

O Pensamento em Heidegger e a Ética Original

Resumos são empreendimentos singulares. Envolvem impossíveis esforços de concisão, ao mesmo tempo em que se beneficiam de possíveis – e mesmo desejáveis – remissões aos textos que os originam. Síntese de uma dissertação de mestrado², este texto existe nesse limbo. E para justificar sua arquitetura de vigas aparentes, cabe acrescentar que ele foi escrito visando contextos de brevíssimas exposições orais³.

O que primeiramente deve ser assinalado é que a dissertação de origem se desenvolve toda a partir de uma única frase, retirada de *Sobre o humanismo* (1946), na verdade um dos raros momentos em que Heidegger se pronuncia textualmente sobre a possibilidade de uma ética. Indagado por Jean Beaufret sobre se o que tentava fazer, desde *Ser e Tempo* (1927), era uma aproximação entre ontologia e ética, ele diz: “O pensamento que pensa a verdade do Ser como elemento original do homem enquanto ek-sistente é, já em si mesmo, a ética original”⁴.

Essa afirmação dá origem aos dois capítulos centrais da dissertação, um deles voltado para o esclarecimento da noção de “verdade do Ser” e o outro para a redefinição do homem a partir de uma “essência ek-sistente”. Juntos, eles respondem pela finalidade explícita do trabalho, que é a de

1 Doutorando em Filosofia na PUC-Rio.

2 Lyra, Edgar. *O Pensamento de Heidegger – a questão do pensamento como ética original*. Rio de Janeiro: PUC, 1999.

3 O texto foi apresentado em duas ocasiões: na semana de filosofia SAF-PUC, Rio de Janeiro, 2000, e na mesa *Heidegger e o outro*, GT Heidegger, ANPOF, Poços de Caldas, 2000.

4 Heidegger, Martin. *Über dem Humanismus*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1956, p. 14, página doravante identificada pelas iniciais UH. Registre-se a existência de duas traduções brasileiras de Ernildo Stein, São Paulo: Ed. Abril, 1984 (Col. *Os Pensadores*), e Emanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

considerar em que medida o pensamento pode pretender ser, já em si mesmo, uma ética original. Mas para bem tratar desse núcleo, é necessário ainda completar o panorama estrutural e informar que ao trabalho pertencem também uma introdução, um primeiro capítulo e uma conclusão.

Trata a introdução da contextualização e da relevância do tema, problematizando a noção de ética na contemporaneidade. A obra recente do italiano Gianni Vattimo – *Além da Interpretação* (1997) – foi de grande valia para dar contornos à questão, no que afirma ser quase um truísmo na cultura atual que toda experiência da verdade é interpretativa⁵. Diz o autor que o consenso contemporâneo é o de que “não há fatos, somente interpretações”⁶, importando notar que estão envolvidos nessa discussão nomes tão diversos quanto os de Wittgenstein, Gadamer, Derrida, Lévinas, Rorty, Habermas e Apel, e que Heidegger é colocado bem no centro da questão, pela evocação do movimento de desconstrução da tradição filosófica que já desde *Ser e Tempo* ele empreendia.

É desse contexto que emerge a pergunta pela possibilidade de uma ética. Num cenário em que a verdade perde seu caráter de fundamento, ou seja, de referência capaz de resistir aos múltiplos vieses interpretativos, põe-se a questão acerca do tipo de orientação para o agir que ainda pode permitir que se continue a falar de uma ética. Se o esvaziamento contemporâneo da idéia de verdade fundamental é geralmente sentido como um benfazejo diluidor de violências e exclusões pretendidamente justificadas pela razão, é também fato que esse mesmo esvaziamento ameaça com um relativismo caótico, isto é, com a adubação do solo para as aventuras totalitárias⁷, para o acolhimento de “verdades” tão brutais quanto impensadas.

É certo que esse enquadramento da questão acaba por aproximar a ética da política, mas o privilégio do viés ético é aqui relevante porque a questão não se reduz a um problema de organização e administração da *polis*. Um bom exemplo do sentido profundo dessa distinção é dado por Kant, na *Paz Perpétua*, quando afirma ser possível resolver o problema da constituição mesmo para uma raça de demônios, desde que eles sejam in-

5 Vattimo, Gianni. *Beyond Interpretation – The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, trad. David Webb, Stanford University Press, 1997, p. 5.

6 *Ibidem*, p. 2.

7 Quanto ao desenvolvimento da noção de totalitarismo, cf. Arendt, Hannah, espec. *As Origens do Totalitarismo*.

teligentes⁸. No que diz respeito a Heidegger, a manutenção da relação às noções de Ser, verdade e, sobretudo, essência do homem, permitem que se insista no viés ético, residindo o problema, exatamente, no modo como ele se reporta a essas noções. Se por um lado essas referências são histórica e filosoficamente desconstruídas pelo autor, também é fato que ele delas nunca se afasta. Pode-se sugerir, inclusive, que é a sua inserção singular no espaço balizado pelos temores e complexidades acima esboçados que corre como um rio subterrâneo por baixo das tantas atenções, e mesmo da polêmica ético-política concentrada em torno do seu pensamento.

São tantas essas atenções, a bem dizer, que entre a introdução e o núcleo da dissertação foi interposto um primeiro capítulo visando trazer à luz a pluralidade interpretativa que cerca Heidegger; e isso tanto na necessidade de evocar a relação dessa pluralidade com a singularidade do pensamento que aí se faz, quanto como artifício para melhor dar a conhecer mais uma nova leitura. Escolhendo exemplos extremos, é possível encontrar tanto abordagens que vêem em Heidegger uma busca reinventada de princípios metafísicos para o agir, quanto interpretações que o consideram sob um viés anarquista. A perspectiva a partir da qual foi trabalhada a dissertação, no caso, é a de que nem o pensamento de Heidegger se ocupa da produção de novos cânones para o agir, e nem ele visa simplesmente desconstruir os tradicionais.

A dificuldade de uma caracterização positiva e imediata da proposta pode ser enfatizada a partir de indicação do próprio autor, no que fala de um pensamento que “age enquanto pensa”⁹. É a seguinte a pergunta a ser respondida: em que sentido devemos compreender essa ação pensante, esse pensamento que age enquanto pensa, na sua pretensão de ser uma ética original, ou talvez melhor, no tensionamento que produz em relação aos horizontes éticos tradicionais?

* * *

Já não é sem tempo, faz-se necessário esclarecer que o pensamento que se pretende uma ética original melhor caracteriza aquele que é conhecido

8 Apud Arendt, *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, org. Ronald Beiner, trad. André Duarte, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 21.

9 UH 5.

como “o segundo Heidegger”. Nas linhas muito gerais aqui imperativas, o primeiro Heidegger se ocupa da reabertura da questão da “compreensão do Ser”, ou seja, da pergunta pelo “sentido do Ser”, e tendo chegado à tensão irreduzível de uma compreensão que só se completa quando compreende que a impossibilidade de se completar constitutivamente lhe pertence, passa a perguntar não mais pelo sentido do Ser, mas então pelo sentido da recusa do Ser a uma determinação suficiente. Essa passagem ganha sua forma mais explícita na figura de um co-pertencimento entre verdade e não-verdade, onde o retraimento do Ser diante das tentativas de determinação é essencialmente ligado ao acontecer dos entes em geral¹⁰. Dizendo de outro modo, o segundo Heidegger busca permanecer num pensamento que acolhe, positiva e renovadamente, o jogo entre velamento e desvelamento que dá o amálgama de multiplicidade, mobilidade e mistério, que constitui a plasticidade do mundo, ainda em outras palavras, a abertura ontológica na qual os entes são. O pensamento que pensa a verdade do Ser e que se pretende uma ética original, portanto, é aquele que incessantemente rememora a impossibilidade de uma transparência absoluta, e que faz isso acolhendo essa impossibilidade na sua função ontologicamente constitutiva.

Quase desnecessário lembrar, a passagem do primeiro ao segundo Heidegger, conhecida pelo nome de “reviravolta” (*Kehre*), é alvo de muitas discussões. A interpretação aqui proposta se atém ao máximo ao momento de *Sobre o Humanismo* em que o autor nomeia o problema, sem todavia poder limitar-se a esse escopo¹¹.

Mas voltando com esses esclarecimentos à frase que estrutura o trabalho, verifica-se que tampouco a redefinição do homem a partir de uma essência ek-sistente trata de estabelecer, num sentido estrito, aquilo que o homem “é”, ou ao que deve essencial ou vocacionalmente corresponder. Pelo contrário, o homem é pensado como lugar onde se dá uma pergunta sem resposta. É a pergunta pela verdade do Ser, isto é, pelo Ser dos entes em geral, em especial na sua relação com o Ser do ente humano, que, sempre insuficientemente respondida, dá curso à história. Provocando o homem, essa pergunta lhe abre o seu campo original, projetando-o na direção

10 Textualmente, esse co-pertencimento aparece já em *Vom Wesen der Wahrheit*, texto produzido em 1930 embora publicado pela primeira vez somente em 1943.

11 UH 17.

do componente de transcendência que os entes trazem junto consigo. É devido a essa original projeção para o insuficientemente pensado que o homem é redefinido pelo autor como ek-sistente, tendo o prefixo “ek” – para fora – a função de tensionar a palavra existência para dar conta da abertura que nela se põe em questão.

O destaque dado a esse prefixo, todavia, precisa ser ainda melhor explorado, sobretudo se o objetivo é ilustrar a singularidade da proposta ética do autor. Pode-se sugerir, por exemplo, que à pergunta de Reiner Schürmann – “O que fazer no fim da metafísica?”¹² – Heidegger responderia: pensar, pensar reiteradamente aquilo que se apresenta como insuficientemente pensado. Mas se, fugindo de uma óbvia contradição interna, essa frase não pode se configurar como algum imperativo formal ou modelo para o agir, faz-se necessário pôr em questão a orientação nela pressuposta e perguntar pelo *pathos* desse pensamento.

O caso é que, num sentido que está embrionário em *Ser e tempo*, esse prefixo comporta uma polissemia que permite aproximar a existência heideggeriana da noção de êxtase¹³, sendo conveniente notar que êxtase em alemão se escreve E-k-s-t-a-s-e. Num plano bem abrangente, esse êxtase pode ser ligado ao fato de uma compreensão que, sempre incompleta, faz-se acompanhar da vertigem de certos sentimentos ou pré-disposições essenciais. Deve-se notar que no trajeto que vai de *Ser e Tempo* até *Sobre o Humanismo*, dá-se uma mudança de tom no relacionamento com essa impossibilidade de compreensão plena. Além da substituição da compreensão pelo pensamento¹⁴, é razoável pensar a angústia (*Angst*) da ontologia fundamental como associada a uma expectativa de superar a esfera

12 *Que faire à la fin de la métaphysique?* Em *Cahier de l'Herne*, Paris: Éditions de l'Herne, 1983.

13 Quanto a uma possível confusão da noção de êxtase assim evocada com algum puro delírio ou diluição da razão em sentimento, vale consultar o comentário de Heidegger sobre a querela entre Nietzsche e Wagner, no texto *Sechs Grundtatsachen aus der Geschichte der Ästhetik*. Em *Nietzsche, zwei Bände*, Pfulligen, Günther Neske, 1961, vol. 1, pp. 91-109.

14 O termo “pensamento” (*Denken*) aparece em *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 147, como forma derivada da compreensão (*Verstehen*). Está dito: “Intuição’ (*Anschauung*) e “pensamento” são todos os dois derivações já longínquas de ‘compreensão’”. Numa nota acrescentada mais tarde, o filósofo esclarece, certamente já às voltas com o uso posterior da palavra pensamento, que o termo tem aí o sentido de entendimento, *dianóia*. A preocupação do segundo Heidegger com o pensamento, em contrapartida, é visível mesmo nos títulos dos seus textos, p. ex: *A Experiência do Pensamento* (1947), *Que Quer Dizer Pensar?* (1952), *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* (1964), *A Origem da Arte e a Destinação do Pensamento* (1967).

pré-compreensiva na direção de uma compreensão de completude impossível¹⁵. Da mesma forma, a liberdade (*Freiheit*), o amor (*Lieben*), a renúncia (*Verzicht*), o agradecimento (*Danken*) e a serenidade (*Gelassenheit*)¹⁶, que vão aparecendo gradativamente à medida que Heidegger se afasta de 1927, podem ser pensados sob uma outra conotação da palavra compreensão, isto é, no sentido, mais brando, menos incisivo, que se diz em português que um indivíduo é compreensivo, sentido esse que se traduz numa aceitação, num acolhimento ou, mesmo, numa celebração da finitude compreensiva que está na base da existência. Em palavras mais pessoais, trata-se de estabelecer nexos entre a impossibilidade de saber tudo e a possibilidade de saber algo, entre a impossibilidade de dizer tudo e a possibilidade de dizer algo, e assim por diante.

O fato é que essa disposição afetiva, ao mesmo tempo terna e trágica, mostra-se como traço recorrente do pensamento do segundo Heidegger, a ponto de ter o autor acrescentado à edição de 1947 de *A Doutrina de Platão sobre a Verdade* nota referindo-se à “indigência da falta de indigência” (*die Not der Notlosigkeit*)¹⁷.

Essa afetividade é ao mesmo tempo terna e trágica, em suma, porque a experiência da recusa do Ser a uma determinação suficiente é experiência, simultaneamente, de uma liberdade e de uma incerteza, é experiência de algo que é quando poderia não ser, é experiência de uma doação que, para ser acolhida como tal, pede o abandono das exigências de garantia. É assim que, de um *Dasein* que pergunta pela sua possibilidade de caminhar resolutivo na direção do Ser, ouvindo uma voz que não vem senão dele mesmo, nasce sutilmente um outro que deixa-ser, que se põe despojadamente à disposição da interpelação que, a cada momento, o Ser lhe dirige, como mundo, como história, como linguagem, como destino. É assim que de um

15 Apenas em um momento de *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 310, aparece a menção a uma consistente alegria (*gerüstet Freude*), que vem junto com a austera angústia (*mit der nüchternen Angst*). A trad. br., *Ser e Tempo*, por Márcia Cavalcanti, Petrópolis: Vozes, 1983, vol. 2, p. 102, prefere *alegria mobilizada* e a fr.: *Être e temps*, por François Vezin, Paris: Gallimard, 1996, pag. orig., opta por *joie d'être*.

16 A noção de liberdade aparece tematizada no já mencionado *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt: Klostermann, 1967, p. 13. O amor está presente em *Über dem Humanismus*, UH 7. A renúncia aparece em *Der Feldweg* (1949), em *Aus Erfahrung des Denkens*, Frankfurt: Klostermann, 1983, p. 90. O tema do agradecimento é tratado no curso de 1952, compilado em *Was heisst denken?*, Tübingen: Max Niemeyer, 1954; cf. pp. 91ss. E *Gelassenheit* é o título de um opúsculo publicado em 1959, pela Neske Verlag, texto de conferência proferida em 1955.

17 *Platons Lehre von der Wahrheit*, Frankfurt: Klostermann, 1997, p. 40.

mundo pensado como estrutura desabrocha um outro, restituído em sua carnadura e imponderabilidade. Aliás, é também assim que se torna tão importante a linguagem no segundo Heidegger, como plasma já sempre moldado por fatores históricos e terreno somente sobre o qual o pensamento pode deslocar-se.

O significado maior dessa dimensão afetiva para a tese em questão pode ser visto numa frase que se tornou recorrente ao longo da dissertação, que diz: “[...] nenhum *ethos*, nenhum habitar verdadeiramente cuidadoso é possível que não se origine de um reconhecer e gostar do Ser em seu livre e contínuo dar-se, de um gostar das coisas serem em nós e nós nelas, de um reconhecimento do outro como de nós mesmos como lugares onde pode dar-se o espanto e a admiração diante da existência”¹⁸.

O pensamento que se pretende uma ética original, por conseguinte, é um pensamento afetivo ou ressensibilizado, restituído em sua carnadura e vertigem, mas apenas no sentido em que sensibilidade e afetividade são pensadas ontologicamente como irredutibilidade, reserva de imponderabilidade ou recusa a toda inteligibilidade plena. É importante salientar isso, pois trata-se de um pensamento que não aceita reduzir-se a nenhuma estetização, no sentido raso e frívolo que algumas vezes reveste essa palavra. O gostar aí envolvido nada tem a ver com a esfera do agrado subjetivo, sendo essencialmente pensado como um compreender que, reconhecendo a sua própria impossibilidade de completar-se como possibilitadora, entrega-se a essa impossibilidade e permite que do espanto desabroche o agradecimento, mais que o cálculo.

Equivale a dizer que é na lembrança de si mesmo como lugar de um acontecimento sem par que ao homem pode tornar-se *caro* – e não exatamente *imperativo* – o cuidado para consigo mesmo e para com o outro que, como ele e, com ele – na linguagem e na história – é esse lugar. Não é pouco o que acontece no homem e esse é o ponto central do trabalho. Ele é responsável, no sentido ético reinventado por Heidegger, pela coisa impressionante, frágil, plástica, misteriosa e multifária, que frequentemente recebe o nome de mundo. Apenas que não se trata de um mundo simplesmente dado ou capturável por alguma prospecção todo poderosa, mas de um algo que sempre e de novo precisa ser atualizado em suas diferenças e profundezas, num acolhimento que se dá na pergunta pela sua unidade,

18 Cf. *op cit.*, pp. 15 e 196, p. ex.

pelo seu sentido, pela sua verdade, ou pelo seu Ser. Enfim, é a essa ação sempre inacabada de restaurar o mundo nas suas espessura e dignidade o que Heidegger chama de “pensamento”, e é nesse sentido que ele se pretende uma ética original.