é diverso, unir o que é diferente em uma forma imposta.

Para Heidegger, essa com-posição, essa armação, é a nova essência da técnica moderna, a determinação da criação dessa nova essência, que resulta na asfixia monossêmica do mundo.

Mas, como dito, essa essência da técnica moderna não nos responde à questão da técnica.

Como escapar, então, desta armação? Em Heidegger, o caminho parece ser, primeiramente, ir à origem. Diz ele em "*A questão da técnica*":

Tudo que é essencial, não apenas a essência da técnica moderna, se mantém, por toda parte, o maior tempo possível, encoberto. Todavia, a sua regência antecede tudo, sendo o primordial. Os pensadores gregos já o sabiam, ao dizer: o primeiro, no vigor de sua regência, a nós homens só se manifesta posteriormente. O originário só se mostra ao homem por último. Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem, não é a caturrice, sem sentido, de renovar o passado, mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio⁴.

³ BORGES-DUARTE, Irene. *Gestell e Gestalt. Fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger*, p. 8.

⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências. Op. cit.*, p. 33.

Ir ao originário significaria passar de escravo do destino à ouvinte do destino. Aqui, Heidegger demonstra a sua liberdade criadora, ao perceber a importância do pensamento grego no sentido de radicalidade, de buscar a raiz e a origem dos conceitos, mas ao mesmo tempo negando a metafísica platônica que vê o mundo ideal como pronto, bastando acessá-lo. O seu método é intersubjetivo; requer cuidado e responsabilidade na abertura de si e na escuta do Outro. No texto, ele chega a criticar enfaticamente Platão na aventura que este pretende, ao esperar de uma palavra, no caso, *eidōs*, que diga a essência de tudo e de cada coisa. Ao criticar essa “extravagância”, que é nas suas palavras um “antigo costume do pensamento”, Heidegger deixa claro como o seu método quer, fundamentalmente, romper com a tradição filosófica platônica. Sua inspiração grega, além de Aristóteles, virá das ainda anteriores, cronologicamente, Parmênides e principalmente Heráclito, o pensador do conflito, do *logos* agonístico, do *agón*.

O alemão deixa claro então, que ver o mundo precisa ser uma aventura para a linguagem, mas não no sentido da extravagância platônica; mas no sentido de criação, que busque significar o que não é visto, o que não pode ser significado, ou seja, o que permanece encoberto no desencobrimento. Como ele mesmo fez com a *Ge-Stell*. Ir à origem com esse novo pensamento metodológico seria a tentativa de encontrar a liberdade do desencobrimento que ao desvelar, sabe que algo continua velado.

Partindo daí, o alemão demonstra que a técnica moderna não é uma fatalidade. Não é permanente, não é regra. A nova essência que a técnica moderna construiu “repousa”, hoje, naquela armação. Há as possibilidades de “acordá-la” do repouso, a partir do desencobrimento livre que venha, talvez, do pensamento voltado ao originário que busca a essência perdida. A armação como essência da técnica moderna cria o “perigo extremo”, no sentido do trancar possibilidades, da absolutização dessa monossêmia, de deixar na total obscuridade outros sentidos para a técnica. O perigo extremo, na armação que aparenta ser o único modo de desencobrimento o da disponibilidade, impera, e afasta qualquer outra possibilidade de modos de descobrir; técnica, torna automático, tecnológico, o próprio descobrir. Encobre, portanto, a *poiēsis* como forma de produção.

Afinal, portanto, além do “como escapar da armação?”, surge a questão “como nos salvar do perigo”? Salvar, no sentido de retirar, a tempo, da destruição, aquilo que se acha ameaçado. Como?

É importante lembrar que a *tekhné* grega foi, depois, em Roma, traduzida como *ars*. Arte e técnica são conceitos historicamente próximos, quase sinônimos. Sua segmentação, fragmentação, características da modernidade, faz parte da criação do perigo. Buscar a *tekhné*, ou a essência da técnica, seria estabelecer definitivamente este laço que une os conceitos de técnica e de arte. Heidegger o faz, em parceria principalmente com Hölderlin. Diz Irene Borges-Duarte:

Por isso, a arte na filosofia de Heidegger é tema constante e central. Porque a questão da técnica também é constante e central. A modernidade segmenta as duas atividades e os dois conceitos, e por isso o conselho heideggeriano de buscar o originário. Veremos então que arte e técnica vão, mesmo quando opostas, se entrelaçar na formação de uma “dinâmica ontológica do espaço que habitamos”⁵.

Não é por acaso então que Heidegger, pensador do originário, vai buscar na arte, na poesia, a inspiração que traga a visão do que salva. Inspirado em Hölderlin, Heidegger parece acreditar que o que salva é chegar à essência, é fazê-la aparecer em seu brilho. O domínio da armação não pode deturpar todo o brilho da verdade, porque este ainda se encontra na própria armação. Na própria essência da técnica moderna, está crescendo, está a “medrança” do que salva.

A armação é a essência da técnica moderna, mas no sentido de entender a essência como substância, *ousia*, “universal”, ela não é o gênero comum da técnica, do que é técnico. A essência da técnica está na *poiesis*, no originário, na *tekhné*. O caminho é buscar, dentro do perigo extremo, o que salva: a produção da verdade na beleza; a verdade a fulgurar no brilho que hoje só se vê apagando, obscurecendo. Ao ver o brilho do que salva, a visão de uma possibilidade da *poiesis*, esse mistério nos impulsionará a nele mergulhar com o pensamento.

E o que fará brilhar esse poder salvador dentro da própria armação? Para mim, somente a percepção cada vez mais profunda do que ela realmente é, como destino do desvelar. Isso vai requerer de nós o olhar cada vez mais vivo para a armação, para o perigo. Questionar ainda mais a técnica! Olhar para a *tekhné*. Discutir, tensionar, comparar, contemplar, propor, fazer emergir um *logos* a partir da ruptura com o *logos* hegemônico. Para isso, penso que

⁵ BORGES-DUARTE, Irene, *Arte e técnica em Heidegger*, p. 9.

essa zona tensional que proponha a discussão de uma dimensão política e formativa na técnica pode muito contribuir para o emergir deste brilho.

Elaboro portanto, como questão-problema, guia para essa proposta do campo de tensão que discuta essas dimensões da técnica e que denuncie o seu esquecimento: É possível, ao olhar atento para a *tekhné*, ver, na técnica moderna, ainda algum brilho do que salva? Por onde andaria o sentido de sua dimensão política, que se expande para uma dimensão formativa?

A complexidade da questão da técnica e da sua expressão corrente, a tecnologia moderna, é a mesma complexidade do estudo e do pensamento sobre o ser. A questão da técnica, Heidegger deixa isso claro, é ontológica. Analisar existencialmente algo como o “*dasein* da técnica”, como uma possibilidade que vige, consistirá em demonstrar que o caminho deve ser o evitar a perda absoluta da abertura que nos permitirá enxergar o perigo extremo e buscar nele o que salva. A questão, repito, é ontológica, e isso fica tanto como hipótese quanto como método: o esquecimento da dimensão política e formativa da técnica moderna corresponde, significa, enfim, é de fato o esquecimento do ser na sociedade moderna, que Heidegger tanto denunciou e teorizou.

Buscar, portanto, ver o brilho do que salva na técnica será ver o que pode resultar na reminiscência do ser. O confronto necessário está no *logos*, nessa tensão agonística, nessa construção de linguagem. Acredito que um campo de tensão que propõe a discussão nos termos de uma pergunta-guia, como foi feito, pode ser um caminho interessante para a construção deste *logos* agonístico.

Heidegger parece sugerir um rompimento, uma destruição da ética moderna, no sentido de reconstrução, do repensar. Se a racionalidade técnica cria essa ética, um *logos*, urge a busca de novos sentidos para que essa multiplicidade seja propriamente uma nova linguagem. Não se trata de apagar a ética como conceito. Trata-se de radicalizar para demolir e construir o novo com a ajuda dos escombros.

Sendo a ética na *tekhné* entendida como zelo coletivo, identificação de alternativas valorosas para o público, a reflexão prévia seria um momento também ético, formativo. O homem é formador de mundo, e o forma com técnica. Escolher o “como” é então o momento ético do processo técnico, pois envolve reflexão sobre a dimensão política dessa produção.

Enquanto zelo coletivo, a dimensão política da produção envolve a formação e é essencialmente também intersubjetiva.

Há algum rastro dessas dimensões na técnica moderna e no seu *logos* – a tecnologia?

REFERÊNCIAS

BORGES-DUARTE, Irene (2013). *Gestell e Gestalt*. Fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger. In; BORGES-DUARTE, I. & PARDELHA, I. (Org.): *Fenomenologia e Ciência*. Actas do IV^o Congresso Internacional da AFFEN – III^o Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Ed. AFFEN.

BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 2014.

GIACOIA JR., O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HEIDEGGER, M. (2006). “...poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3^a ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3^a ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. Entrevista ao semanário Der Spiegel, 1966. Tradução utilizada: BORGES-DUARTE, Irene. “*Já só um deus nos pode ainda salvar*”: Tradução e notas à entrevista de Martin Heidegger ao Der Spiegel em 1966. Covilhã: LusoSofia Press, 2009.

HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Tradução e notas: Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1978.

OLIVEIRA, B. J. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Heidegger e o habitar poético em tempo de indigência

Robson Costa Cordeiro
(UFPB)

“...E para quê poetas em tempo indigente?” pergunta Hölderlin em sua elegia *Pão e Vinho*. E no poema tardio que se inicia dizendo “no azul sereno floresce...” ele diz: “...poeticamente o homem habita esta terra.” O propósito é procurar mostrar, a partir de Hölderlin e Rilke, mas principiando por Hölderlin, que o habitar poético exige o habitar a indigência. Começando pela reflexão do verso “...poeticamente o homem habita...”, Heidegger observa que para entender essas palavras é preciso devolvê-las cuidadosamente para o poema, particularmente para o que vem dito logo antes, ou seja, “...é a medida dos homens. Cheio de méritos, mas...” e também para o que é dito na sequência, “esta terra.”¹

Primeiro é preciso examinar a sentença inicial do poema: “Cheio de méritos, mas...” O que significa dizer que o homem é cheio de méritos? Mérito, do latim *meritum*, é aquilo que justifica um reconhecimento, é a ação que torna uma pessoa digna de ser louvada. E qual é a ação por excelência que torna o homem louvável, reconhecido e destacado entre os outros seres da natureza? De modo corrente, o homem é considerado cheio de méritos porque produz aquilo que a natureza não foi capaz de produzir, levando adiante essa produção por seus próprios méritos, isto é, por sua capacidade racional, que o permite dispor da técnica como um instrumento para dominar e explorar a natureza, que se torna para ele, no mundo moderno, reserva disponível.

Essa compreensão aparentemente tão sensata e correta, no entanto, é resultado de uma longa história. Heidegger vai mostrar que a compreensão do real como reserva disponível, que decorre da essência da técnica moderna, corresponde ao incremento do esquecimento do ser, cuja história é a história da metafísica. Nessa história, o ser como o que envia,

¹ Cfr HEIDEGGER, Martin, “...poeticamente o homem habita...”, p. 165.

se desvia enquanto envio, provocando o seu esquecimento, de modo que o esquecimento do ser, como marca dessa história, não revela nenhum lapso de memória ou incapacidade de pensamento dos pensadores. A técnica moderna é o coroamento dessa história, que envolve três transformações fundamentais: 1) a mudança do ser de *energeia* para atualidade ou realidade; 2) a mudança da verdade de *aletheia* para certeza; 3) a mudança da substância de *hypokeimenon* para sujeito.

Para a modernidade o mundo é imagem, súdito e espelho do espírito, à medida que se transforma em representação do eu. A palavra imagem, segundo Heidegger, “significa agora o delineamento [*das Gegild*] do elaborar que representa. Neste, o homem combate pela posição na qual pode ser aquele ente que dá a medida e estende a bitola a todo o ente.”² E de onde vem essa pretensão do homem de oferecer a medida a todas as coisas, de ser a sua bitola? Para Heidegger isso advém da própria essência da técnica como *Gestell*. Em seu sentido comum, corriqueiro, *Gestell* significa cavalete, suporte, armação, estrutura, esqueleto. Mas Heidegger lhe atribui outro sentido, considerando-o como sendo o apelo, a provocação, a exigência que compele a humanidade a desvelar as coisas unidimensionalmente enquanto reserva disponível. *Gestell* significa a junção, a reunião (*ge*) daquilo que está postulado (*stellt*) pelo sujeito tecnológico, que reúne todas as coisas como uma só coisa, isto é, como matéria-prima, reserva disponível. A composição (*Gestell*) reduz tudo a uma só coisa, pois põe, postula (*stellt*), que tudo está presente da mesma maneira, que tudo se apresenta de modo unidimensional para o ver do homem, que assim compõe tudo de modo uniforme.

A técnica moderna é a nossa herança e a nossa liberdade, a nossa indigência e a nossa possibilidade de salvação. Dizer que a técnica moderna é a nossa indigência não significa promover uma condenação da técnica, pois o mal não está na técnica e sim no não saber de sua essência. A nossa indigência é o esquecimento, o nada saber do ser, que vigora encoberto encaminhando toda a vigência do mundo técnico. No mundo técnico vigora o máximo esquecimento, visto que é por não sabermos nada do ser como desencobrimento que nos encaminha para o nosso compor unidimensional, que nos julgamos senhores e possuidores da natureza. O delineamento da essência da técnica moderna como ocultação de todo

² HEIDEGGER, Martin, *O tempo da imagem do mundo*, p. 117.

desencobrimto e a imposição da suposta autonomia da vontade, per-fazem um único caminho, o caminho da cumulação do esquecimento do ser. Nessa cumulação surge a possibilidade de superação da metafísica, de superação do esquecimento. Mas o que promove a possibilidade da superação e da liberdade, do des-esquecimento, do surgimento da memória criadora? Segundo o que propomos no título, a salvação, a redenção, a libertação dessa indigência parece residir na poesia, na possibilidade do habitar poético do homem.

Mas, se o ser-no-mundo do homem moderno é o mundo técnico, qual é então o sentido de falar de habitar poético? Como é possível falar que o homem habita poeticamente se o seu habitar hoje se revela tão sem poesia? Qual a necessidade da poesia em um mundo dominado pelo poderio técnico? A poesia não é imaginação dos poetas e filósofos e, portanto, devaneio, fantasmagoria, algo irreal e fantasioso? Na melhor das hipóteses, a poesia não serviria apenas como entretenimento, como atividade que nos permitiria esquecer por um breve tempo as coisas sérias da vida, ou seja, não seria apenas um lazer organizado dentro do nosso mundo tão cheio de afazeres e méritos? Não seria apenas um jogo com as palavras, inútil e inocente?

Heidegger entende que é justamente porque o nosso habitar atual é sem poesia, que a nossa essência, o nosso autêntico habitar, é o poético. Para entender isso melhor vejamos primeiramente o que significa habitar. Habitar, para Heidegger é construir (*bauen*), que deriva do antigo alto alemão *buan* e que, segundo ele, é a mesma palavra alemã *bin*, que na conjugação *ich bin* diz eu sou, que significa eu habito, ou seja, sou à medida que habito. Sendo assim, eu construo à medida que habito, não tendo o construir o sentido de edificar algo para depois então morar, habitar. Construir significa também cultivar, no sentido de cuidar do crescimento, que dá tempo aos seus frutos, que está implicado no sentido de habitar. Habitar também significa resguardar como devolver, deixar alguma coisa ao abrigo de sua essência, isto é, libertar para a paz de um abrigo.

“...Poeticamente o homem habita esta terra.” Habitar como estar sobre a terra e sob o céu, o que implica permanecer diante dos deuses enquanto mensageiros que acenam a divindade, em sua manifestação e dissimulação, e pertencer à comunidade dos homens, como sendo os únicos que podem morrer. “Cheio de méritos, mas poeticamente...” Em seu

habitar o homem se mostra digno de muitos méritos: ele cuida do crescimento das coisas o colhe o que ali cresce. Mas ele constrói também no sentido de edificar o que não surge espontaneamente desde si, que são todos os trabalhos que ele instaura com a sua mão. Esses méritos todos, no entanto, encobrem o seu autêntico habitar. O poético, portanto, não é algo que limita o habitar cheio de méritos do homem; antes é o contrário.

A sentença “...habita esta terra” mostra que o habitar poético não é o que retira o homem da terra, como se o conduzisse ao mundo da fantasia, do fantástico e irreal. O poético, para Heidegger, não tem o sentido do literário, do que promove o suspiro nostálgico, a fuga para o idílico, como uma atividade que permitiria a fuga do habitar atropelado pela correria do trabalho e pela busca do sucesso, sendo assim uma espécie de lazer organizado dentro do nosso meritório habitar. Ao falar “esta terra” Hölderlin, segundo ele, mostra que a essência própria do habitar é o poético. Mas se o poético não tem originariamente o sentido do literário, do idílico ou do que promove o lazer, o que se quer dizer aqui ao falar de poético e de poesia? Qual é o seu sentido originário, a sua essência?

A essência da poesia (*Dichtung*) é escuta, ou seja, é *com-posição* do dizer desde o pertencimento ao dito, como palavra que revela. O habitar poético como o lugar, a essência, a pátria do homem. No entanto, a sua pátria é o “em nenhum lugar”, pois é o distante que se anuncia em sua proximidade, mas que permanece sempre o distante. Na elegia *Pão e Vinho* Hölderlin diz que “de raro em raro o homem suporta a plenitude do divino. A vida é depois sonhar com eles.”³ Kierkegaard diz que o espírito é “uma figura que tenta a sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é assim um nada que só pode se angustiar.”⁴

Dizer que o poético é o lugar, a essência, a pátria do homem, como o lugar da ultrapassagem, da superação do pensamento metafísico e calculador, não significa dizer que seja o lugar “para onde” o homem finalmente vai, como a pátria finalmente alcançada e conquistada. Decerto que para haver retorno, ultrapassagem, é preciso haver um “de onde” e um “para onde”, no entanto o “para onde” só se mostra quando o ultrapassante para aí se transpôs, e para ele o “para onde” permanece insistentemente distante, embora seja um distante que insiste numa proximidade, mas não

³ HÖLDERLIN, Friedrich, *Poemas*, p. 169-171.

⁴ KIERKEGAARD, Soren, *O conceito de angústia*, p. 45.

para deixar de ser distante e sim para permanecer distante em seu resguardo. Isto é o que Nietzsche chama de grande anseio (*Sehnsucht*), que seria a recordação, a dor da proximidade do distante. Por isso a antiga palavra *Sucht* não está associada com *suchen* (buscar), pois significa padecimento, dor. Em sua pátria, portanto, o homem só está deixando-a ser em sua distância e deixando-a aproximar-se como o distante.

A indigência é a distância na qual sempre já nos encontramos. Em *Para quê poetas?* Heidegger apresenta a indigência como a noite em que o mundo estende a sua escuridão, a noite em que se apagou da história do mundo o fulgor da divindade. Mas o que significa para Hölderlin deus? No poema *Patmos* ele fala que deus não é senão tempo:

Está perto
E difícil de alcançar, o Deus.⁵
E no poema *Mnemosyne* ele diz o seguinte acerca do tempo:
...Longo é
O tempo, mas acontece
O verdadeiro.⁶

Longo é o tempo do dia-a-dia e o tempo dos cumes, mas de formas diversas: O tempo do dia-dia é longo no tédio (*Langeweile*), quando nos entregamos a algo que faça passar o tempo ou que o torne divertido (*kurzweilig*). O tempo dos cumes é longo porque nos cumes se espera e se aguarda o acontecimento, o que não é nem aborrecido nem divertido, mas a preparação do verdadeiro, que não procura “matar o tempo” e que permite que aconteça a revelação do ser. Só sabemos quem somos se soubermos o nosso tempo. Mas, conforme diz Hölderlin no poema *Os Titãs*,

...Não é este
O tempo. Ainda não estão
Amarrados. O divino não atinge os que não participam.⁷

Se a nossa época é uma época indigente precisamos saber de nossa própria indigência. Mas o tempo da noite do mundo não nos permi-

⁵ HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. p. 181.

⁶ Apud HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. p. 59.

⁷ Apud HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. p. 60.

te saber, pois não possuímos sequer os vestígios dos deuses foragidos. E Heidegger então pergunta, em *Para quê poetas?*, se Rilke também é um poeta em tempo indigente e como se comporta o seu poeitar em face da indigência do seu tempo. Com isso ele procura pensar acerca daquilo que Rilke poetou sobre a indigência de sua época. Para fazer essa reflexão, ele parte de Hölderlin, conforme já mostramos, e a leva a cabo a partir da interpretação do poema que o próprio Rilke denominou, em uma carta a Sra. Clara Rilke, de *versos improvisados*. Os versos são os seguintes:

Tal como a Natureza abandonou os seres
 Ao risco do seu prazer abafado sem que nenhum
 Seja especialmente protegido, nas glebas e ramadas,
 Assim também nós não temos, do mais profundo do nosso ser,
 Uma atenção especial: ele põe-nos em risco. Só que nós,
 Mais ainda do que a planta ou o animal,
 Vamos *com* o risco, queremos-lo, e por vezes também
 Arriscamos mais (e não por interesse próprio),
 Do que a própria vida, arriscamos
 Por um sopro mais... Isto concede-nos, fora de proteção,
 Um estar seguro, aí onde actua a força de gravidade
 Das forças puras; o que por fim nos abriga,
 É o nosso desamparo, e que
 Ao aberto assim o virámos, vendo-o ameaçar,
 Para que, algures no círculo mais vasto,
 Onde a lei nos toca, o aceitemos.⁸

Rilke, segundo Heidegger, apresenta inicialmente os seres (plantas, animais e o próprio homem) como abandonados pela natureza, sem que nenhum, de modo especial, seja por ela protegido. Natureza, segundo ele, tem no poema o sentido de ser do ente enquanto vontade, como o que não se contrapõe nem à história nem à arte e tampouco à natureza em sentido restrito, deixando ecoar o sentido da palavra grega *physis*, que também se idêntica com *zoé* (vida), como o que brota. A relação do ser com os entes é igual, ou seja, de abandono ao risco. O arriscar é o largar e lançar. O ente é o que está em risco, pois permanece arriscado para dentro do ser, isto é do risco.

⁸ Apud HEIDEGGER, Martin, *Para quê poetas?*, p. 317-318.

O poema diz que a natureza arrisca os seres sem que nenhum seja especialmente protegido. Não estar protegido é o ser lançado para o perigo, o ser posto em jogo. Se o ser é o tempo do mundo, este é o jogo da criança. No jogo se está em risco, pois não se tem nenhuma garantia prévia de sucesso, sendo, portanto, o que proporciona peso, a força de gravidade. O jogo proporciona peso como o que arrisca e põe em perigo. Mas o jogo é o próprio ser, o tempo. O descobrir-encobridor e o encobrir-descobridor.

Ao lançar, o risco mantém o arriscado sobre a balança, atraindo-o. Sendo a natureza, o risco nomeia também o arriscado, o ente. No entanto, embora a natureza não conceda nenhum benefício especial ao homem no sentido da proteção, é preciso, contudo, distinguir o homem dos demais entes. Essa distinção encontra-se no fato de que o homem não é arriscado do mesmo modo que os demais entes. Se tomarmos como ponto de partida as plantas e os animais, devemos então perguntar, com o intuito de estabelecer essa diferença: em que consiste para eles o risco? E para o homem?

Em uma carta escrita a um leitor russo, Rilke diz que o animal está *no mundo* e que nós ficamos diante dele através da viragem característica de nossa consciência. O *no* de “*no mundo*”, significa estar entrelaçado de modo inconsciente no seio do mundo, através do processo de ser puxado e de intencionar. O animal, desse modo, diluído no mundo, não sabe do mundo, pois não mantém com relação a ele distância. O homem, por seu lado, se encontra “diante do mundo”, pois o mundo é sua representação, encontrando-se assim dele demasiadamente distante, sem relação com o aberto. O aberto, no caso, é o fechado, o obscuro, o que prossegue no ilimitado. Mas a restrição imposta pela representação não permite que o homem esteja de modo imediato no aberto, pois o aberto é tornado objeto para ele. Assim, “...enfrentando o mundo como objeto oposto, o homem expõe-se a si mesmo, e levanta-se como aquele que consegue impor propositadamente todo este elaborar.”⁹

A elaboração é a imposição propositada da objetivação. As plantas e os animais não querem, à medida que não põem diante deles o aberto como objeto. Nos *versos improvisados* Rilke diz:

⁹ HEIDEGGER, Martin, *Para quê poetas?*, p. 331.

...Só que nós,
 Mais ainda que a planta e o animal,
 Vamos com o risco, queremos-lo...

O que quer esse querer é instaurar o mundo como totalidade dos objetos elaboráveis. O homem moderno se expõe assim como o que se revolta e se impõe como o produtor, e só pode se impor se forçar tudo a entrar no seu domínio. O mundo torna-se matéria-prima e toda elaboração surge da essência da técnica moderna (*Gestell*). O mundo do homem surge assim em oposição ao que Rilke entende como o inobjetivado da natureza plena. O mundo retrai-se e as coisas transferem a sua existência para a vibração do dinheiro. Mas o homem, como aquele que quer a si mesmo como o dominador e o produtor, não somente não é especialmente protegido, como está desprotegido, pois ele próprio, assim como as suas coisas estão exposto ao perigo de se tornarem matéria bruta e função da objetivação.

A distinção é radical, pois não há passagem do prazer abafado (*dumpfen Lust*) da planta e do animal – o prazer de repousar sobre uma profundidade que está abafada e assim não se sabe profundidade – para o querer impor-se através da objetivação por parte do homem. Nesse sentido, o prazer do homem está em poder se distinguir impondo-se à natureza. Com isso, no entanto, fica eliminada a própria possibilidade de proteção que a natureza poderia fornecer, pois ele assim fecha o caminho para o aberto que já se encontrava impedido. Desse modo, o homem fica não somente fora do aberto, mas também da conexão pura como aquilo que atrai, trazendo para si aquilo que se distancia. O animal, pelo seu pertencimento e entrega à conexão pura, está *no* mundo, *no* aberto, embora sem o saber, e por isso está no risco, pois através dos seus instintos é embalado no aberto. O risco para o animal está na máxima proximidade, devido à sua entrega, o que implica na máxima distância, no não saber. Nesse sentido ele não arrisca a sua essência, pois esta é o seu não saber.

O risco para o homem, em sua essência, está na suposição de que poderia arriscar sem perigo essa imposição da objetivação desde que outros interesses permanecessem válidos, como, por exemplo, os de uma fé ou então pela sua crença de que poderia dominar a técnica. O supremo perigo diz respeito à essência do homem em sua relação com o ser. Mas, conforme diz Hölderlin no poema *Patmos*,

Porém, onde está o perigo, cresce
Também o que salva.

Heidegger diz que pode ser que qualquer outra salvação que não provenha do perigo seja ainda desgraça (*Unheil*). Se, portanto, o homem, mais do que a planta e o animal, *quer* o risco, e o seu querer é o impor da objetivação, o que o leva a arriscar-se mais, ao fechar-se para o aberto, poderia haver mortais que se arriscariam ainda mais, ou seja, que mais cedo poderiam alcançar o abismo do indigente e da indigência, para assim encaminhar a salvação?

Vejamos, procurando observar o que diz Rilke na sequência do seu poema:

...E por vezes também
arriscamos mais (e não por interesse próprio),
do que a própria vida, arriscamos
por um sopro mais...

O que significa arriscar mais do que a própria vida? Como isso é possível? Arriscar mais é querer mais, isto é, querer para além do impor-se propositado. Quem seriam então esses que arriscam mais? Segundo Heidegger, o poema parece não dar qualquer resposta a essa questão. Os versos 8-11, no entanto, parecem indicar algo, ao dizerem que aqueles que arriscam mais arriscam por um sopro mais. Eles arriscam, portanto, não por algum propósito ou vantagem, mas por algo fugaz e insignificante: um sopro. E o que acontece para esses que se arriscam por um sopro mais. A esse respeito os versos 11-12 dizem o seguinte:

...Isto concede-nos, fora de proteção,
Um estar seguro, aí onde atua a força de gravidade
Das forças puras...

Como é possível um estar seguro fora de proteção? Como o homem pode estar seguro se ele, à medida que elaborou a objetivação, foi retirado da proteção do aberto? O modo de estar seguro, *securus, sine cura*, sem cuidado, é livrar-se do cuidado do impor-se propositado criando, assim, um estar seguro no aberto, como um haurir da fonte o que brota, como o que recebe e dá testemunho do recebido. Por encontrar-se desamparado

no meio do ente, devido ao impor da objetivação, o homem relaciona-se com a proteção no modo da carência. Os que arriscam mais, no entanto, encontram-se fora de toda relação com a proteção, o que parece mostrar que o estar seguro só se efetiva através de um arriscar que desiste de toda relação com a proteção e a desproteção. E os versos abaixo mostram o que nos liberta do cuidado do impor-se propositado:

...O que por fim nos abriga,
É o nosso desamparo...

E como o desamparo pode abrigar se ele consiste no próprio afastamento do aberto e de sua proteção? Segundo Heidegger, apenas se o desamparo como afastamento do aberto for virado para o aberto. Virar para o aberto significa poder ver o desamparo como ameaça, o perigo como perigo, para assim dar-se conta do esquecimento do ser subjacente à objetivação. Nos versos isso assim aparece:

É o nosso desamparo, e que
Ao aberto assim o viramos, vendo-o ameaçar...

Ao poder ver o perigo como supremo perigo já nos encaminhamos para realizar a inversão do afastamento do aberto, ao saber que nos afastamos. Mas como isso é possível? Como saber que nos afastamos do aberto se estar afastado implica não saber? Para Heidegger aí deve estar subjacente que o aberto já deve ter nos olhado, a fim de que possamos para ele virar o nosso desamparo. Rilke assim o expressa:

Para o aceitar, no círculo mais vasto,
Alguns, onde a lei nos toca.

Heidegger entende que com a expressão *círculo mais vasto* Rilke está nomeando a circunscrição de tudo o que é, o ser, que ele também chama de natureza, vida, aberto. Heidegger mostra que ele, em uma carta do Dia de Reis de 1923, assim se refere à esfera do ser:

Como a lua, a vida tem também, decerto, um lado que nos está permanentemente escondido, e que não é o seu oposto, mas sim o seu complemento para a perfeição, para o acabamento, para a esfera verdadeira, sã e salva, plena do *ser*.¹⁰

¹⁰ Apud HEIDEGGER, Martin, *Para quê poetas?*, p. 347.

Em outra carta ele diz: “A morte é o lado da vida escondido de nós e nunca por nós iluminado.”¹¹ Este lado escondido aparenta ser algo negativo, assim como o desamparo, visto desde o aberto, como despedida contra ele, aparenta ser algo negativo. A imposição da objetivação, ao querer a permanência dos objetos por ela produzidos, reconhece apenas estes como positivos, impondo-se, insistentemente, como negação da morte, que se torna assim algo nulo. Mas a virada para o aberto implica poder abrir mão de ler negativamente aquilo que é, que não é só presença, mas também ausência, morte.

O mundo objetivo, como mundo inventado, deve a sua constância ao representar da consciência, o que mostra que a essência do desamparo reside no interior da consciência. A elaboração calculista da técnica, conforme mostra Rilke na *Elegia IX*, é um fazer sem imagem, o que significa dizer que a imagem intuitiva não prevalece nesse fazer, mas sim a formação (*Gebilde*) apenas calculada, como um projetar antecipado, a partir da *res cogitans*, do mundo.

Os que arriscam mais do que os que elaboram o cálculo antecipado arriscam o que? O que eles arriscam, segundo Heidegger, é o dizer, ao se voltarem para um dizer que não tem o sentido da enunciação de frases calculadoras e de axiomas da razão, mas sim para o dizer que não visa nenhum domínio ou controle e que é um dizer desde um ouvir, desde um pertencer ao dito, ao ser, que tem assim na linguagem a sua casa e a sua morada. Mas como então podem arriscar mais do que o ser, do que a vida?

Os que arriscam mais não são aqueles que apenas dizem e que, na elaboração calculadora também arriscam o dizer. Os que arriscam mais são os que arriscam a *Saga* do dizer, ou seja, são os que arriscam o dizer desde o nunca dito, desde o silenciado em toda linguagem. São os que se deixam encaminhar para o dizer a partir do acontecimento apropriador (*Ereignis*), que traz o sem som à palavra. E porque arriscam mais do que o ser, a vida? Ao que parece porque arriscam para dentro do ser mesmo e não para o ser do ente. O dizer calculador aparece como caminho e meio para a imposição da objetivação, não sendo aquilo que se pretende alcançar. No entanto, há um dizer que não visa nenhuma intenção propositada, mas apenas o dizer, o mostrar. Esse é o dizer dos que arriscam mais, os poetas.

¹¹ Apud HEIDEGGER, Martin, *Para quê poetas?*, p. 348.

Esse dizer é canto e cantar, segundo Rilke, é existir (*Dasein*). Mas quando é que nós somos, existimos, cantamos? Para Orfeu isso é muito fácil, pois o sentido não lhe é bifurcação, visto que pode se demorar infinitamente no aberto. Mas como isso é possível para o homem, visto que o sentido lhe é bifurcação, pois ele só pode voltar-se para o aberto desde o seu desamparo, desde a distância que foi aberta?

Os que arriscam, arriscam *por um sopro mais*, e “na verdade, cantar é um outro sopro. Um sopro pelo nada. Um vibrar em deus. Um vento.”¹² Este outro sopro, que não ambiciona este ou aquele objeto, é um sopro por nada, é o canto do poeta que vira o nosso desamparo para o aberto, ao mostrar que é só nesse supremo desamparo que podemos estar seguros, fora da segurança da imposição calculadora do ente que é, ao mesmo tempo, o maior desamparo, o desamparo do ser.

Para Heidegger, Hölderlin é o precursor dos poetas em tempo indigente, por cantar a própria indigência do seu tempo, abrindo as possibilidades daquilo que salva. Salvar, no entanto, não é retirar o que ameaça, o desamparo, a indigência, mas chegar à sua essência, podendo assim ver o perigo como perigo. O poético leva a verdade ao seu esplendor, passando ao largo da dis-posição (*Gestell*) como empenho de objetivação, o que mostra que a verdade só aparece numa relação com a não-verdade, como extremos que quase chegam a se tocar e que constituem, em sua tensão, o caminho para o que salva. O caminho para o que salva, portanto, só começa a se avizinhar quando nos aproximamos do perigo, quando viramos o nosso desamparo para o aberto.

Os poetas arriscam mais porque arriscam para dentro do ser, como o ainda não dito e pensado, trazendo para a linguagem a própria indigência da linguagem, o ser por nada, apenas por um sopro mais, ou seja, apenas por um dizer, um mostrar, que não visa nada fora, além ou aquém de si. Se Rilke é poeta em tempo indigente apenas a sua poesia poderá dizer, afirma Heidegger. Nos versos improvisados aqui analisados ele parece mostrar com todo o rigor o habitar poético em tempo de indigência, de desamparo, como sendo a virada do desamparo para o aberto. O habitar poético, desse modo, mostra-se não como o que retira do homem o estar desamparado, mas antes como a posição que reconhece o desamparo de sua existência, abrindo-o assim para as possibilidades do estar seguro em

¹² RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu e elegias de Duíno*, p. 25.

seu meio. Os que arriscam mais são os que propriamente habitam e o seu habitar é lugar nenhum, mas um *entre*; não é margem alguma, mas um estar a caminho do que insiste em uma proximidade, do que está à nossa porta, mas sem cruzar a nossa soleira, este, o mais inquietante de todos os hóspedes, o ser.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.

_____. *Hölderlins Hymnen: "Germanien und "der Rhein"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

_____. Wozu Dichter? In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

_____. Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

_____. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2009.

_____. *Aclaraciones a la poesia de Hölderlin*. Tradução de Helena Cortés Gabaudán e Arturo Leyte Coelho. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. O caminho para a linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos de Floresta*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. Para quê poetas? In: *Caminhos de Floresta*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. A questão da técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. “...poeticamente o homem habita...” In: *Ensaios e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu & elegias de Duíno* (edição bilíngüe). Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2000.

A verdade como problema fundamental na ontologia fenomenológica de Heidegger

Luana Borges Giacomini
(UNIOESTE)

Para pensarmos juntos a Heidegger a noção de verdade originária, faz-se necessário uma compreensão prévia do modo como a tradição filosófica concebeu o verdadeiro em termos gerais. Essa compreensão é necessária, pois, quando Heidegger desloca a questão da verdade para o ser-aí, busca-se apontar, com isso, a verdade tradicional como um acontecimento posterior àquele da abertura/desvelamento. Portanto, a pergunta inicial desse trabalho deve ser: De que modo a tradição concebeu o verdadeiro? Para num momento posterior justificar o porquê, no modo tradicional, verdade é um acontecimento secundário.

O tema da verdade sempre esteve presente em todos os capítulos da história da filosofia. O tema ocupou a pauta dos pensadores de diferentes modos. Se seguirmos a leitura que Heidegger faz dessa história, veremos que nos primeiros pensadores (os *physiologoi*), a verdade fora pensada em sintonia com a experiência da *phýsis*¹. Para esses, tanto a *alétheia* (verdade compreendida como desvelamento) quanto a *phýsis* designam o movimento de aparecimento dos entes. Esse pensamento traduz, em síntese, a experiência que esses pensadores fizeram quando perguntaram pela origem da totalidade (a *arkhé* da *phýsis*). De modo diferente desses pensadores, a preocupação platônica e aristotélica com a verdade assume outro sentido: a *alétheia* é deslocada da questão pela origem e passa a ser tratada a partir daquilo que o enunciado profere, isto é, a verdade assume a forma do verdadeiro².

¹ “*Phýsis* significa o vigorar que emerge e o permanecer que impregna e sustenta esse vigorar (...). Nesse vigorar que emergindo permanece incluem-se tanto o devir como o ser, o último no sentido restrito de um persistir imóvel. *Phýsis* é o nascer, o mover-se para fora do oculto e, por conseguinte e apenas deste modo, o chegar-à- consistência” (HEIDEGGER, 1997, p. 23).

² O Shorter Oxford English Dictionary define a “verdade” (...) como: ‘conformidade com os fatos, adequação à realidade’, materializando, assim, a teoria da verdade como correspondência.

Herdeiros desse deslocamento de sentido, os filósofos modernos, por sua vez, compreenderam a verdade como uma experiência necessariamente subjetiva, como algo que exige a correta representação da realidade. Todo o verdadeiro passa, nessa medida, pelo sujeito – seja ele pensando como a adequada representação do real, ou como decorrente das estruturas que permitem o aparecimento da realidade como tal³.

Não obstante, acompanhando o pensamento dos primeiros filósofos, Heidegger compreendeu *alétheia* como desvelamento. Como já dissemos, na maior parte da história da filosofia, este termo não corresponde ao seu sentido originário, isto é, o sentido originário se vela na medida em que a verdade perde o caráter do desvelamento e passa a ser compreendida como adequação (*adaequatio*). A verdade, deste modo, foi interpretada como *homoíosis*, termo que aponta a adequação necessária entre partes para que algo verdadeiro se dê. Deste modo, a verdade só pode se dar na medida em que há uma relação de *concordância entre algo e outro algo*. Nesse sentido, a verdade como uma experiência de desvelamento se perde e não se fala mais sobre o âmbito de aparecimento dos entes (ser dos entes).

Desde essa posição (verdade enquanto *homoíosis*), tudo o que pode ser tido como verdadeiro está limitado àquilo que já apareceu, isto é, ao que já se mostrou numa determinada relação. Portanto, se verdade enquanto desvelamento aponta para o âmbito de aparecimento, ao âmbito que instaura toda e qualquer relação com o ente, a verdade enquanto *homoíosis* é posterior ao referido aparecimento e diz respeito tão somente à relação entre os entes já manifestos.

A verdade, então, foi pensada desde Platão e Aristóteles como uma espécie de correspondência. Tal noção, como enuncia o próprio Heidegger, parece ter se consolidado em nossa compreensão mais imediata do que seja a verdade. Numa oposição a essa tendência história, temos o filó-

Geralmente, supõe-se que essa teoria se originara com Aristóteles, Mas Heidegger discute esta interpretação. Localiza suas origens em Platão e o seu completo florescimento na definição escolástica da verdade como *adaequatio rei/rerum ET intellectus*, ‘conformidade da (s) coisa (s) e do intelecto’ (INWOOD, 1999, p. 196).

³ A definição de verdade como correspondência tem a função de precisar a questão do acesso às realidades exteriores à consciência. ‘Ter acesso às coisas exteriores’ significa ter destas coisas uma representação verdadeira. Ora, uma representação é verdadeira se ela corresponde à coisa mesma representada. Ela corresponde se ela se conforma a esta coisa’ (LANDIM FILHO, 1992, p. 123).

sofo contemporâneo (num resgate à experiência dos primeiros filósofos e pensando-a de modo mais profundo) afirmando que a verdade se encontra num nexos originário com o ser (HEIDEGGER, 2012). Isso se dá na medida em que o âmbito/dinâmica de aparecimento dos entes é pensado. É com isso que a verdade se remete, enquanto fenômeno, ao lugar da problemática ontológica fundamental.

A verdade aparece como problema fundamental, pois, temos em Heidegger a tentativa de resgate, frente à história da filosofia, do sentido do desvelamento como aquilo que permite o descobrir dos entes. Heidegger faz isso junto do pensamento daqueles que anunciavam a *phýsis* (*physiologoi*), na medida em que resguarda o sentido originário do termo e, além disso, promove implicações do termo com a questão pelo sentido do ser (questão central da fenomenologia heideggeriana).

RECONSTRUÇÃO FENOMENOLÓGICA DO CONCEITO DE VERDADE

É no §44 de *Ser e tempo* que Heidegger irá realizar uma análise conceitual do conceito tradicional de verdade. Segundo o fenomenólogo, estariam em jogo nessa conceituação tradicional as seguintes teses: 1) o lugar da verdade é o enunciado; 2) a essência da verdade reside na concordância do juízo e do objeto, e por último, 3) verdade é concordância. Não seria incorreto atribuir a paternidade dessas teses à filosofia aristotélica, pois é deste modo que Heidegger parece compreender, ao afirmar que: “Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como concordância (HEIDEGGER, 2012, p. 284).

O filósofo antigo pensa a verdade do seguinte modo: aquilo que a alma representa deve estar de acordo com o representado. Isso significa que o verdadeiro se dá desde a *homoiósis* (concordância) entre a alma e o representado (o ente). Só haveria conhecimento na medida em que ocorre uma concordância daquilo que foi dito com o visto do ente. Para que a concordância seja possível, faz-se necessário que o ente já tenha se manifestado, que já tenha se dado junto ao ente que pode representar. Desse modo, o termo *alétheia* é mais originário que *homoiósis*, isso porque o primeiro aponta para uma experiência fundamental de ser. Tal afirmação se justifica na medida em que a possibilidade de qualquer enunciação

acerca dos entes se dá apenas mediante o seu já estar presente/manifesto. Deste modo, o aparecimento do ente é anterior a qualquer juízo acerca do mesmo. É com isso que ressaltamos o fato de que a tradução corrente do termo (*alétheia*) por verdade pode encobrir tal acontecimento como possibilidade da concordância. Como o próprio Heidegger nos diz na conferência *Sobre a essência da verdade* (1943):

Se traduzimos a palavra *alétheia* por “desvelamento”, em lugar de “verdade”, esta tradução não é somente mais “literal”, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente. O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é de tal maneira que a adequação apresentativa dele receba medida (HEIDEGGER, 2005, p. 161).

Em outras palavras, isso significa que o desvelamento é mais originário porque dele surge a possibilidade de que a verdade como adequação se dê. Desvelamento – enquanto o âmbito de mostração no ente – diz respeito não apenas aquilo que pode ser dito do ente, mas o modo como ente aparece.

Posteriormente a Aristóteles, o sentido do desvelamento se perde e o da concordância é levado para o âmbito do conhecimento. Tais implicações podem ser vistas tanto na filosofia medieval quanto na moderna (em especial na de Kant). Assim, segundo Heidegger:

A *veritas*, interpretada como *adaequatio rei ad intellectum*, não exprime ainda o pensamento transcendental de Kant, que é possível e somente se tornará possível a partir da essência humana enquanto subjetividade, segundo a qual “os objetos se conformam com nosso conhecimento” (2005, p. 156).

Com o criticista alemão, a adequação das faculdades subjetivas e categorias do entendimento possibilitam todo e qualquer juízo acerca do fenômeno. Isto é, um fenômeno só pode se mostrar a um sujeito porque ele tem, *a priori*, as formas de tempo e espaço e porque pode unificar, qualificar, conceituar, etc. (em outras palavras, conhecer) um objeto que lhe aparece. A verdade, nessas bases, seria a correspondência entre aquilo

que o sujeito traz em si, *a priori*, e o aparecimento do objeto. Nas palavras de Kant: “Verdade ou aparência não se encontram no objeto na medida em que ele se dá na intuição e sim no juízo a seu respeito, na medida em que é pensado” (KANT apud HEIDEGGER, 2012, p. 285). O lugar da verdade é o juízo, porque antes de tudo, verdade é algo que conta com as estruturas subjetivas; sem tais não seria possível julgar/conhecer um fenômeno. A verdade em Kant se dá obedecendo à estrutura de uma proposição judicativa.

Dada a exposição acerca do modo tradicional de se conceber a verdade, devemos questionar qual é a essência da concordância enquanto adequação? Segundo Heidegger: “A concordância de algo com algo tem o caráter formal da relação de algo com algo” (HEIDEGGER, 2012, p. 286). Com isso, nosso filósofo quer dizer que, para expressar uma concordância, faz-se necessário dizer que algo concorda com outro algo sob algum aspecto. Além disso, o modo de concordância dito como adequação implica necessariamente em dizer acerca da verdade ou falsidade do ente. Isto é, ela deve ser uma espécie de *convenientia*⁴ que é um tipo de adequação do intelecto com a coisa. Através da noção de adequação, Heidegger nos sugere a seguinte questão: “O que é isso em cuja perspectiva concorda aquilo que, na *adaequatio*, se relaciona? Ao se esclarecer a relação de verdade, deve-se também considerar a especificidade dos membros da relação” (HEIDEGGER, 2012, p. 286). Ou seja, como é possível *intellectus* e *res* concordarem em não pertencendo à mesma espécie? (serem de naturezas distintas).

Heidegger enfatiza que qualquer conhecimento deve mostrar a coisa *assim como*⁵ ela é. Ainda segundo nosso filósofo a concordância tem o caráter da relação “assim como”. Mas, a relação entre *intellectus* e *res* ainda permanece obscura, e pressupor o todo relacional não é o suficiente para esclarecer a estrutura da verdade. Devido a essa problemática, Heidegger diz a necessidade de reconduzir o questionamento a seu contexto ontológico fundante. Contexto ontológico, em outras palavras, diz respeito àquilo que funda a verdade dos entes, além disso, é aquilo que

⁴ O filósofo alemão se refere ao termo proposto por Isaak Israelis para *adequação*. Pois, em Tomás de Aquino e depois em Israelis, verdade é a adequação do intelecto com a coisa.

⁵ “O ‘assim como’ (*als etwas*) se refere à apresentação e ao que é apresentado. ‘Apresentar’ significa aqui, descartando todos os preconceitos ‘psicologistas’ e ‘epistemológicos’, o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto” (HEIDEGGER, 2005, p. 158).

determina o aparecimento do ente enquanto aquele que é. A questão que devemos perseguir a partir de agora, é a seguinte: “em seu modo de ser, a concordância é real, ideal ou nenhuma delas? Como se deve apreender ontologicamente a relação entre o ente ideal e o real simplesmente dado?” (HEIDEGGER, 2012, p. 287). Como já dissemos, a possibilidade do nexa entre o ideal e o real não foi ontologicamente esclarecida. Como o próprio filósofo nos diz: “enquanto essa ‘relação’ permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza ou o grau da adequação se desenvolve no vazio” (HEIDEGGER, 2005, p. 158). O modo de ser da concordância enquanto adequação deve ser analisado a fim de que o fenômeno da verdade que o caracteriza se torne manifesto.

O acontecimento da verdade se dá no conhecimento quando ele se mostra como verdadeiro. É a verificação que torna possível o juízo ser falso ou verdadeiro. Num exemplo do próprio Heidegger: “Com as costas viradas para a parede, alguém emite o seguinte enunciado verdadeiro: ‘O quadro na parede está torto’. O enunciado se verifica quando ele se vira e percebe que o quadro está torto na parede” (HEIDEGGER, 2012, p. 288). Através deste exemplo, podemos entrever que Heidegger quer mostrar que previamente a toda verificação no enunciado, entre precisa ter se revelado/mostrado no campo de sentido que é o ser-aí. Só é possível revelar um aspecto do ente, na proposição, desde que previamente se compreenda o ser de tal ente. “O próprio ente visado mostra-se *assim como* ele é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, ele é *assim como* se mostra e descobre sendo no enunciado” (HEIDEGGER, 2012, p. 288).

No entrelaçamento que se dá entre sujeito e predicado, no enunciado, ocorre a síntese. É nessa síntese que se revela algo que o ente é, isto é, se ilumina o ente de algum modo acerca daquilo que ele é (verdade) ou aquilo que ele não é (falsidade). Portanto: “A verdade equivale a esta mútua pertinência de sujeito e predicado. O que mutuamente se pertence de modo correto é válido”⁶ (HEIDEGGER, 2007, p. 146). Isso significa que, no tocante ao conceito tradicional, a verdade se localiza apenas em representações vinculadas, isto é, o juízo sob a forma da “*adaequatio rei ad intellectum*” (conformidade da coisa com o intelecto). Nas palavras de Heidegger: “o enunciado é verdadeiro significa: ele descobre o ente em si

⁶ HEIDEGGER, Martin, *Princípios metafísicos de la lógica*, p. 146. Tradução nossa.

mesmo. Ele enuncia, indica, “deixa ver” o ente em seu ser e estar descoberto” (HEIDEGGER, 2012, p. 289).

Após explicitarmos em termos gerais como a verdade apareceu na tradição, pensaremos juntos a Heidegger, uma verdade que habita o ser-aí e que portanto aparece deslocada da proposição porque é a própria possibilidade de tal.

DESLOCADA DE SUA TRADICIONAL RESIDÊNCIA NA PROPOSIÇÃO A VERDADE HABITA O SER-AÍ

Heidegger afirma a necessidade de uma verdade que seja possibilidade daquela do âmbito dos entes. Esta verdade primária diz respeito ao ser-aí constituído como abertura, pois, é ele que doa “luz” para que o ente e, conseqüentemente, a verdade acerca do ente (aquilo que se diz do ente).

O ser-aí é abertura porque é o único ente que “insiste em ser para fora”, isto é, sua constituição se dá enquanto *existere* (=ser para fora). É no espaço aberto – *existere* – que é o ser-aí que se dá a descoberta do outro; é nesta (abertura) que os entes são descobertos.

A partir de agora, podemos indicar porque a verdade tradicional ainda não diz o lugar originário da verdade. E, para tornar claro o acontecimento da adequação enquanto derivado, nos apoiaremos em duas estruturas que Heidegger chama: como hermenêutico e *lógos apofânticos*. Começemos pela última parte.

O caráter *apofântico* do *logos* consiste em deixar ver o ente desde o próprio ente. Entendendo o *logos* como o “porta-voz” dos entes, seu papel é deixar ver algo que já se deu num contexto de aparecimento. Somente porque o *logos* é esse deixar e fazer ver que se pode dizer acerca da falsidade ou da verdade do ente. O falar sobre o ente deve ser compreendido como *apofainestai*: deixar e fazer ver o ente. Todavia, como já dissemos, o ente visado se dá num contexto de aparecimento, é só porque o ente já está determinado de algum modo que podemos apontar algum aspecto seu no enunciado. Esse momento prévio ao enunciado e que torna possível a verificação acerca daquilo que se diz do ente, diz respeito à estrutura do como hermenêutico. Esta estrutura é possibilidade do enunciado porque é nela que o ente se mostra como determinado de algum modo. Isso

significa que a verificação que a proposição “pede” só acontece porque o ser-aí pré-compreende o ser dos entes de algum modo.

O sentido do ente, compreendido previamente, conta com a facticidade. Isso aponta para o fato de que o sentido se dá de modo circunstancial. A verdade do ente, portanto, não acontece de modo absoluto porque conta com a facticidade “do” mundo. É a facticidade que situa o ser-aí na abertura que lhe pertence constitutivamente, diz respeito ao modo como ele se encontra “no” mundo (na história) de fato.

E como lançado, ser-aí é lançado dentro de um certo modo de ser: o projetar. Já que ser-aí “é as suas possibilidades”, nelas projetando a si mesmo, ser-aí é um ser possível entregue a si mesmo, possibilidade lançada do início ao fim (INWOOD, 1999, p. 171).

O ser-aí lançado no mundo, conta com um modo prévio ao seu “aparecimento” no mundo. Esse modo, Heidegger chama de facticidade. Portanto, quando um fenômeno se mostra, se mostra desde uma malha de significações que se devem à facticidade, ao contexto. O modo que se interpreta todo e qualquer fenômeno conta com significações prévias “determinantes” (=facticidade)⁷. Isto significa que, quando ente aparece, já aparece *como algo* – já aparece numa compreensão, já aparece com sentido.

Com a noção de facticidade, Heidegger busca apontar que na noção tradicional ainda permanece encoberto o horizonte fenomênico (=intencional) do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Isto é, a facticidade insuficientemente tematizada, torna obscuro o horizonte em que a verdade se configura ao ente. Deste modo, a verdade se dá sempre em circunstâncias fáticas específicas (se dá no contexto). Partindo de uma ingenuidade fenomenológica (encobrimento do horizonte intencional) a tradição toma o conceito de verdade como independente do ser-no-mundo. Isto leva à uma tendência que Heidegger chama de “hipostasia”⁸. O ser-aí é ser no mundo, o que implica em que ele seja o âmbito em que os entes se mostram. O fato de ele ser o “mundo” implica de modo imediato que ele esteja

⁷ Para maior aprofundamento deste tema, recomendamos a leitura do livro *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade*.

⁸ Essa tendência toma os entes no mundo como subsistentes por si, e com isso se perde de vista a circunstancialidade como determinante do sentido do ente.

numa relação com o ente. Deve-se ressaltar que esta relação não é entre dois separados. Ser-o-mundo quer dizer que o ser-aí é o âmbito de compreensão, e por conta disso, toda relação com o ente é compreensiva. Porque compreensão de ser é a característica determinante (=fundamental) do ser-aí, ser-junto-a... está na base de toda enunciação. Podemos indicar, com Heidegger, que:

Um ser junto a... já se encontra à base da enunciação, então se impõe a pergunta acerca de como se deve esclarecer esse ser junto a... no que diz respeito à sua possibilidade interna. Ser junto a... permanecer junto a... caracterizam inicialmente um modo, em conformidade com o qual nós, os homens, somos. O ente que, como homem, cada um de nós mesmos é, denominamos o ser-aí humano, ou de maneira sucinta, o ser-aí (HEIDEGGER, 2008, p. 74).

Heidegger afirma o ser-junto-a... como determinação existencial do ser-aí. Essa determinação é um modo de ser que diz advém somente do ente que existe. O modo fundamental e específico de ser do ser-aí é existir. Toda e qualquer enunciação sobre os entes só é realizável porque ser-aí é ser-junto-a... Para ilustrar esse acontecimento, Heidegger utiliza o seguinte exemplo:

“Esse giz é branco”. Essa enunciação sobre... é realizada e só é realizável com base no fato de já nos mantermos junto ao giz. Se realizamos esse enunciado sobre o giz e, ao fazê-lo, em certa medida o abarcamos com a vista, não apenas nos mantemos junto a ele, mas também junto a outras coisas. Antes de proferirmos o enunciado, não estamos de maneira alguma ocupados com o giz. Só dirigimos a atenção de nosso olhar para o giz no momento em que co-executamos ou acompanhamos o desenrolar da execução do enunciado proferido (HEIDEGGER, 2008, p. 77).

Manter-se junto às coisas, aponta imediatamente a noção de compreensão de ser. Toda lida que temos com os entes seja ela de modo antepredicativo ou já num âmbito de análise, só é possível porque compreendemos ser. E porque compreendemos ser, toda nossa “movimentação” no mundo se dá compreensivelmente. É devido à compreensão de ser que o ser-aí cuida de seu “existir”, porque só há lida com o ente na medida em que há compreensão.

Como se pode concluir a partir do exercício feito, essencialmente o ser-aí é verdadeiro, pois, este é o único ente que é e está na verdade. Nas palavras de Vattimo (1996): “Justamente, enquanto o deixar-ser o ente na particular relação em que entra com o seu relacionar-se e assim o revela, justamente então vela o ente na sua totalidade” (p. 82). Isso aponta para o fato de que, abrir mundo implica em esquecer ser. Pois, abrir mundo implica na lida com o ente, e na medida em que o ser-aí lida com os entes, aquilo que instaura essa “relação” se vela. Portanto, esse encobrimento da verdade originária é constitutivo do ser-aí, porque o esquecimento de ser é um acontecimento inevitável à abertura. A ingenuidade fenomenológica da tradição, portanto, diz respeito à própria constituição do ser-aí. Porque abrir mundo é esquecer ser, é perder de vista a verdade originária.

Quando Heidegger busca resgatar a originalidade do termo *alétheia* é para trazer à tona o fato de que a verdade dos entes se dá desde o desvelamento que torna possível descobrir o ente no seu estar “presente”, dado e situado já numa circunstancialidade. Só o ser-aí está e pode ser na lida com o desvelamento e com o velamento, por isso ele está na verdade originária. Pelo fato de o ser-aí ser essencialmente abertura, e nessa abertura residir a possibilidade do descobrir, o ser-aí é e está na “verdade”. Significa dizer que: essencialmente o ser-aí é “verdadeiro”.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 7^a. ed. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. Mário Matos/Bernhard Sylla. Instituto Piaget: Lisboa, 1997.

_____. *Principios metafísicos de la lógica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2007.

_____. *Sobre a essência da verdade*. Heidegger. (Coleção Os Pensadores). Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 2005.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

A contribuição e as críticas de Martin Heidegger ao pensamento que se ocupa de tratar do espaço

Maria Lucivane de Oliveira Morais
(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

Na obra *Ser e tempo* de Heidegger, publicada em 1927, o filósofo desenvolve reflexões fenomenológico-existenciais que perguntam sobre o *sentido do ser*, questão que fora esquecida e/ou tratada inadequadamente pela tradição. Como resultado, elabora uma investigação que culmina em uma *ontologia fundamental*. Dentre as temáticas que contribuíram para isso, encontra-se a análise do espaço e o papel que desempenha na existência.

Suas reflexões tornam visíveis as falhas nas compreensões trazidas pelas ontologias regionais que ao se ocuparem do espaço o definem como uma coisa determinada por propriedades, características específicas e objetivas, portanto, tornam possível descrevê-lo, quantificar e apropriar-se objetivamente dele. O espaço tratado como apenas uma base física, de caráter imediato e utilitário no qual se manifesta a existência humana, recai em compreensões que permanecem ônticas.

De forma distinta, Heidegger compreende o espaço plano ontológico-existencial tratando-o como um existencial do ser-aí, que lhe permite experimentar fenomenalmente o espaço (na forma de espacialidade) e, ilustrar como o ser-aí é no mundo. O ser-aí existe espacialmente, temporalmente, facticialmente, entre outras estruturas constitutivas do ser-no-mundo que demonstram seu caráter de possibilidade. O ser-aí ontologicamente compreendido é espacial, pois sua vida é sempre e necessariamente determinada por sua atitude em relação a um espaço.

A justificativa pela opção por discutir a compreensão ontológica de espaço, tendo como referência a fenomenologia heideggeriana decorre dos poucos estudos publicados no país, bem como, sua contribuição às ci-

ências humanas que tratam essa temática, ainda no plano ôntico, mesmo contando com inúmeros estudos científicos e publicações que evoluíram com o passar do tempo.

Destaco que não se pretende questionar a validade de tais análises, mas apontar como Heidegger contribui para repensar o espaço e o modo como o ser-aí emerge nele mergulhado, não o compreendendo apenas de modo físico, mas como espacialidade por meio da experiência que fazemos dele, como o vivenciamos e o experimentamos existencialmente.

FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA: ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO ANÁLISE DO SER-NO-MUNDO

A fenomenologia é um método e uma filosofia elaborada por Edmund Husserl que publicou o livro “Investigações lógicas” em duas partes (1900-1901) fundando-a. Influenciou importantes filósofos, como Martin Heidegger que lhe deu novos desdobramentos ao publicar a obra *Ser e Tempo* (1927), desvinculando-se de seu mestre.

Quando a fenomenologia vai ao fenômeno o faz com o intuito de liberá-lo das interferências que obstruem seu modo mais fundamental de ser, uma vez que, pode estar encoberto por nunca ter sido *descoberto* ou por encontrar-se *obstruído*, isto é, foi descoberto, mas, depois, voltou a se encobrir de maneira de total ou na forma de “distorção” (HEIDEGGER, 2013). Permite nos orientemos segundo as indicações dos fenômenos, deixa transparecer o modo com o qual os entes são compreendidos como significativamente entes e, seus comportamentos possíveis em certo horizonte de compreensão (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 57). Para isto, examina a consciência e a forma como o fenômeno aparece a partir de reflexões sobre o ser-aí, a realidade na qual está inserido, bem como, a intencionalidade que permeia a relação entre sujeito e objeto, realidade humana e mundo.

A fenomenologia ou ciência dos fenômenos, subministra o ente para o qual o *ser dos entes*, seus sentidos, suas modificações e derivados se constituem como questão filosófica, sendo, portanto, “[...] a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *Ontologia só é possível como fenomenologia*” (HEIDEGGER, 2013, p. 75). A compreensão das tarefas da ontologia levou o filósofo a

pensar em uma *ontologia fundamental*, na qual o ser-aí é compreendido como o único ente que possui o privilégio ôntico-ontológico.

Sobre isto, Heidegger (2013, p. 78) esclarece:

O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda a determinação ôntica possível de um ente. *O ser é o transcendens pura e simplesmente*. A transcendência do ser do ser-aí é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade mais radical da individuação. Toda e qualquer abertura enquanto *transcendens* é conhecimento *transcendental*. *A verdade fenomenológica (abertura de ser) é veritas transcendentalis*.

Nessa passagem o filósofo deixa evidente a interpretação de ser-aí como transcendência. Seu privilégio ontológico 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. Dessa forma, a fenomenologia toma para si a tarefa 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).

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. A hermenêutica, ao possibilitar a interpretação ontológica de si mesma, permite a construção da existencialidade da existência por meio da analítica existencial do ser-aí no qual se encontra “[...] o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser” (HEIDEGGER, 2013, p. 79).

Ao reabilitar a questão do ser, Heidegger lembra que Platão, Aristóteles, filósofos medievais até Hegel, mesmo tecendo diversos questionamentos e interpretações sobre o *ser*, não conseguiram chegar ao problema propriamente filosófico e, mesmo com múltiplos resultados interpretaram-no equivocadamente. No §1 do primeiro capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger (2013, p. 75) aponta:

E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado. E não só isso. No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas

declara supérflua a questão sobre o sentido do ser, como lhe sanciona a falta.

Assim, torna-se evidente que a ontologia tradicional tratou o *ser* como um ente simplesmente dado, com determinações ônticas e dotado de definições. A compreensão do *ser* emergia sempre inclusa em tudo o que se apreende no ente, por isso, seu uso e aquilo que pretendia designar foi massificado, incorrendo no cometimento de um erro metodológico.

Em seus estudos precedentes a *Ser e tempo*, o que sempre inquietou Heidegger e, que foi esclarecido no §1 dessa obra, era a falta de resposta à questão do *ser*, e também, o modo como à própria questão era tratada de maneira obscura e sem direção. Logo:

[...] 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, 2013, p. 75).

Portanto, é justamente nas alegações de que o ser é o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo, usadas para desqualificar qualquer retomada do tema, que Heidegger encontrará indícios de que a ontologia tradicional deixou impensado o que havia de mais fundamental no *ser* sem chegar a um termo satisfatório.

A ontologia tradicional se esqueceu do *ser do ente*, e embora seja uma ciência do ente, o ser é tomado pelo ente e o ente pelo ser, ficando a um passo da experiência ontológica originária, por isso, foi necessário a Heidegger superá-la levantando a questão do *sentido do ser* e, produzindo uma *ontologia fundamental*, capaz de questionar o caráter ontológico do ser-aí, liberando-o de seu velamento ou obstrução (PASQUÁ, 2015).

Para ilustrar os motivos que possibilitaram a retomada dessa discussão, Heidegger (2013, p. 76) afirma:

Só é possível *conquistar* o modo de encontro com o ser e suas estruturas nos fenômenos a partir dos próprios objetos da fenomenologia. Por isso também o *ponto de partida* das análises, o acesso

aos fenômenos e a *passagem* pelos encobrimentos vigentes exigem uma segurança metódica particular.

O método fenomenológico utilizado para o alcance de tal segurança metódica para fundar a *ontologia fundamental* heideggeriana contrapondo ser e ente, e explicando o próprio ser foi dividido em dois subprojetos: a hermenêutica e a analítica existencial. Conjuntamente, possibilitam a análise do ser-aí, o ente que somos nós mesmos cuja essência está em ter de ser e em sua existência que é dotada exclusivamente de diversos modos possíveis de ser (HEIDEGGER, 2013). Esse *ser* que está sempre em jogo, ao se abrir em mundo cheio de possibilidades, delinea o sentido de sua existência, bem como, a dimensão espacial na qual se manifesta sem que haja qualquer determinação afinal sua característica mais fundamental é a de poder ser.

A hermenêutica da facticidade é o projeto filosófico que tem a tarefa de esclarecer como compreendemos e questionamos o *sentido do ser*. É uma tentativa de compreensão da facticidade (existência mesma), é uma forma de abordar, interrogar e explicitar. A existência só se compreende a partir de si mesma. A hermenêutica tornará acessível o próprio ser-aí permitindo compreender-se (SARAMAGO, 2008).

A hermenêutica aplicada ao ser-aí é também hermenêutica feita pelo ser-aí, interpretação do ser-aí, para o ser-aí. É um método de auto-compreensão e traço essencial da existência. Visita às estruturas tecidas pela analítica visando alcançar uma ontologia fundamental (RÉE, 2000).

Ao combinar hermenêutica e fenomenologia Heidegger se isenta do relativismo e do idealismo. É impossível dissociar ambas depois que Heidegger cunha *Ser e tempo* construindo uma analítica existencial. Por meio de uma linguagem própria à fenomenologia, o filósofo cria terminologia e conceptualidade específicas para tratar da existencialidade do ser-aí. Afinal, para discutir uma *ontologia fundamental*, Heidegger se vê obrigado a se utilizar de termos que não podem ser idênticos àqueles já empregados pela tradição.

A analítica existencial corresponde à via de acesso à questão do ser. Para isso, descreve fenomenologicamente o ente que compreende *ser* a partir de seus traços ontológico-existenciais. Elucida a estrutura que constitui o ser do ser-aí, se edifica a partir de sua existencialidade, isto é, do que diz respeito ao seu ser (INWOOD, 2004).

Ao existir o ser-aí, define o que ele é e os muitos momentos desse modo de ser que se mostram à análise fenomenológica do ser-aí como “existenciais” – estruturas ontológicas engendradas na dinâmica da existência, são, portanto, componentes ontológico-existenciais do ente que somos (=ser-aí). Faz a descrição e análise fenomenológica das estruturas existenciais do ser-aí. É uma etapa anterior e indispensável para a elaboração de uma ontologia fundamental, para isso, “primeiro analisa suficientemente o ser-aí e depois avança na questão do ser – etapa preparatória para uma *ontologia fundamental*” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 76).

Ao definir os desdobramentos da ontologia e da fenomenologia, Heidegger (2013, p. 78) torna compreensível que:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do ser-aí, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo o questionamento filosófico no lugar dele *brot*a e para onde *retorna*.

Assim, a fenomenologia seria utilizada para a apreensão do *sentido do ser*; ela é o método de uma analítica existencial que pergunta pelo *sentido do ser* e analisa a existência do ser-aí a partir de traços ontológico-existenciais. Pergunta por sua *constituição fundamental ontológica (existencial)*, não descrevendo simplesmente os fenômenos ônticos, mas possibilitando a compreensão da estrutura do ser-no-mundo como horizonte no qual torna possível a análise de questões existenciais e, sobretudo, em seu modo de ligação com o *sentido do ser* (esta, a questão a qual Heidegger dedicou sua vida).

Por meio de tal analítica, tem-se a construção de uma investigação que culminará em uma *ontologia fundamental*, na qual o sentido do ser e do ente que somos é analisado. Esta análise ontológico-existencial nos mostra o ser do ser-aí está sempre em jogo, pois sua essência está em sua própria existência e nos possíveis modos de ser. Desse modo, para “[...] uma interpretação *ontológica* desse ente, a problemática de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade de sua existência” (HEIDEGGER, 2013, p. 44). Somente assim, é possível o delineamento da compreensão daquilo que constitui o *ser* do ser-aí.

O propósito de uma investigação ontológica é a clarificação, um entendimento pré-ontológico do ser que se transformará em uma *ontologia* fundamental (RÉE, 2000). A ontologia deve ser buscada na analítica existencial do ser-aí, que se dissolverá em fundações ontológicas revelando que nossa existência não tem nenhuma base se não ela mesma, portanto, apenas o discurso ontológico está habilitado para falar do ser dos entes (PASQUÁ, 2015, p. 20).

CONCEITO FENOMENOLÓGICO DE ESPAÇO

Em *Ser e tempo*, no §.22, Heidegger discute fenomenologicamente o espaço (na forma de espacialidade), demonstrando que por meio dele o ser-aí, executa seu projeto existencial e exerce seu caráter de poder-ser. O espaço ao constituir o mundo, permite a caracterização ontológica do ser dos entes intramundanos ou intraespaciais. Por isso, o espaço pode ser compreendido como o campo de jogo do ser-no-mundo que somos, e este como o ente que se lança para múltiplas possibilidades do seu existir.

O espaço possui estrutura existencial e é próprio ao ser-aí, não podendo ser separado deste que é um ser-ativo-no-mundo. Permite o delimitamento de múltiplas relações permitindo a construção de fenômenos, sentidos e possibilidades existenciais, que por sua vez, estão sujeitas a temporalidade.

Sobre isto, Heidegger (2013, p. 158) afirma:

Ao atribuírmos espacialidade ao ser-aí, temos evidentemente que conceber este “ser-no-espaço” a partir do seu modo de ser. Em sua essência, a espacialidade do ser-aí não é um ser simplesmente dado e, por isso, não pode significar ocorrer em alguma posição do “espaço cósmico” e nem estar a mão em algum lugar. Ambos são modos de ser desse ente que vêm ao encontro dentro do mundo. O ser-aí está e é “no” mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vem de encontro dentro do mundo.

Decorrente desta compreensão, obra filosófica de Heidegger torna possível pensar uma experiência fenomenológico-existencial do espaço (diferentemente do modelo de espaço fisicamente constituído, superando, portanto, a compreensão ôntica comumente reproduzida). Para ele, o espaço é um existencial do ser-aí, formado por múltiplas significações

que dão *sentido* a este ente, por isso, não pode ser pensado apenas de maneira utilitária, determinada fisicamente de forma métrica, como algo empírico no qual vem à luz entes e coisas simplesmente dadas.

A fenomenologia heideggeriana torna possível ampliar a compreensão do espaço para além das definições físicas (locativas), de propriedade, de uso e de produção, podendo ser utilizado e modificado pelo homem de acordo com suas necessidades e os limites oferecidos pela natureza. Essas compreensões trazidas pelas ontologias regionais são criticadas pelo filósofo por não terem clareza em relação às possibilidades de ser e sua interpretação ontológica (FRANCK, 1986).

Ao pensar o espaço de maneira fenomenológico-existencial, Heidegger (2013, p. 166) elucida:

*O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo à medida que o ser-no-mundo constitutivo do ser-aí já sempre descobriu um espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo “como se” estivesse num espaço. É o “sujeito” entendido ontologicamente, o ser-aí, que é espacial em sentido originário. Porque o ser-aí é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como *a priori*. Esse termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e projetaria de si um espaço. Aprioridade significa precedência no encontro com o espaço (como região) em cada encontro do que está a mão do mundo circundante.*

Não existe, portanto, ser-aí sem espaço tampouco espaço sem ser-aí, afinal este, compreende sua existência apenas por meio do espaço no qual está mergulhado em sua vida fática atribuindo sentido aos fenômenos nele inseridos, bem como, a execução do seu projeto existencial. O ser-aí jamais estará “dentro” ou “fora” de um lugar, porque ele contribui para sua configuração, ou seja, o *espacializa* ao passo em que se mostra como abertura/possibilidade. Ao mesmo tempo, constrói o sentimento de pertencimento e identidade oriundos da dimensão espacial (SARAMAGO, 2008).

Por meio do espaço o ser-aí compreende sua essência e projeta sua existência afinal está-no-mundo e é-no-mundo descobrindo-o e se relacionando com os entes que nele se encontram, ou seja, o ser-aí é espacial em sentido originário. Alcançará os entes em sua espacialidade por meio

de sua ação espacializante, atribuindo, por exemplo, lugares específicos para os diversos utensílios que o circundam (BRASIL, 2005).

Essa compreensão pode ser encontrada no seguinte trecho publicado por Heidegger (2013, p. 167):

De acordo com seu ser-no-mundo, o ser-aí já sempre dispõe previamente, embora de forma implícita, de um espaço já descoberto. Em contrapartida, o espaço em si fica, de início, encoberto no tocante as possibilidades puras e simples espacialidades de alguma coisa. Por *mostrar-se* essencialmente *num mundo*, o espaço não decide sobre a modalidade de seu ser. O espaço não precisa ter o modo de ser espacial do que se acha à mão nem o modo de algo simplesmente dado. O ser do espaço também não possui o modo de ser do ser-aí. Porque o próprio ser do espaço não pode ser concebido como *res extensa*, não se segue que deva ser determinado ontologicamente como “fenômeno” destas *res* – na verdade, ele não seria dela distinto – nem que o ser do espaço pudesse ser equiparado ao da *res cogitans* e compreendido como puramente subjetivo, mesmo que se desconsiderasse toda a problemática referente ao ser desse sujeito.

O espaço como constitutivo do ser-no-mundo, permite sua abertura por meio de sua condição de *possibilidade* tornando evidente sua constituição ontológica fundamental, bem como, a autointerpretação de sua existência na medida em que se relaciona consigo mesmo e com os demais entes que o cercam (BOLLNOW, 2008).

Ao habitar um determinado espaço o ser-aí promove arranjos, vivencia distintas situações nas quais põe a prova sua autenticidade, fragilidade e vulnerabilidade. A existência ultrapassa a cognição, ao mesmo tempo, em que lança o ser-aí para a facticidade e as diversas possibilidades que se tornarão constitutivas de seu ser (THOIBISANA, 2008).

No interior de *Ser e tempo*, por meio de uma fenomenologia-existencial Heidegger demonstra que não existem determinações, mas elementos condicionantes, plenos de possibilidades que se refletem sobre a existência do ser que existe segundo a facticidade de seu mundo. Ao integrar ontologicamente o espaço no qual realiza todas as dimensões de sua vida, o ser-aí pode ser compreendido como um ser-no-mundo, que se relaciona com outros sujeitos, compartilha sua existência e atribui sentido as possibilidades do poder-ser sobre o espaço no qual se projeta.

A cotidianidade do ser-no-mundo determinará os modos de ocupação espaço, permitirá o encontro com os entes de que se ocupa, fará emergir a determinação mundana de entes intramundanos e, ao mesmo tempo, possibilitará ao ente não se perder ao se familiarizar com novos fenômenos (HEIDEGGER, 2002). Deste modo, é no mundo (não redutível a uma realidade física) que o ser-aí se projeta compreensivamente, estabelece relações e põe em movimento seu existir.

Duarte e Matias (2005) ao analisarem a obra de Heidegger concluíram que a realidade do ser-aí é espacial por natureza - situação que se mostra ainda mais nítida ao criar espaços, arrumando e desarrumando-os, de acordo com sua cultura e objetivos, aproximando e fazendo uso dos entes que irão construir seu espaço vivido em um mundo que é sempre cada vez meu. Através do ser-aí se torna possível entender o fundamento dos entes que por meio de uma compreensão fenomenal concretizam uma relação de uso e manuseio (LEITE, 2013).

Continuamente o ser-aí se experimentará como possibilidade, que nunca é de todo determinada, mas já está posta. O mundo é o horizonte do poder ser de cada ente, próprio ou impróprio. As possibilidades do existir se pautam na experiência daquilo que sempre e cada vez sou. O mundo para o ser-aí é o espaço no qual se realiza fenomenológica e existencialmente, de acordo com suas orientações e projetos a serem concretizados.

Ao longo da existência se manifesta o caráter de possibilidade do ser-aí, ao passo em que se relaciona com o mundo e, por meio dele traça as estruturas essenciais que determinam o *sentido de seu ser*. Em virtude disso, pode ser compreendido como “[...] um ente que funda todos os seus comportamentos em relação aos entes em geral em um comportamento originário em relação ao mundo” (CASANOVA, 2009, p. 92).

Por ser espacial, o ser-aí destitui a dualidade trazida pela tradição na qual homem/mundo emergem dissociados, pois, para Heidegger ambos são constitutivos um do outro e, por isso, permitem a realização de múltiplas possibilidades, assim, o ser-aí é, existe e habita buscando sentido para seu ser na medida em que executa seu projeto existencial – como já mencionado.

Heidegger parte da posição da fenomenologia para pensar o ser-aí como ser-no-mundo e mundo como um *espaço de jogo*. Afinal, é nele que o ser-aí habita, se lança para múltiplas possibilidades de seu existir,

se espacializa, desenvolve sua temporalidade - ações existenciais inseparáveis de seu contexto social ou físico e, acima disto, responde a questão fundamental descrita pelo filósofo: o *sentido do ser*. Em sua obra, fica evidente unidade entre o espaço e o ser-aí dotado de possibilidades que se realizam na existência, pois *o ser-aí é constitutivamente espacial*.

A expressão ser-no-mundo designa uma *base mínima* que representa a mais elementar e indivisível estrutura sobre a qual o ser-aí se assenta e pode ser explicado, possibilitando um *desvelamento essencialmente fático*, afinal o ser-aí sempre se projeta para o mundo. Frente a isso, o espaço se mostra como horizonte para a *interpretação e compreensão do ser*, afinal *ser-aí* e mundo formam-se mutuamente (HEIDEGGER, 2013).

Ser-aí e mundo são duas faces da mesma realidade: ser-no-mundo, ligados ontologicamente. Todas as relações espaciais, sem qualquer exceção, ocorrem dependendo da espacialidade fática do mundo e do agir do ser-no-mundo que, em determinadas situações se dirige a contextos espaciais e a configurações de seus instrumentos e objetos segundo suas necessidades, em locais que lhes são acessíveis. Paralelamente, consolida a sensação de pertencimento a um espaço específico atribuindo sentido ao seu projeto existencial (SARAMAGO, 2008).

CRÍTICAS DA COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA DE ESPAÇO AOS MODELOS FÍSICO-DESCRIPTIVO E DE ESPAÇO HABITADO

Heidegger analisa o espaço de maneira fenomenológico-existencial, como elemento ontológico constitutivo do ser-aí. Em meio as suas discussões, critica a compreensão *derivada* (=ôntica) do espaço tal como é feita pelas ontologias regionais que, mesmo aprofundando-o em seus estudos científicos, ainda o observam como um ente (como um objeto de investigação). Em contrapartida, para Heidegger, o espaço é um existencial do ser-aí, por isso se utiliza do termo espacialidade no qual faz perceber que o ser-aí existe, experimenta fenomenalmente o espaço, vivencia a possibilidade de poder ser, se abre para múltiplas possibilidades e ao existir, ou seja, *o espacializa*.

A compreensão fenomenológica de espaço sobre os modelos físico-descriptivo e de espaço habitado, vem de encontro as definições vinculadas ao caráter utilitário e imediato da existência, como uma mera base

física sobre a qual efetiva-se a existência humana, mantendo-se no plano ôntico – como já destacado. Como exemplo disso, cita-se o seguinte exemplo elaborado por Casanova (2017, p. 222):

Ao dizer, por exemplo, que um objeto se encontra a direita, à frente a 45 graus, a 100 metros de distância ou mesmo a duas horas de carro em um movimento retilíneo uniforme a 80 km/hora, o que estou dizendo agora é que o espaço pode ser pensado a partir de tais dimensões, uma vez que a extensão permite a localização ideal dos pontos (corpos) no interior da assíntota espacial.

Fica evidente pela citação que os entes aparecem como estando simplesmente posicionados no espaço em que o ser-aí se move, constrói e põe em movimento seu projeto existencial. Tal espaço é simplesmente “mapeável, ordenável, quantificável, territorializado empiricamente, por uma ciência de fatos positivamente estabelecida”. Poder ser investigável segundo os princípios, por exemplo, “de circulação das pessoas e de escoamento de produtos ou de urbanização em sintonia com as necessidades oriundas do aumento vertiginoso, da população no interior das grandes cidades” (CASANOVA, 2017, p. 233). Nesse sentido, as investigações embora sejam relevantes, ainda permanecem no plano ôntico.

Saramago (2008), afirma que Heidegger perguntou em *Ser e tempo* sobre o *sentido do sentido do ser*, o papel que desempenha na dimensão espacial da existência e *qual é o significado ontológico do espaço* que até então era considerado apenas como espacialidade fática como foi descrito no exemplo anterior. Dessa forma, ao tentar solucionar tal problemática acabou tecendo importantes críticas as ontologias regionais cujas análises atribuem ao espaço definições rígidas, sem tornar possível a compreensão do sentido fundamental do espaço, tampouco tecer considerações sobre o modo como o ser-aí delinea sua *cotidianidade mediana*, construindo valores, socializando-se, suprimindo suas necessidades básicas, relações, utensílios, dentre outros.

A compreensão cotidiana do espaço como apenas uma base física, com demarcações específicas tratadas pela tradição, não é suficientemente precisa para explicar a amplitude da existência do ser-aí e de sua temporalidade. Pensar o espaço de maneira desvinculada do ser-aí implica, no mínimo, em tomar como verdade uma reflexão superficial, porque existe uma

relação única entre o ser-aí e o espaço que lhe é constitutivo e fundamental, permitindo-lhe se realizar existencialmente. (BOLLNOW, 2008).

O espaço no qual o ser-aí mergulha em sua vida fática e estabelece sentido para a espacialidade possibilita a autocompreensão da existência constituída por situações concretas, inseridas em uma cotidianidade que interliga mundo e ser-aí, afinal “[...] para se ver o mundo é, pois necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 2003, p. 113).

O espaço precisa ser pensado, portanto, de forma originária, desvinculada da visão utilitária e determinista. De maneira fenomenológica, o espaço é um existencial do ser-aí. Trata-se da já mencionada espacialidade (*Räumlichkeit*) dele. Afinal, no “aí” (*Da*) do mundo, espaço é sempre *espaço de jogo* (*Spielraum*) e nunca um espaço previamente dado (= hipostasiado). Portanto, é no horizonte do espaço fenomenal que o ser-aí existe (KAHLMAYER-MERTENS, 2008).

Ao conceituar o trabalho desenvolvido pelas ciências humanas, na obra *Ser e Tempo* de Heidegger (2013, p. 110) afirma que nele os entes aparecem “dentro do mundo” e, portanto, cumprem o papel de:

[...] elencar tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, montes, estrelas. Podemos relatar a “configuração” desses entes e contar o que neles e com eles ocorre. Mas é evidente que tudo isso permanecerá um “ofício” pré-fenomenológico que, do ponto de vista fenomenológico, não pode ser relevante. A descrição fica presa aos entes, é ôntica. O que, porém se procura é o ser. Em sentido fenomenológico determinou-se a estrutura formal do fenômeno como o que mostra enquanto ser e estrutura do ser.

Assim, o filósofo propõe-se a descrever fenomenologicamente espaço mostrando a existência de uma categoria conceitual sobre o ser dos entes e a forma como se dão nesse espaço apoiando-se em análises ontológicas, uma vez que, é construído atrelado a existência do ser-aí. Portanto, adquire distintas especificidades segundo a temporalidade que o caracteriza e permite a elaboração de significados específicos ao habitar que se mostra pleno de relações permitindo ao ser-aí também ser-(estar)-no-mundo.

O estudo fenomenológico do espaço permite evidenciar fenômenos construídos e que ultrapassam a mera espacialidade territorial na qual os homens estão inseridos, pondo a mostra suas relações, vínculos afetivos,

domínios, técnicas e imagens construídas a partir de suas experiências (PEREIRA, 2010).

O ser-aí e o mundo não podem ser compreendidos como entidades distintas que variam uma da outra, mas como complementares. O ser-aí conhece o mundo e sabe como mover/movimentar-se nele na medida em que constrói o sentido para sua existência. Compreende-se que o ser-aí é o próprio mundo espacial, ao mesmo tempo em que, o mundo só é espacial porque o ser-aí também o é, permitindo-lhe ser compreendido e ser com os outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de sua vida, Heidegger nutriu uma profunda admiração por seu mestre Husserl, aprendeu a fenomenologia, mas acabou dando novos direcionamentos a esse método ao combinar hermenêutica e fenomenologia, ao mesmo tempo em que se isentou do relativismo e do idealismo. É impossível dissociar ambas depois que Heidegger cunha *Ser e Tempo* construindo uma analítica existencial. Por meio de uma linguagem própria à fenomenologia, o filósofo cria terminologia e conceptualidade específicas para tratar da existencialidade do ser-aí necessárias para a construção de uma ontologia fundamental.

Nesta obra Heidegger apresenta uma compreensão fenomenológico-existencial espaço enquanto campo de jogo de realização do ser-aí, mas também, traz elementos que permitem a crítica às concepções tradicionais de espaço tratadas comumente pelas ontologias regionais cujos autores apontam a perspectiva de que o espaço é determinante para os diferentes modos de vida, cultura, uso e ocupação – defendendo uma postura utilitarista e determinista. Por outro lado, poucos teóricos e/ou filósofos como Heidegger observam o espaço como um traço constitutivo da existência do ser-aí, lhe permitindo a realização do projeto existencial e o alcance de múltiplas possibilidades de seu existir.

O que nos salta aos olhos é que embora *Ser e Tempo* tenha sido publicada em 1927, as reflexões tecidas por Heidegger ainda não foram suficientemente exploradas, sobretudo, no que diz respeito a questão do espaço que interessa tanto a Filosofia quanto a ontologias regionais como, por exemplo, a Geografia.

O espaço pensado de maneira fenomenológico-existencial traz novos contributos aos estudos já desenvolvidos, ao vincular-se a existencialidade do ser-aí e, conseqüentemente, ao *sentido do ser*, questão que perpassou a vida deste filósofo. Estamos desde sempre já lançados no espaço juntamente com outros entes que aparecem em nossa lida cotidiana, o mundo é familiar, uma vez que, o ser-aí habita junto com outros entes indissociáveis de sua espacialidade. O ser-aí é um ente intramundano porque desde sempre já é/está no espaço, é formador de mundo, ou seja, um ser-no-mundo.

A fenomenologia heideggeriana nos mostra que o espaço emerge como horizonte que possibilita a compreensão e interpretação do ser, por isso, não pode ser pensado apenas pela dimensão ôntica. Está marcado pela experiência que o ser-aí faz desse espaço, pensado sempre num contexto existenciário, ontológico-existencial que lhe é constitutivo.

Embora a temporalidade não tenha sido tratada nas discussões anteriores, ficando para outro momento, ela juntamente com a espacialidade, estão engendradas no projeto existencial vivenciado pelo ser-aí. Como a espacialidade é constitutiva desse ser-no-mundo, o espaço é compreendido como um existencial, assumindo uma dimensão fenomenal e ontológica, afinal o ser-aí é o que é no domínio de sua existência.

Em virtude do que foi discutido, parece importante destacar que as reflexões apresentadas nessas breves páginas resultam de minha aproximação inicial do pensamento heideggeriano, não pretendendo dar respostas acabadas para o problema do espaço, tampouco, questionar os estudos produzidos há séculos pelas ontologias regionais. Buscou-se apontar para os indícios de que o espaço pensado de maneira fenomenológico-existencial, por meio da obra *Ser e tempo*, traz novos contributos para essa temática tão cara ao pensamento científico e filosófico.

REFERÊNCIAS

BOLLNOW, Otto Friedrich. *O homem e o espaço*. Trad. Aloísio Leono Schmid. Curitiba: UFPR, 2008.

BRASIL, Luciano de Faria. *A espacialidade do Dasein: Um Estudo sobre o § 24 de Ser e Tempo*. [Dissertação Mestrado] Porto Alegre: PUC-RS, 2005.

CASANOVA, Marco Antonio. *Comprender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *A falta que Marx nos faz*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

DUARTE, Matusalém de Brito; MATIAS, Vandeir Robson da Silva. Reflexões sobre o espaço geográfico a partir da fenomenologia. *Caminhos de Geografia* 17 (16), p. 190-196, out/2005.

FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Heidegger & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

INWOOD, Michael. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LEITE, Marcela Barbosa. Heidegger e o fundamento ontológico do espaço. In: *Diálogos – Revista de Estudos Culturais e da Contemporaneidade*, N.º 8, Fev./Mar., 2013, p.178-195.

PASQUÁ, Herve. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. São Paulo: Instituto Piaget, 2015.

PEREIRA, Luiz Andrei Gonçalves et al. Geografia fenomenológica: espaço e percepção. *Caminhos de Geografia* Uberlândia v. 11, n. 35 Set/2010, p. 173-178.

RÉE, Jonathan. *Heidegger: História e verdade em Ser e tempo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques; Karen Volobuef. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SARAMAGO, Ligia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2008.

THOIBISANA, Akoijam. Heidegger on the Notion of Dasein as Habited Body. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Volume 8, Edition 2 September 2008, p.1-5.

Olhar a plenitude: a unidade do cuidado como temporalidade

Saulo Sbaraini Agostini
(UFPR)

“O pôr-em-liberdade o sentido ontológico do ser do ser-aí deve se efetuar em um olhar não dispersivo e que compreende existencialmente”¹
Martin Heidegger

A questão que investigaremos trata da temporalidade (*Zeitlichkeit*)². Para tanto, restringir-nos-emos a comentar o §65 de *Ser e Tempo* (1927). Compararemos as traduções de ST disponíveis na língua portuguesa com o intuito de mostrar o operar filosófico-etimológico heideggeriano dos conceitos deste parágrafo. A fim de guiar nosso escrito, pretendemos debater

¹ Ao tratar de *Ser e Tempo* (ST) há duas traduções para o português, em nosso texto utilizaremos das abreviaturas MS, quando tratarmos da tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, e FC, ao lidarmos com a de Fausto Castilho. Privilegiaremos a tradução de FC para as citações. Ao lado das referências, colocaremos entre colchetes a paginação do texto original alemão. Durante o decorrer deste trabalho compararemos as traduções. Não se trata de descaracterizar o trabalho de ambos os tradutores, mas de aceitar que “a tradução não pode substituir a tarefa lenta e singular de se pensar com a obra” e retomar “a tarefa infinita de traduzir sempre de novo” (SCHUBACK, in: HEIDEGGER, 2014, p. 15). O escopo das nossas traduções buscará a literalidade da palavra no alemão e medidas para aproximar, como for possível, o sentido literal alemão com a língua portuguesa – sobretudo nos conceitos *Zukunft*, *Gewesenheit*, *Gegenwart* e *Augenblick*.

² Ao traduzimos *Zeitlichkeit* por “temporalidade” nos deparamos com o problema de faltar palavra na língua portuguesa para traduzir *Temporalität* (§§5 e 8). No alemão há duas palavras para dizer tempo: *Zeit* e *Tempo*, a primeira de origem germânica e a segunda latina. Cotidianamente, a diferenciação entre ambas é similar ao inglês – *time* e *tempo* –, na teoria musical, por exemplo, pode-se perceber uma diferenciação entre o tempo cronológico (*Zeit/time*) e o tempo musical (*Tempo*). Outro caso é em uma partida de xadrez, há o relógio que cronometra o tempo (*Zeit/time*) de cada jogador e há o *Tempo* de uma jogada, isso quer dizer um movimento propício com a sua peça obriga o jogador adversário a fazer um movimento que não é necessariamente ruim, contudo não é útil para o momento do jogo. Entretanto, não nos deteremos aqui a diferenciar por que Heidegger usa este ou aquele termo. A tradução de FC apenas diferencia os dois termos grafando um deles por itálico e MS traduz *Zeitlichkeit* por “temporalidade” e *Temporalität* por “temporaneidade”. De modo geral, a tradução de ST não é afetada drasticamente por essa não diferenciação, visto que seria um conceito a ser desenvolvido na terceira parte de ST, a qual não foi escrita.

a seguinte questão: como a temporalidade dá unidade ao cuidado (*Sorge*)³? Perguntas orientadoras serão desdobradas desta: Como é descrito o cuidado? O que falta ao cuidado para dar unidade ontológica ao *ser-aí*? O que é sentido? Qual o sentido de temporalidade? Como a temporalidade dá unidade ao cuidado? Como possibilitar o olhar da plenitude do *ser-aí*?

Para elucidarmos a necessidade da unidade do cuidado pela temporalidade, passaremos primeiramente pela descrição existencial daquele. Ele é dito, ontologicamente, como o sentido do *ser-aí*. Enquanto este é o sentido originário, há ainda dois modos em que o conceito se desdobra: ocupação (*Besorge*) e preocupação (*Fürsorge*), como explica Kahlmeyer:

O “cuidado” (*Sorge*) é o que há de mais essencial na existência do ser-no-mundo, de sorte que a “ocupação” (*Besorge*) junto aos utensílios e a “preocupação” (*Fürsorge*) com os outros são modalidades derivadas da primeira. Com essa indicação até poderíamos pensar na seguinte fórmula: *ocupo-me das coisas; preocupo-me por alguém e cuido de ser quem sou.* (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p.107)

A *cura*, como explicada acima, é originária destes dois desdobramentos, responsáveis pela explicitação do modo do *ser-aí* lidar com os entes intramundanos (*innerweltlich*). Entretanto, nosso escopo será apenas a estrutura originária da *Sorge*. Ela é articulada (*gegliedert*) em três modos – estes possibilitarão pensar ontologicamente a ocupação e a preocupação. É importante enfatizar o caráter de articulação do cuidado, pois no final do §41 será dito que este é o ponto que carece de explicitação originária.

A primeira das articulações é descrita como o “ente para o qual em seu ser está em jogo (*es geht um*)⁴ esse ser ele mesmo”, o estar em jogo

³ Heidegger faz referência a uma fábula de Higino que trata sobre a palavra latina *Cura* quando está a falar da *Sorge* [198]. Na língua portuguesa temos resquícios do sentido latino de *Cura* em palavras como curadoria e curatela, disto podemos pensar a *Sorge* como “cuidado”. MS traduz *Sorge* por “cura” quando a palavra está sendo usada estritamente no sentido ontológico, *Besorgen* por “ocupação” e *Fürsorge* por “preocupação”. Por outro lado, FC traduz *Sorge* por “preocupação”, *Besorgen* também por “ocupação” e *Fürsorgen* por “preocupação-com-o-outro”. Isto se dá pela tentativa de traduzir as três palavras com um mesmo radical – *sorge* – para o português, mantendo o radical “ocupação”. Todavia, o radical e termo mais originário neste conceito é o “cuidado/cura” e não a “ocupação”. Por isso, no nosso texto, trataremos *Sorge* como cuidado ou cura, *Besorgen* como ocupação e *Fürsorge* por preocupação.

⁴ A palavra *Umgang* significa lida ou jogo. Quando falamos que o *ser-aí* lida com o seu ser, dizemos que o seu ser está em jogo, pois, em alemão, a palavra é a mesma.

é dito como um ser livre para a possibilidade da propriedade (*Eigentlichkeit*) ou impropriedade (*Uneigentlichkeit*); a lida com o ser também é descrita como existência⁵ e compreensão de possibilidade⁶. O ser-aí ao lidar com o sentido de ser, está na iminência de ganhar-se ou perder-se diante das suas possibilidades. Heidegger esclarece o sentido originário destes conceitos e o explicita como adiantar-se. O ser-aí, de modo próprio, “em seu ser já é (*je schon*), cada vez para si mesmo, *adiantado* (*vorweg*) em relação a si mesmo”. É por já estar adiantado à minha possibilidade de escrever e compreendê-la que posso escrever um texto. O caráter de “já” implica o sentido de constituição ontológica, não há uma ação de adiantar-se, como um sujeito que imagina e planeja fazer algo antecipadamente. Desde sempre o ser-aí vigora como adiantado a si mesmo. Assim, a primeira articulação do cuidado é referenciar a lida do seu ser como *ser-adiantado-em-relação-a-si* (*Sich-vorweg-sein*).⁷

Compreender-se, propriamente, adiantado em relação a si é ser-no-mundo (*In der Welt sein*), adiantar-se a si mesmo implica compreender-se enquanto possibilidade, o ser-aí não pode existir “nulo de mundo”. Isso acarreta a condição de estado-de-jogado (*geworfen*) no mundo fático. Destarte, seguindo nosso exemplo, adianto a minha possibilidade de escrever e, nisso, já carrego o fato de escrever na língua portuguesa moldada por um acordo ortográfico, rodeado dos acontecimentos do século XXI, tendo a dificuldade de não ter o alemão como a língua mãe, entre outros exemplos fáticos.

Logo, a segunda articulação a ser acrescentada à primeira é: (i) ser-adiantado-em-relação-a-si (ii) em-um-mundo (*-in-einer-Welt*). O ser-aí, ao se compreender como adiantado a si mesmo, toma-se enquanto projeto, rascunho, esboço (*Entwurf*)⁸ do seu poder-ser. Podemos pensar a passagem do (i) para o (ii) por meio do projeto. No (i) enfoca-se, prioritariamente

⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 139 [42].

⁶ Id, *ibid*, p. 169 [53].

⁷ Id, *ibid*, p. 535 [191].

⁸ Ambos os tradutores utilizam Pro-jeto para a tradução. Trata-se de carregar com o sentido de pro-jeto a carga do estar-jogado (*geworfen*). A partícula “pro” dá o sentido de jogado para frente, que lembra a conexão com a primeira articulação do cuidado: caráter de ser prévio, antecipado, do ser-aí. Ademais, pode-se ligar o “jogado para frente” com o “ek” de “ek-sistência” – ser para fora, ser abertura. A existência projetada é no mundo e isso quer dizer que carrega o fático em sua possibilidade. Contudo, *Entwurf* também tem o sentido de esboço, rascunho, mostrando o sentido de aberto, não-fixo, não substancial do pro-jeto.

te, o caráter de antecipar da possibilidade; já no (ii) o ser-aí é pro-jetado, jogado, no mundo, a facticidade é aberta com o caráter do *faktum* do já feito, já disposto em um humor, jogado no aí de minha existência, “em-um-mundo”. Se nos for permitido uma imagem, poder-se-ia dizer que em (i) está adiantado em relação a si, no (ii) o ser-aí está “atrasado”, porque mundo já está aí, o passado já está dado e nos constitui, o que é esperado do ser-aí próprio é o assumir de sua situação fáctica, assumir o seu “estado de atrasado”. Este exemplo do adiantado-atrasado possibilita a imagem de momentos distintos, uma hora se está adiantando, outrora atrasado. Lembremo-nos que tratamos da descrição ontológica do ser-aí, portanto ser atrasado-adiantado é constitutivo e não se trata de momentos distintos.

Ao falar de ser-no-mundo, referenciamos os entes que vem ao encontro, isso acarreta na decadência (*Verfallen*): ocupo-me e preocupo-me no mundo, com os entes que me aparecem, esqueço-me do meu sentido e confundo-me como mais um ente no meio de outros. Aí está a terceira articulação do cuidado: (iii) junto ao-ente-intramundano que vem-de-encontro (*als Sein-bei innerweltlich belegendem Seienden*).

Heidegger sintetiza a articulação do cuidado da seguinte maneira:

Portanto, a totalidade existencial do todo-estrutural ontológico do *Dasein* deve ser formalmente apreendida na seguinte estrutura: o ser do *Dasein* significa: ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro). (Id, *ibid*, p. 539) [196]⁹

Buscando prosseguir no exemplo que citamos de Kahlmeyer, dizer-se-ia: (i) cuidado de ser quem eu sou, adiantando-me em relação a mim, isto é, compreendendo-me enquanto possibilidade – existência, “o que” não tem substância; (ii) sou jogado faticamente no mundo, em uma disposição (*Befindlichkeit*), afinado a um humor (*Stimmung*), isto abre para mim a dívida (*Schuld*) da minha existência; e (iii) no mundo nos preocupamos com os outros e nos ocupamos com os manuais, confundindo-nos

⁹ Tradução modificada. Sabe-se que Heidegger utiliza os termos *existenzial* (sentido ontológico) e *existenziell* (sentido ôntico). MS tradicionalmente traduziu, respectivamente, por “existencial” e “existenciário”. FC o fez pelo contrário. Ao cotejarmos ambas as traduções, faz-se necessário a opção por uma delas. Em nosso texto, traduziremos *existenzial* por “existencial” e *existenziell*, “existenciário”.

com os entes que vêm de encontro, somos tomados pela decadência¹⁰. Com esse exemplo, percebemos que a *cura* unifica existência, facticidade e decadência em sua articulação. “O cuidado, compreendido como ser do *Dasein*, é uma articulação complexa constituída por três elementos irreduzíveis: o *Dasein* é, na medida em que *é-já* no mundo, que *é-jogado*, e que *é-junto* do ente” (ZARADER, 1990, p. 283).

Se o cuidado já é uma unidade, por que a temporalidade aparece como o sentido dela? A cura é uma unidade articulada, o adiantar-se-em-relação-a-si, já-ser-em e ser-junto-a ainda necessitam ser esclarecidos quanto a sua originariedade. Nas palavras de Heidegger, no final do §41:

esse fenômeno [o cuidado] é também em si mesmo ainda estruturalmente *articulado*. Mas esta talvez não seja uma indicação fenomênica de que a pergunta ontológica deve ser ainda levada adiante até que se descubra um fenômeno *ainda mais originário*, sustentando ontologicamente a unidade e a totalidade do múltiplice estrutural do cuidado? (HEIDEGGER, 2012, p. 547) [196]

Aqui está explicitada a questão principal a ser investigada. Sabendo que este fenômeno ainda mais originário é a temporalidade, como ela dá a unidade de sentido do cuidado? Heidegger, no início do §65, esclarecerá o que buscamos quando perguntamos por sentido. Isto “significa [o] *em-consequência-de-quê* (*Worauhin*)¹¹ do projeto primário, a partir do qual algo pode ser concebido em sua possibilidade como o que ele é” (Id, *ibid*, p.883) [324]. Destarte, o perguntado na questão pelo sentido é o *em-consequência-de-quê*, isto é, o próprio ser-aí. Conjuntamente a este, é implicada a possibilidade e a sua compreensão (*Verstehen*) de si.

¹⁰ No exemplo, utilizamos da primeira pessoa do singular para enfatizar a singularidade de alguns existenciais. Como a existência é sempre minha, não é aberto para mim a disposição do outro, ou a culpa (*Schuld*) da existência do outro. Mas este, mesmo sendo um ser-aí (*Mit-Dasein*) não adianta a minha possibilidade própria, não decide por mim, não morre a minha morte.

¹¹ Traduzimos o termo por “em-consequência-de-quê”. Diferenciamos-nos da tradução de FC por “aquilo-em-relação-a-quê” pelo fato de *Worauhin* ter mais a conotação de consequência ou causa do que de relação. MS traduz o conceito por “perspectiva”, perdendo o sentido das partículas *auf* – em cima de, para cima de – e *hin* – direção do movimento. O uso heideggeriano desta palavra também é peculiar na língua alemã, pois se trata de um advérbio interrogativo que o filósofo substantiva, transformando-o em *Das Worauhin*.

Se Heidegger diz que se “pode” vir a si mesmo no ser-aí, então o que se tem em vista com esse “poder” é que há no ser-aí o ser iminente em geral. Se se quiser tornar compreensível o discurso acerca de um “projeto primário”, então pode-se acrescentar aqui: “primário” não é um projeto do futuro que ainda precisaria ser uma vez mais diferenciado de um projeto iminente; “primário” é muito mais o projeto do ser iminente mesmo porquanto ele descerra a partir do que possibilita, portanto, a partir do futuro (FIGAL, 2005, p. 260).

Como Figal já nos adianta, é por meio da discussão sobre o em-consequência-de-que do sentido, que nos é apresentado o conceito de futuro. Ao perguntar-se pelo *Worauhin* do sentido, Heidegger nos indica o próprio ser-aí na medida em que compreende ser no projeto. Por isso, ao falarmos de compreensão de possibilidade, já estamos falando da possibilidade que adveio como compreensão. Outro exemplo, nos parágrafos sobre o ser-para-morte (*Sein zum Tode*), a totalidade do ser-aí é dada pelo adiantar da sua morte própria. Nos termos “adiantar-se”, “vir-a-si”, estão implicados a noção de possibilidade e conjuntamente a de *advento/futuro* (*Zukunft*).

A palavra alemã para dizer o tempo futuro é *Zukunft*, contudo, esta palavra carrega o seu sentido literal: *advento*. “-*Kunft*” é um morfema derivado do verbo *kommen*, chegar, vir. “*Zu*” é uma preposição que indica a direção, o para onde.¹² As traduções brasileiras são de “adveniente” (FC) e “porvir” (MS). Esta última possibilita uma interpretação imprópria – cotidiana – de futuro, o sentido do que está *por vir* e ainda não veio. “Adveniente” é uma boa tradução; todavia, ainda optaríamos pela tradução por advento. O sufixo “-iente” implica a ação do advento, como se ele estivesse vindo e ainda não chegou, o que implicaria no caráter de espera pela chegada. Essa espera pelo futuro é a compreensão imprópria do mesmo. O advento/futuro já chegou, é a vinda (*die Kunft*) do poder-ser próprio do ser-aí. O adiantar-se-em-relação-a-si-mesmo é implicado desde o advento. Tentando utilizar de um exemplo, sabendo que este é sempre limitado, pensemos em alguém que marca um compromisso e, por cortesia, chega adiantado no lugar. Por estar adiantado, ele já chegou ao lugar. Logo, o ser-aí, por ser adiantado-em-relação-a-si, já é advento.

A leitura etimológica e originária que Heidegger faz do futuro extrai este termo de nossa compreensão cotidiana “do que não é mas será”

¹² SEMBERA, 2007, p. 192.

para dizer que o futuro sempre já chegou, sou, enquanto ser-aí, futuro/ advento. Isto é, minha possibilidade que sempre já chegou, porque sou poder-ser, existência. “O adiantar-se em relação a si torna o *Dasein* propriamente adveniente¹³ (*zukünftig*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 887) [325]. Neste excerto, o filósofo explicita a ligação entre a primeira articulação do cuidado com o futuro. O “futuro” “não é aí algo no qual o ser iminente se dá. Ao contrário, ele é pura e simplesmente a acessibilidade do ser iminente mesmo” (FIGAL, 2005, p. 260).

Vimos na primeira articulação que o projeto tomado enquanto poder-ser adiantado – agora mostrado originariamente como advento – tem sua co-originariedade no estado-de-jogado (*Geworfenheit*) no mundo. O ser-aí lançado no mundo é aberto para a culpa, a dívida, de existência. Propriamente, Heidegger descreve que esse ser-culpado, ser-dívida (*Schuldigsein*), deve ser assumido, carregado (*übernehmen*). O assumir, ou carregar, da dívida é “*ser propriamente como ele [o ser-aí] cada vez já era*” (HEIDEGGER, 2012, p. 887) [325]. Sobre esse “como”, Figal nos adverte:

Esse “como” ligado à estrutura do ser-aí precisa ser diferenciado da determinação disso *que* já sempre e a cada vez se era. De maneira correspondente à determinação, tal como essa foi dada pelo futuro, pode-se dizer, portanto: assim como o “futuro” visa à acessibilidade do ser iminente, o “passado essencial” visa à acessibilidade do ser fático na abertura do ente, o *fato*, portanto, de o ente já sempre estar aberto para alguém. (FIGAL, 2005, p. 262)

Dessa forma, o futuro enquanto advir a si do ser-aí em seu poder-ser mais próprio implica ser-no-mundo – da mesma forma que a primeira articulação implica a segunda, Heidegger segue os mesmos passos na descrição da temporalidade, o adiantar-se abre o lançado no mundo, semelhantemente ao futuro que abre o passado próprio. No passado próprio o assumir da dívida é aberto como o assumir do seu sido (*Gewesen*). O passado não é mais algo que já foi e não é mais, aquilo que foi e não retorna, não tem relação conosco. Ele é tomado, propriamente, como o que foi mas continua, enquanto sido. O ser-aí não se livra do seu passado,

¹³ Aqui FC é forçado a repetir “adveniente” para traduzir o *zukünftig* – adjetivo formado a partir da palavra *Zukunft*. Como havia traduzido o substantivo *Zukunft* por um adjetivo, não viu outra saída senão repetir a tradução já feita. Como optamos pela tradução de *Zukunft* por advento, aqui caberia o adjetivo *adveniente* ou “adventício”. MS traduz *zukünftig* por “porvindouro”.

nem das suas determinações, mas carrega, leva em sua continuação, enquanto culpa, dívida. Assim o estado-de-sido (*Gewesenheit*) surge desde o advento.¹⁴

A palavra alemã para se referir ao tempo passado é *Vergangenheit*, ela é formada do verbo *Vergangen* que vem de *Vergehen* e diz o “ido”, “o que passou”, “o passado”. Heidegger utiliza de um neologismo para dizer o passado próprio: *Gewesenheit*. Essa palavra é formada pelo particípio de *sein*, “ser”. Richard Sembera (2007, p. 193) nos diz que o termo *Wesen* vem do Alto-alemão médio e significar ‘ser, residir, acontecer’. O autor traduz *Gewesenheit* por “continuação”, optando por uma tradução que não procura mostrar o jogo de palavras no conceito original, mas enfoca o sentido próprio utilizado em ST. Optamos por traduzir como “estado-de-sido” a fim de termos vocabulário para distinguir *Gewesen* (sido) de *Gewesenheit* (estado-de-sido). Devemos, no entanto, atentar-nos: ao interpretar “estado”, lembremo-nos que o filósofo não está a falar de uma substância, portanto este “estado” não é de coisa, mas quer dizer que a palavra está a ser substantivada.¹⁵

O ser-aí enquanto advento e estado-de-sido abre a sua situação¹⁶ (*Situation*) fática. Esta é o todo de sua existência, é compreender-se enquanto possibilidade já jogada em um mundo que deve ser assumida – isto é a decisão (MS) ou o ser-resoluto (FC) (*Entschlossenheit*)¹⁷. Aceitar

¹⁴ Outro esforço na tentativa de explicitar o caráter de continuação do passado próprio é o uso de *zurück-kommt*. A língua alemã possui a palavra *zurückkommen* para dizer o retorno, a volta. No entanto, Heidegger utiliza a palavra com um hífen, enfatizando o caráter de retomada do passado, não como o que não é mais, mas como o que continua.

¹⁵ Quanto às traduções brasileiras, FC opta por traduzir como “ser-do-sido” e MS por “ter sido”.

¹⁶ Termo utilizado por Heidegger apenas quando o ser-aí se compreende propriamente.

¹⁷ Alternativa para esta tradução de *Entschlossenheit* seria o “estado-de-resoluto” ou “defecho”. Este conceito, na analítica do ser-aí, aparece como o resolver-se da propriedade, decidir-se por si-mesmo, não se perder na impropriedade. Contudo, a *Entschlossenheit* não é um estado-de-coisa, nem garantia ou certeza de estabilidade de si mesmo. Na língua alemã, temos duas palavras para esse sentido de “decidir-se sobre algo”: *Entscheiden* e *Entschliessen*. A primeira tem o sentido de se decidir entre opções (*entscheidenzwischen*). Poderíamos traduzir o “Entscheiden” por “de-cisão”, pois o “scheiden” tem o sentido de “dividir, separar, cindir”. Contudo, Heidegger escolhe a palavra *Entschliessen* para formar a *Entschlossenheit*, o sentido “schliessen” é de “fechar, concluir, resolver”. Este último também é usado para formar o *Erschliessen*, que significa o “aberto”. MS, ao traduzir *Entschlossenheit* por “de-cisão”, estava a pensar o cindir enquanto o movimento de arrancar, portanto, o arrancar do ser-aí da impropriedade para a propriedade (SCHUBACK, in: HEIDEGGER, 2014, p. 579). O problema desta tradução por decisão é que a palavra traz consigo o sentido da múltipla escolha, do decidir-se entre várias opções, decido-me por

a situação fática implica no aceite do todo do ser-aí e, com isso, a decadência. Decair é encontrar-se com o ente intramundano, o qual é descrito como um deixar-*vir-ao-encontro* (*Begegnenlassen*). O tempo presente (*Anwesen*)¹⁸ só é possível diante do presentificar (*Gegenwärtigen*) do ser-aí. Isto quer dizer que a partir do aceitar da situação fática é possibilitado o ser junto com o ente, isto é, deixar que o ente venha ao encontro – o momento presente em que me encontro com os entes.¹⁹ Nisto o ser-aí decai, ocupa-se e preocupa-se.

Gegenwart é a palavra usual alemão para o tempo presente. Ela é formada pela preposição *gegen* que significa o “contra”, “ao encontro de”. É possível que *Wart* venha de um substantivo arcaico, interpretado por Heidegger como “guardião, protetor, vigilante” (Id, *ibid*, p. 194). Portanto, o sentido literal da palavra é o “que guarda o encontro”. Encontro com os entes intramundanos, caracterizado pela decadência do ser-aí, por isso, é também ação com os entes e a possibilidade da confusão de si com eles. As traduções brasileiras para este conceito são: “presenciar” (FC) e “atualidade” (MS). A primeira mantém a forma usual que a palavra é lida no alemão – presente –, coloca-se também um sufixo de ação buscando explicitar o sentido de agir diante do encontro com os entes. Já a tradução da MS, por ter comprometido o termo “pre-sença” com a tradução de ser-aí, precisa buscar uma nova palavra para dizer o tempo presente. Ademais, atualidade, além de trazer o sentido de “momento atual-presente”, vem do radical latino *agere*, buscando enfatizar o agir no mundo – como explica MS nas notas da sua tradução de ST.²⁰ Neste texto, utilizaremos da

isso e não por aqueloutro. A tradução de FC por “ser-resoluto” traz o sentido de estar resolvido, firme, sobre a compreensão de si mesmo, isto é, propriedade. Contudo, FC acrescenta a palavra “ser” (*sein*) que não se encontra no conceito original. A primeira opção que apresentamos (estado-de-resoluto) opta pela aproximação com a tradução de FC, mas traz o problema de traduzir “-heit” como “estado”. Outra opção para traduzir a *Entschlossenheit* seria “desfecho”, esta palavra traz o radical de fechar que há em “schliessen” e mantém o sentido de resolvido, concluído.

¹⁸ Quando usado como verbo, tem o sentido de “ser presente a”, “presença do que está presente”.

¹⁹ Qual seria alternativa diante do aceitar da situação fática? O que seria o não aceitar? Provavelmente a resposta é a mesma que se refere às questões de propriedade, ser-para-morte, angústia: fuga. Quando o ser-aí aceita *sua* situação própria, ele decai;mas,quando foge, também ocorre a decadência. Assim, está impossibilitado o pensamento de um “estado de propriedade ou impropriedade” – enquanto permanência, substância, fixidez. Não é possível estar sempre em propriedade ou impropriedade. A decadência é inevitável. Contudo, parece-nos que a decadência no aceitar da situação própria se faz preparada para a retomada do apelo da consciência, retomar constante da decisão, ganhar-se novamente.

²⁰ SCHUBACK, M. in HEIDEGGER, 2014, p. 581.

tradução literal “guarda-do-encontro” por trazer imediatamente o movimento da decadência, contudo, é preciso se lembrar que se trata do tempo presente próprio – eis a vantagem da tradução da tradição, pois em “presencizar” e “atualidade” a ideia de tempo já está presente.

Desta maneira o sentido de temporalidade está explicitado, primariamente, em sua triplicidade:

Desta forma, esse fenômeno é um fenômeno unitário, isto é, como advento sido-que-guarda-o-encontro (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*) nós o denominamos temporalidade. Só na medida em que é determinado como temporalidade, o *Dasein* possibilita a si mesmo o caracterizado poder-ser-um-todo próprio do estado-de-resoluto que se adianta (*vorlaufenden Entschlossenheit*). A temporalidade descobre-se como o sentido do cuidado próprio.²¹ (HEIDEGGER, 2012, p. 889) [326]

No apontar para a relação tríplice de ambos, o fenômeno originário do cuidado foi explicitado na temporalidade, tornando notáveis a relação entre: existencialidade, ser-adiantado-em-relação-si e ad-vento (futuro próprio); facticidade, já-ser-em e estado-de-sido (passado próprio); decadência, ser-junto-a e guardar-o-encontro (presente próprio). O ser-aí agora é descrito como temporalidade e não podemos pensá-lo como um ente imerso no tempo cronológico, porque, se fosse assim, seria um ente, coisa, simplesmente dado, em meio a outros entes.²² A cronologia é derivada impropriamente da temporalidade própria, no entanto, este é um tema de parágrafos posteriores. Todavia, não foi explicitado como a temporalidade não se torna mais um conceito existencial articulado que ainda precisa ser levado a lume. O que faz da temporalidade, sendo tríplice, dar a totalidade de sentido do ser-aí? Como temporalidade unifica e unifica-se sem ser uma articulação?

Tanto os momentos do cuidado, quanto da temporalidade, não se aglomeram, encaixam, amontoam (*Anhäufung zusammengestückt*), isso se dá porque o modo de ser da temporalidade não “é” de ente²³, “ela não

²¹ Tradução alterada.

²² Id, *ibid*, p. 891

²³ Para aprofundar a questão da temporalidade “não-ser”, mas dar a unidade do ser-aí, a qual não poderemos investigar neste texto, indica-se o livro “Echoes: After Heidegger” do John Sallis, onde ele se coloca o mesmo questionamento: “como pode a temporalidade ser idêntica ao ente chamado *Dasein* se ela não tem o modo de ser dos entes? Se ela não é um ente, como ela evita

é, mas se temporaniza²⁴ (*zeitig sich*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 893 [328]). Sobre a noção de que a temporalidade não é, cito Dos Reis:

Ao apresentar a estrutura temporal de um fenômeno (ser e ser do *Dasein*), a cronologia fenomenológica deve determinar o próprio tempo enquanto tal. Mas o que é o tempo, segundo tal cronologia? Uma consideração formal, coerente com a hipótese de que o sentido do ser é o tempo, localizará o próprio tempo no plano ontológico da assim chamada diferença ontológica (a diferença entre ser e ente). Ou seja, aquilo que é ser, o padrão de individuação que permite o aparecer e o acesso aos entes, não é um ente ou objeto. Desta forma, o que pertence ao plano do sentido do ser, isto é, ao plano da perspectiva de projeção e compreensão de ser, tampouco é um ente ou mesmo uma relação entre entes. Este é o significado da afirmação segundo a qual o tempo não é, mas sim se temporaliza ou produz a si mesmo. (DOS REIS, 2004, p. 105)

O modo da temporalidade possibilitar a totalidade do *Dasein* é pelo temporanizar, isto é a multiplicidade dos *modi-de-ser* do ser-aí – tanto

ser outra coisa do que o ente chamado de *Dasein*? Pode a temporalidade ser o além do Ser e o sentido de Ser de um ente?” (SALLIS, 1990, p. 59). Tradução nossa.

²⁴ O uso das aspas no “é” é usado por Heidegger para mostrar que a temporalidade não tem um sentido de um ente. Todavia, ela “é” no modo do *zeitigen*. Essa palavra geralmente é usada como adjetivo (*zeitig*) para dizer “o que vem cedo”, no sentido que tem o seu próprio tempo. Tanto a MS quanto o FC traduzem *zeitigen* por “temporalizar”. Lembrando que o verbo exige um reflexivo, dever-se-ia dizer “se temporaliza”. Se traduzirmos o *zeitigen* por temporalizar, ele dá o sentido de ação que tem no verbo, contudo mantém o radical de “tempo-ral”. No alemão, o radical que permanece é o *Zeit* (tempo), não *Zeitlich* (temporal). Se quisermos insistir em uma tradução para a língua portuguesa que mantenha uma diferenciação semelhante entre *Zeit*, *zeitlich* e *zeitigen*, poderíamos pensar em: tempo-rizar (formando o jogo de palavras entre “tempo”, “tempo-ral” e “tempo-rizar”). Mas enfrentaríamos a ambiguidade com a palavra “temporizador” que tem o sentido de contagem da passagem do tempo – o que definitivamente não tem o sentido que Heidegger apresenta neste parágrafo. Outra opção seria verbalizar o substantivo e adjetivo “temporão”. Este significa o fruto que vem antes do tempo previsto. Além disso, também é um dos sentidos do adjetivo *zeitig*, radical do verbo *zeitigen*. O filósofo está a interpretar este “antes do tempo previsto” do *zeitigen*, como o que tem o seu próprio tempo, o fruto temporão vem antes do tempo cronológico previsto porque ele tem seu próprio tempo. Se nos for permitido pensar um neologismo para tentar trazer essa proximidade com a língua alemã, mantendo o mesmo radical nas três palavras e se distanciar das ambiguidades, o verbo para *zeitigen* seria: “temporanizar”. A nova palavra teria semelhanças com “temporâneo”, “con-temporâneo” e “ex-temporâneo”, todas se referindo a um tempo próprio. Dessarte, poder-se-ia dizer que a temporalidade se “temporaniza” (*zeitigt sich*). Esta tradução conflita com o termo usado para traduzir *Temporalität* segundo MS.

própria quanto imprópria. Contudo, para se distanciar ainda mais da compreensão imprópria de tempo, Heidegger dirá que os modos da temporização (ad-vento, estado-de-sido, guarda-do-encontro) são *ékstatikón*. A palavra grega tem o sentido do que está inclinado para fora, dessa forma o filósofo a interpreta como “o originário ‘fora de si’, em si mesmo e para si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 895 [330]). Além disso, o prefixo “ek” é o mesmo usado em “ek-sistência” evocando o caráter para fora da existência, desde o nada constitutivo para si-mesmo situado no mundo. Essas divisões da temporização não devem ser pensadas como se o ser-aí “realizasse” uma *ekstase*, mas o mesmo é a unidade das *ekstases*, futuro, passado e presente próprios, enquanto temporalidade se temporizando. Sobre a unidade das *ekstases*, citamos Figal:

As ekstases da temporalidade são caracterizadas muito mais como tais pela conversão uma nas outras, e, linguisticamente, só se poderia fazer jus a isso se se abdicasse de uma determinação dos momentos singulares e se se limitasse, como Heidegger mesmo o faz, a uma formulação como a do “fora de si’ originário em e por si mesmo”. Essa formulação só se deixa compreender, contudo, se se abdica de uma determinação dos momentos singulares. Junto a tais limites linguísticos fica novamente claro o caráter metafórico do discurso acerca do caráter ekstático da temporalidade: se toda e qualquer alteração é “no tempo”, então o tempo mesmo não pode ser nenhuma alteração (FIGAL, 2005, p. 267).

Portanto, é justamente no conceito de *ekstático* da temporalidade que podemos ver a resposta à nossa questão anterior, sobre como a temporalidade aparentemente sendo múltipla ou articulada, poderia dar unidade às articulações do cuidado. É por meio da temporização em *ekstases*, estas, como diz Figal, não devem ser tomadas como momentos distintos, que se dá a unidade da temporalidade – conseqüentemente a do cuidado. Também é pela temporização que o arranjo das *ekstases* em forma de cronologia é possibilitado, isto é “temporalidade imprópria temporizando o mencionado ‘tempo’” (Id, *ibid*, p. 895 [328]). Logo, o tempo cronológico é um desdobramento impróprio da temporalidade própria.²⁵

²⁵ Sembera interpreta a diferença entre temporalidade própria e imprópria, respectivamente, como a experiência do tempo e o tempo construído, cronológico, contado (SEMBERA, 2007, p. 194-199).

Heidegger afirma textualmente que “o fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o *advento*”, ao mesmo tempo que “a temporalidade não se origina de um amontoar-se e de um suceder das *ekstases*, mas se *temporaniza* cada vez na cooriginariedade destas e, dentro dessa cooriginariedade, diversos são os *modida temporanização*” (Id, Ibid, p. 897 [329]). Caberia explicitar o sentido de primário nesta frase, sem ele esclarecido não sabemos se em todo arranjo temporâneo o advento é primevo. Parece-nos que na descrição originário-fenomenológica de ST, a temporalidade é originária do futuro, contudo isso não se faz regra nas outras temporanizações, pois as *ekstases* são co-originárias se pensadas na temporalidade dos outros existenciais. Da mesma forma, Dos Reis está de acordo:

A unidade móvel em que os três *ekstases* estão presentes é, por sua vez, variável segundo o ponto de partida da temporalização, gerando as modificações pelas quais são interpretadas as estruturas existenciais. Não havendo serialidade na temporalidade originária, os seus *ekstases* são ditos co-originários, apesar do primado do futuro na temporalização da temporalidade. E este é um outro traço característico da temporalidade originária: a temporalidade temporaliza-se originariamente a partir do futuro (DOS REIS, 2004, p. 110).

Outro sentido para a prioridade da *ekstase* do advento é seu caráter primordial na determinação da temporalidade própria como finita. O aspecto de adiantar-se do advento é retomado como o adiantar da própria morte enquanto ser para a morte. “Ele não tem um final em que simplesmente termine, mas ele *existe de modo finito*. O futuro próprio, que é primariamente temporanizado por *essa* temporalidade que constitui o sentido do *estado-de-resoluto que se adianta*, desvenda-se, assim, também ele, *como finito*” (HEIDEGGER, 2012, p. 897 [330]). É da possibilidade da impossibilidade do adiantar da morte própria que se explicita a finitude do ser-aí, como o aspecto de adiantar-se é referente ao advento e esse é o fenômeno primário da temporalidade, logo a temporalidade sendo adiantada diante da morte, sendo para a morte, é finita.

Explicitada a temporalidade no sentido próprio, vemos que a pergunta já espera uma resposta cronológica, portanto, imprópria. Como podemos contar o tempo do que origina o próprio tempo? A pergunta também implica compreender o ser-aí como um ente dentro do tempo, o que

já foi dito como derivado de uma compreensão substancial do mesmo. Porém, podemos insistir na questão de um modo existencial.

Ainda nos resta a questão da possibilidade de olhar a plenitude do ser-aí. Esta se apresenta justamente em nosso epílogo, que é referente às primeiras linhas do §65 de ST. Nesta citação, nem MS nem FC traduzem o verbo com o reflexivo “*sich vollziehen*”, plenificar-se. Uma tradução literal deste trecho seria: “Na não-dispersão, o pôr-em-liberdade do sentido ontológico do ser do ser-aí deve se plenificar por meio de um olhar compreensivo e existencial”²⁶. O que é esse olhar que se plenifica? Sabe-se que perpassa por todo o ST a noção de olhar no modo fenomenológico existencial. Contudo, parece-nos que Heidegger dá mais um indício deste olhar neste parágrafo.

No final da descrição existencial do presente próprio, o filósofo coloca um conceito para descrever a recuperação da decadência para o estado-de-resoluto: “Estando resoluto, o *Dasein* recuperou-se precisamente do decaimento para ser – tanto mais propriamente ser-“aí” – no “pisar de olhos” (*Augenblick*) sobre a situação aberta”. (Id, ibid, p. 893) [328]. *Augenblick* é um substantivo formado por olhos (*Augen*) e vista, olhar, (*blicken*). Uma tradução próxima e literal da palavra no alemão seria “vista d’olhos”.²⁷ A tradução tradicional trata o *Augenblick* por “instante” e Heidegger distancia o sentido deste de “agora”. Nossa hipótese trata de outra visada sobre o mesmo conceito, não pretendemos, portanto, abandonar o sentido de “instante” e “instanciação”. Porém, também não pensamos que, tendo Heidegger escrito sobre o olhar em vários trechos de ST, ele tenha coincidentemente utilizado *Augenblick* no sentido exclusivo de instante, sem pensar que a palavra carrega a palavra “olhar” e “visar”. Por isso, em nosso texto, buscamos a tradução literal dos conceitos temporais para mostrar como eles são também indicativos do sentido originário apontado por Heidegger. Parece-nos possível que o “plenificar-se por meio do olhar” seja o *Augenblick* que vê a originariedade da temporalidade se temporizando em suas *ekstases*.

²⁶ “Im unzerstreuten, existenzial verstehenden Blick auf sie muss sich die Freilegung des ontologischen Sinnes des Daseins vollziehen” (Id, ibid, p. 881 [323]).

²⁷ Tanto FC quanto MS traduzem *Augenblick* por “pisar de olhos” e também como “instante”. Os dicionários alemães traduzem pelo mesmo. Uma curiosidade que notamos é que a palavra alemã para pisar é *blinken* e não *blicken*. Seguindo, assim, o nosso modo de tradução deste texto, a literalidade desta palavra seria vista d’olhos.

No §62 a resolução é tratada como um: “manter-se livre para sua possível e cada vez factualmente necessária retomada” (Id, *ibid*, p. 841 [308]). A retomada pressupõe a possibilidade do recuperar a si mesmo na decadência, ou seja, o recuperar-se do compreender a si mesmo impropriamente na facticidade do mundo. Mas, nesta, há este instante, piscar dos olhos, vista d’olhos que possibilita o olhar compreensivo existencial do todo do ser-aí, olhar a temporalidade de si se temporizando, e, por fim, aceitar e carregar a sua situação fática.

Quando traduzimos o presente próprio *Gegenwart* como a “guarda-do-encontro”, não parece haver apenas a indicação formal do encontro com os entes. Mas ocorre um jogo de palavras entre a vigília, guarda (*Warten*) e o que vem ao encontro (*Gegen*). Deste jogo de palavras vige a decadência, a possibilidade de perder-se ou ganhar-se e, com isso, a noção de retomar da resolução, de estar preparado para o chamado ou apelo da consciência. Neste íterim, urge o Olhar que se plenifica e compreende existencialmente. Eis o olhar fenomenológico, que consegue ver a unidade do ser-aí e está preparado para a retomada de seu ser, na decadência iminente, no seu “aí” situado e próprio.²⁸

REFERÊNCIAS

DOS REIS, Robson Ramos. Heidegger: origem e finitude do tempo. *Dois Pontos*, [S.l.], v.1, n.1, dez. 2005. ISSN 2179-7412. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/1921/1606>. Acesso em: 16 nov. 2016. doi: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v1i1.1921>.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emanuel Carneiro Leão. 9. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bra-

²⁸ Para fortalecer nossa hipótese, pretende-se investigar mais profundamente, em um trabalho de mais fôlego, as palavras *Augen*, *Blick* e *Sicht*, em outros parágrafos de ST.

gança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. Coleção 10 lições.

SALLIS, John. *Echoes: after Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

SEMBERA, Richard. *Rephrasing Heidegger: A companion to Being and Time*. Ottawa: Ottawa University Press, 2007.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.