

2

Ética, humanismo e o fim do homem.

2.1

Introduzindo a questão

O texto que apresento para abrir este capítulo tem por objetivo levantar algumas questões que servirão de subsídios para problematizar o tema da justiça e da ética, no âmbito das discussões contemporâneas comprometidas com o estabelecimento de um pensamento aberto à alteridade. Refiro-me em especial às contribuições oferecidas por Jacques Derrida, que em um dos seus diálogos com Martin Heidegger vai reconhecer a importância dos questionamentos heideggerianos sobre os limites da noção de homem e dos valores presentes nos humanismos estabelecidos, ou seja, determinados metafisicamente. Para Derrida, trata-se de uma discussão que não pode ser ignorada pelo pensamento contemporâneo. Em *Os fins do homem* ele diz:

Qualquer questionamento do humanismo que não se una antes de mais [nada] à radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger e que não desenvolva as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor de “homem” (retomada da *Paidéia* grega na cultura romana, cristianização da *humanitas* latina, renascimento do helenismo nos séculos XIV e XVIII, etc.), toda a posição meta-humanista que não se mantenha na abertura destas questões permanece historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente, por muito interesse e necessidade que ela possa aliás possuir enquanto tal.¹

Derrida está se referindo a um conhecido texto de Heidegger, *Carta sobre o Humanismo* (1947)², que constitui a reelaboração de uma carta de 1946, em que o filósofo alemão responde a uma das perguntas feitas por Jean Beaufret. Das questões propostas por Beaufret, como indica Carneiro Leão, Heidegger elege o tema do humanismo como o mais fundamental para a sua resposta à *Carta*: “*De que maneira se pode restituir um sentido à palavra humanismo?*” Cito Carneiro Leão.

¹ Derrida, Jacques. *Os fins do homem*, in: *Margens da Filosofia*, pp. 168-169. Trad. Joaquim Torres Costa e Antonio Magalhães. Campinas: Papirus, 1972.

² Heidegger, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1967.

A discussão de seus pressupostos abre toda uma outra dimensão do pensamento: a dimensão do Pensamento Essencial, que, reconduzindo a vigência Histórica do humanismo às suas raízes na metafísica, redimensiona a própria questão. Impõe a necessidade de questioná-la em seus fundamentos. O humanismo deixa de ser um valor indiscutível, e, portanto, um trauma para o pensamento. Transforma-se na maior provocação para pensar na medida em que força o esforço pelo homem na direção das vicissitudes Históricas da Verdade do Ser.³

Esta fala me faz retornar a um período (1917-1923) anterior ao de *Ser e tempo* (1927), e portanto, muito anterior ao da *Carta* (1947), onde Heidegger já entretém uma questão que aí (na *Carta*) vai se destacar – o tema da articulação necessária entre metafísica e humanismo.

Segundo a avaliação de Ernildo Stein, no período de 1917-1923, Heidegger teria realizado uma operação completa para retirar seus conceitos fundamentais das éticas e filosofias práticas de alguns autores da tradição, com o intuito de introduzir uma matriz distinta da ontologia da tradição metafísica.

Aristóteles foi o autor mais investigado para constituir o quadro categorial da analítica existencial ... de um lado, o filósofo ontologiza os conceitos éticos que, assim radicalizados, se traduzem na ontologia fundamental, de outro lado, mostra como os textos ontológicos não atingem com seus conceitos uma proximidade com o mundo prático. É isto que acontece com a Metafísica e sobretudo com a Física de Aristóteles.⁴

Isto que aí é dito parece poder lançar alguma luz acerca do posicionamento de Heidegger sobre a problemática da ética. Para ilustrar esse ponto recorro a um dos depoimentos fornecidos por Gadamer – aluno de Heidegger no inverno de 1921-22 -, sobre o programa das lições proferidas em *Freiburg*, i.e. a interpretação do livro VI da *Ética a Nicômaco* – dedicado ao estudo das virtudes *dianoéticas* (virtudes intelectuais). Na passagem que recortamos ele se mostra claramente surpreso com tal interpretação.

³ Carneiro Leão. *Introdução* (pp. 9-10) in: Heidegger. *Carta sobre o Humanismo*, op.cit.

⁴ Stein, Ernildo. *A Estratégia na Formação dos Conceitos da Ontologia Fundamental. Heidegger e a Filosofia prática de Aristóteles e Kant*, pp. 118-19, in; *Racionalidade e Ação; Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã*. Ed. da Universidade/UFRGS. Instituto Goethe/ICBA. Org. Valério Rohden, 1992. É oportuno registrar que no texto *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, esta operação de construção do universo conceitual heideggeriano, está acompanhado da orientação de que o verdadeiro objeto da investigação filosófica é o ser-aí humano encarado no seu caráter de ser. O que vai exigir, por sua vez, uma determinada apropriação da historicidade do ser-aí. “O ser-aí de fato existente (*das faktische Dasein*) é o que ele é, sempre somente enquanto próprio, e nunca enquanto ser-aí em geral de uma qualquer humanidade universal” Heidegger. *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote* (Tableau de la situation herméneutique) (1992), Editions Trans-Europe-Repress. Trad. Jean- François-Courtine, pp.18-19.

Na minha leitura do programa reencontrado, o que me surpreende é que no manuscrito de Heidegger não é tanto a *phronesis* que vem em primeiro plano, mas antes a virtude da vida teórica, a *Sophia*. Isto significa que o que ocupava o jovem Heidegger naquela época era, mais que a atualidade da filosofia prática, seu significado para a ontologia aristotélica, para a Metafísica.⁵

Isto que Gadamer coloca pode ser atestado pelo próprio Heidegger, que justifica a escolha do referido livro nos seguintes termos:

A interpretação desse tratado permite compreender que as “virtudes *dianoéticas*”, se se faz, provisoriamente, abstração da problemática propriamente ética, são as diferentes modalidades segundo às quais se pode chegar a uma autêntica guarda do ser.⁶

A *Carta* traz em seu bojo a problematização da necessidade de uma ética somente enquanto instigada por uma das questões propostas por Jean Beaufret: “*O que procuro fazer, já há muito tempo, é tornar mais precisa a relação da ontologia com uma ética possível*” (“*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c’est préciser le rapport de l’ontologie avec une éthique possible*”). Tal questão não deixa de ser abordada por Heidegger, que aparece embutida no que ele considera como fundamental para a sua resposta à *Carta*, a questão do humanismo: “*De que maneira se pode restituir um sentido à palavra humanismo?*” (“*Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme?’*”). Trata-se de uma questão “*cuja colocação lançará uma luz, talvez, também sobre as outras*”.⁷

“Saindo” da *Carta*, ou seja, cotejando outros escritos de Heidegger, e outras interpretações, percebe-se que a discussão sobre a problemática da ética no pensamento do filósofo não foi esgotada. Isso será tratado após o levantamento de algumas questões que recortei na *Carta*, com o propósito de também subsidiar tal discussão. Esta procura focalizar a problemática ética através da discussão sobre a

⁵Gadamer, Hans-George. *Um escrito “teológico” de juventude de Heidegger* (Prefácio), p.12, in: Heidegger, M. *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, op. cit.

⁶ Heidegger, M. Idem, p. 37. Na interpretação que Heidegger empreende sobre as virtudes *dianoéticas*, em Aristóteles, as “virtudes” (aspas do autor) são as “modalidades que a alma descobre no exercício”, segundo aos quais – em conformidade com a *nous* -, a alma, “o mais frequentemente”, põe aos cuidados originariamente o ente enquanto desocultado. Para a compreensão das operações que intervêm na efetuação do cuidado do ser, bem como de sua caracterização, é de suma importância realizar uma interpretação correta do sentido de “verdadeiro-verdade” (uma das significações do ente para Aristóteles), bem como da *nous*, visto que é ela que torna inteligíveis os fenômenos entre si. Foi, no entanto, a partir da interpretação do ser verdadeiro que Heidegger pôde empreender a reconstrução da filosofia prática de Aristóteles nesse período.

⁷ Heidegger. *Carta*, op.cit, p. 68.

crítica heideggeriana do pensamento representativo; e está apoiada em um trabalho de Duque-Estrada, *Ciência e Pós-Representação*, onde o autor levanta a hipótese, a partir das razões do argumento de Heidegger, de que “a possibilidade de uma ética depende da ultrapassagem, que possa vir a ocorrer, do pensamento representativo”.⁸

Esta hipótese levantada por Duque-Estrada, ainda que profícua, não é contemplada em um dos textos de Derrida, *Os fins do homem*, que trataremos no tópico 2.3 O fim do homem. Nesse tópico procurarei inicialmente focar a discussão proposta por Derrida sobre a idéia do “nós” – “nós-os-homens” - no pensamento metafísico e, mais precisamente, o lugar da humanidade do homem. N’*Os fins do homem*, como veremos, o autor procura mostrar que após Hegel e Husserl teria havido um deslocamento, ou uma substituição, acerca do *télos* do homem. Em outras palavras, a idéia do “nós” que se encontrava assentada no *télos* do homem, é substituída, em Heidegger, por um certo humanismo e pela verdade do ser.

A partir dos dados fornecidos pela discussão implementada por Derrida, veremos ainda que o deslocamento efetuado por Heidegger com respeito ao humanismo metafísico não abala os alicerces que sustentam o edifício da metafísica. Na esteira desse questionamento, e tendo como contraponto a hipótese levantada por Duque-Estrada no *Ciência e Pós-Representação*, vou mais uma vez pôr em foco a discussão sobre a idéia de ultrapassagem da metafísica, na crítica efetuada por Heidegger sobre o humanismo.

Tendo em vista essas considerações iniciais, adianto que o meu interesse neste capítulo é introduzir o que em termos indicativos constitui uma das principais hipóteses deste estudo, e que diz respeito ao fato da justiça e da ética, na perspectiva derridiana, aparecerem ligadas.

Dito de outro modo, ela procura indicar que esse elo de ligação encontra-se embutida na problemática sobre a possibilidade da justiça, que por sua vez envolve a discussão em torno dos questionamentos (no autor) sobre o conceito de linguagem, sobre o conceito de sujeito (e da autoridade desse conceito no direito), bem como sobre as categorias de decisão e responsabilidade (entre outras).

⁸ Duque-Estrada, Paulo Cesar. *Ciência e Pós-representação: Notas sobre Heidegger* (p. 70). in: *Política e Trabalho*. Revista de Ciências Sociais, ano 22, n. 24 (2006) – João Pessoa: PPGS-UFPB, 2006.

Um aspecto da problemática aludida, a da possibilidade da justiça – que também será desenvolvida a partir da questão da justiça no âmbito do direito (capítulo 4)⁹ - começa a anunciar-se n’*Os fins do homem* (cf. tópico 2.3), onde Derrida recorre muitas vezes ao texto da *Carta sobre o Humanismo*, sem no entanto tocar na problemática da ética. Isso porque, ao tocar nessa problemática ele teria que entrar na discussão sobre o “intrincado” posicionamento que a ontologia heideggeriana dá a sugerir com relação a problemática da ética; o que implicaria “abrir mão” da investigação sobre o fim do homem, e daquilo que para o autor merece ser questionado no contexto da *Carta*: o problema da relação entre humanismo e verdade do ser.

Em função disto, e seguindo a indicação fornecida por Derrida registrada na abertura deste capítulo, inicio o debate sobre os questionamentos heideggerianos acerca dos limites da noção de homem (e dos valores presentes nos humanismos estabelecidos), tal como efetuados na *Carta*.

2.2

A crítica do humanismo e a questão da ética

Heidegger abre a *Carta sobre o Humanismo* questionando o modo usual de interpretar a ação humana: “*De há muito que ainda não se pensa, com bastante decisão, a essência do agir*”. Isso significa, para Heidegger, que nunca se pensou com suficiente radicalidade o agir. Na tradição ocidental – no contexto da metafísica, sob o signo do esquecimento do ser -, ao invés da ação fundamentar-se em seu próprio ser, ela sempre foi justificada no plano ôntico.¹⁰ A ação foi legitimada como produção de um efeito, que era avaliado pela sua utilidade. “*Só se conhece o agir como a produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por*

⁹ Neste capítulo (A questão do direito à justiça) a referida questão será tratada (mas não somente) através de dois textos de Derrida, que constituem o *Força de Lei. O “fundamento místico da autoridade”*. *Do direito à justiça e Prenome de Benjamin* (este último inspirado no ensaio de Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*).

¹⁰ Ou seja, na medida em que a metafísica sempre pensou o ser como se este fosse um ente (i.e. na medida em que entificou o ser de alguma forma) ela aparece marcada, no pensamento heideggeriano, por um esquecimento do ser e uma adesão ao ente.

sua utilidade”.¹¹ Contra essa concepção que Heidegger considera reducionista, ele assevera que a ação é uma consumação, no sentido de um desdobramento pleno da sua essência. O agir deve ser pensado em analogia ao pensar (o engajamento pelo ser para o ser). “*A essência do agir, no entanto, está em con-sumar. Con-sumar quer dizer: conduzir uma coisa ao sumo, à plenitude da sua Essência. Levá-la a essa plenitude, producere.*”¹²

O que está aqui em questão é a recusa, por parte de Heidegger, do subjetivismo próprio à concepção tradicional da verdade, onde o homem passa a ser a medida da ação. Nisto encontra-se implicada uma noção de verdade como *adaequatio* (adequação entre o intelecto e a coisa) fundada na dicotomia sujeito-objeto, resultando que o objeto e a verdade terminam por ser o dominável pelo homem. A ação, contudo, (de acordo com Heidegger) é uma consumação que antecede a referida dicotomia, e por isso não pode ser explicada pela subjetividade do sujeito, como se este fosse causa do produzido.

Por isso, em sentido próprio, só pode ser consumado o que já é. Ora, o que é, antes de tudo, é o Ser. O pensamento con-suma a referência do Ser à Essência do homem. Não a produz nem a efetua. O pensamento apenas a restitui ao ser, como algo que lhe foi entregue pelo próprio Ser. Essa restituição consiste em que, no pensamento, o Ser se torna linguagem. A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias ... O pensamento não se transforma em ação por dele emanar um efeito ou por vir a ser aplicado. O pensamento age enquanto pensa. Seu agir é de certo o que há de mais simples e elevado, por afetar a re-ferência do Ser ao homem.¹³

“*O pensamento é ‘l’engagement’ pela e para a verdade do ser*” (i.e. pensar não é exercer uma faculdade da consciência, entendida como sujeito). Recusando-se a aceitar a interpretação técnica do pensar – o processo de reflexão a serviço do fazer e do operar –, Heidegger postula que a teoria e a *praxis* só se realizam a partir de um pensar que encontra o seu lugar na verdade do ser. Isso leva o filósofo a afirmar que a história do ser – que sempre está na iminência de vir –, “*carrega e determina toda ‘condition et situation humaine’*”. Fica claro, então, por que a aceção de teoria e de *práxis* como realidades produzidas pelo homem – e determinadas, por sua vez, pela subjetividade do sujeito –, não pode

¹¹ Heidegger, M. *Carta sobre o humanismo*, op.cit. p. 23.

¹² Idem, p. 24

¹³ Idem, pp. 24-25.

ser admitida pelo filósofo. E se o homem está aqui implicado, é preciso pensá-lo através de e em favor da história (verdade) do ser.

Isto explica, no decorrer da resposta relativa ao humanismo, uma pergunta feita por Heidegger: “A partir de *que e como se determina a essência do homem?*”¹⁴ Em seguida discorre sobre as diversas modalidades de humanismos, i.e. das filosofias centradas em torno do homem, então fundadas na interpretação metafísica. Desde o primeiro humanismo, o romano, e todo o humanismo que tem surgido – o cristão e o renascentista, o socialista e o existencialista¹⁵ – pressupõem-se como óbvia a essência mais universal do homem, a saber, este último é tomado como animal racional/*animal rationale*,¹⁶ i.e. “*como a unidade de corpo-alma-espírito*”.¹⁷ Heidegger recusa tal determinação. Ou ainda, ele se recusa a aceitar a interpretação filosófica do homem que explica e avalia a totalidade dos entes a partir e na direção do homem. Ou seja, como uma interpretação do homem que já sabe o que é o homem, e que, assim, não pode jamais se perguntar o que o homem é, tendo apenas por missão exclusiva consolidar a certeza do sujeito.

Esta oposição ao humanismo metafísico, este pensamento que se declara, a si mesmo, como fora de toda questão da subjetividade, vai delinear-se, portanto

¹⁴ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, op.cit. p. 34.

¹⁵ Neste ponto Heidegger faz uma importante clivagem. Se o primeiro humanismo, e os que seguem, o cristão e o renascentista, necessitam de uma volta à Antigüidade – onde “*o homo humanus se opõe ao homo barbarus*” (p.35) –, o humanismo de Marx e de Sartre não necessitam deste retorno. “Se, no entanto, por humanismo em sentido geral, se entende o esforço tendente a tornar o homem livre para a sua humanidade e a levá-lo a encontrar nessa liberdade sua dignidade, então o humanismo se diferenciara segundo a concepção de ‘liberdade’ e de ‘natureza’ do homem. Do mesmo modo, serão diferentes as vias de sua realização. O humanismo de Marx não necessita de uma volta à Antigüidade nem tampouco o humanismo concebido por Sartre, como existencialismo” (p.36).

¹⁶ Em *O princípio da identidade*, Heidegger nos fala ainda, referindo-se a uma famosa proposição de Parmênides, “O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser”, que ainda não penetramos no *comum-pertencer* (onde a interpretamos como mesmidade) de homem e ser. Mas (pergunta o autor) como acontece “uma tal entrada? Pelo fato de distanciarmos da atitude do pensamento que representa”. E este distanciamento “se verifica como um salto. Ele salta, afastando-se da comum representação do homem como animal *rationale*, que na modernidade tornou-se sujeito para seus objetos”. E mais adiante Heidegger complementa o seu argumento articulando-o com o universo da técnica: “Pela representação da totalidade do universo técnico reduz-se tudo ao homem e chega-se, quando muito, a reivindicar uma ética para o universo da técnica. Cativos desta representação, confirmamo-nos na convicção de que a técnica é apenas um negócio do homem. Passa-se por alto o apelo do ser, que fala na essência da técnica”. Heidegger. Os Pensadores. Abril Cultural pp. 381-382. Trad. Ernido Stein.

¹⁷ A interpretação metafísica do homem [o humanismo], “articulado no binômio de essência e existência, determina o ser do homem como a realização (existência) das possibilidades (essência) de animalidade e racionalidade, quer confira o primado a essência, quer faça prevalecer a existência em suas várias dimensões”. Carneiro Leão, E. *Introdução*, p.12, in: *Carta sobre o humanismo*, op.cit.

em outra perspectiva: o homem passa a ser denominado, na *Carta*, “*pastor do ser. É somente nessa direção [ênfatisa Heidegger] que pensa Ser e Tempo*”, ao fazer “*‘no cuidado’ a experiência da ec-sistência*”.¹⁸

Assim, supondo que ainda importasse repensar e reabilitar a expressão humanismo, o essencial não seria o homem em sua racionalidade, mas sempre, e somente, o ser.

É por isso que, no que tange ao humanismo concebido por Sartre, como existencialismo, Heidegger se mostra radicalmente refratário. Por exemplo, quando Sartre afirma: “*nós estamos precisamente num plano onde há apenas homem*” (“*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*”), Heidegger replica: “*nós estamos precisamente num plano onde há principalmente o Ser*” (“*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement L’Etre*”). “*Mas, donde provém, e o que é le plan? L’Etre et le plan, são o mesmo [finitude radical do ser].*”¹⁹ Neste sentido, teoria e *praxis* também só acontecem no plano (horizonte) da finitude, nesse horizonte da história do ser. A essência do homem consiste em ser ele “mais” do que simples homem, i.e. ele transcende a sua própria particularidade em direção ao ser. Sobre esse “mais”, vejamos como o próprio Heidegger o define:

“Mais” significa: mais originário e, por isso, em sua Essência, mais Essencial. E é aqui que se mostra o enigma: o homem é no ser-lançado (*Geworfenheit*). Como a réplica (*Gegenwul*) ec-sistente do Ser, o homem é mais do que o *animal rationale* na medida em que ele é menos do que o homem que se apreende e concebe pela subjetividade. O homem não é o amo e senhor do ente. O homem é o pastor do Ser ...²⁰

O pensar deve ser justificado a partir desse incomensurável (desse “mais”), de um sentido que transcende qualquer aspiração particular – de algo que não pode encontrar a sua medida na própria realidade humana.

Como vimos acima, o homem, para Heidegger, é o pastor do ser e, enquanto tal, deve ir em direção ao ser, ou ainda, deve vigiar e proteger a verdade do ser. A “essência” desse ente, que somos nós mesmos, está em ter de ser (*zu Sein*).²¹ Ou seja, a essência do homem, ser-aí, está em assumir o seu próprio ser,

¹⁸ Heidegger. *Ser e Tempo*, parágrafo 44, *Presença, abertura e verdade*. Parte I. Petrópolis. Ed. Vozes. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti, 1990.

¹⁹ Heidegger. *Carta sobre o Humanismo*, p. 56.

²⁰ Idem. p. 68.

²¹ Idem. *Ser e Tempo*, op.cit. parágrafo 9, *O tema da analítica da pre-sença*.

como o que há de mais originário e por isso mais radical em sua essência. É o ser que instiga o homem para ação. Agir é pensar o ser.

Isto posto, voltemos à motivação de Beaufret na questão discutida na *Carta*: qual seria o lugar da ética em relação à ontologia? “*O que procuro fazer já há muito tempo, é tornar mais precisa a relação da ontologia com uma ética possível*” (“*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c’est préciser le rapport de l’ontologie avec une éthique possible*”).²²

Este problema, como indicado nas partes iniciais deste capítulo, aparece embutido naquilo que Heidegger considera como fundamental para a sua resposta (a Beaufret) na *Carta*, a questão do humanismo, “*cuja colocação lançará uma luz, talvez, também sobre as outras*”²³. O que pode explicar o fato de Heidegger não se mostrar refratário à questão proposta por Beaufret. Afinal, quem poderia deixar de pensar, nos dias de hoje, que o homem encontra-se desorientado? “*Quem teria o direito de desconhecer a indigência dessa situação (Notlage) ?*”²⁴

Antes de se posicionar diretamente sobre o problema Heidegger diz: “*Pensar a Verdade do Ser significa, igualmente: pensar a humanitas do homo humanus. Importa a humanitas a serviço da verdade do ser, mas sem o humanismo no sentido metafísico*”.²⁵

Logo em seguida, ele parece querer pôr sob suspeição o vínculo entre a *humanitas* e o pensamento do ser, e como que não se mostrar indiferente para com a questão proposta por Beaufret.

Se, porém, a *humanitas* está tão Essencialmente no campo de visão do pensamento do Ser, não terá então a “ontologia” de ser completada pela “ética”? Não será, então, inteiramente Essencial o esforço que o Senhor exprime na frase: “*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c’est préciser le rapport de l’ontologie avec une éthique possible*”.

No entanto, dirá ainda Heidegger, a necessidade de se indicar preceitos e regras que digam como o homem deve viver, só se mostra pertinente na era do homem da técnica:

A exigência de uma ética tanto mais se impõe quanto mais cresce desmedidamente a desorientação (*Ratlosigkeit*) do homem tanto a oculta como a

²² Heidegger. *Carta*, p. 83.

²³ Idem. p. 27.

²⁴ Idem. p. 84.

²⁵ Idem, p.83.

manifesta. Uma vez que só se pode confiar numa estabilidade do homem da técnica, entregue à massificação (*Massenwesen*), planejando e organizando em conjunto seus planos e suas atividades, por isso se devem dedicar todos os cuidados e esforços à obrigatoriedade ética.

Quem teria o direito de desconhecer a indigência dessa situação (*Notlage*)?

Apesar desta indicação, Heidegger esquivava-se diante do tema. Porém, isso ocorre em nome do que para ele parece ser mais fundamental, pensar o ser. “*Será que o pensamento pode continuar esquivando-se a pensar o Ser?*”. Poderíamos supor, então, que a construção e/ou desenvolvimento de uma nova ética, em Heidegger, depende do pensamento do ser. Isso explicaria, por sua vez, o por que do filósofo apresentar uma solução não definitiva, no que se refere ao problema ético. “*Não deveríamos, então, manter (shonen) e garantir as obrigações vigentes, mesmo que elas só conservem reunida em si a essencialização do homem de modo precário e apenas limitado às condições atuais?*”²⁶

De acordo com os seus argumentos, a ética estabelecida e fundada metafisicamente não pode mais ser admitida. Mas, para Heidegger, será que se trata de construir uma nova ética? Segundo as suas palavras, “*mais Essencial para o homem do que todo e qualquer estabelecimento de regras é encontrar um caminho para a Morada na Verdade do ser*”.²⁷

O que importa, então, é alcançar a compreensão do que seja a ação do pensar – o que importa é a *humanitas* a serviço da verdade do ser, mas sem o humanismo no sentido metafísico. Em outras palavras, o que importa é alcançar a ação do pensar que não habite a determinação metafísica. Isso explicaria o surgimento de uma pergunta feita por Heidegger: “*em que relação, porém, se acha o pensamento do Ser com o comportamento teórico e prático?*”

Ele ultrapassa qualquer consideração, por se ocupar da luz na qual se pode mover e manter a visão da *theoria*. O pensamento se atém à clareira do ser, inserindo seu dizer do ser na linguagem, como a habitação da ec-sistência. Assim, o pensamento é um atuar. Mas um atuar que, ao mesmo tempo, ultrapassa toda prática. O pensamento não supera o operar e o produzir pela magnitude de sua eficiência nem pelas conseqüências de sua eficácia (*Wirken*) mas pela pouca monta (*das Geringe*) de seu consumir, desprovido de efeito e sucesso.²⁸

Aqui cabe um esclarecimento. Para melhor compreendermos o posicionamento de Heidegger sobre a problemática ética, é preciso atentar para o

²⁶ Heidegger. *Carta sobre o humanismo*, op.cit.. pp. 83-84.

²⁷ Idem. p. 95.

²⁸ Idem. pp. 95-96.

fato de que o seu pensamento se nutre da idéia de que estamos numa fase de transição. “*O pensamento por vir já não é Filosofia, porque ele pensará mais originariamente do que a metafísica, que é a mesma coisa (de filosofia)*”. É preciso, portanto, superar a vigência da metafísica, e essa superação instaura aquilo que é desconhecido e se procura saber. “*O Ser é como o destino do pensamento*”.²⁹ E nesse ponto já entramos na discussão da problemática ética através da crítica heideggeriana do pensamento representativo

O pensamento por vir não pode estar mais assentado numa experiência representacional do ente (fundado na dicotomia sujeito-objeto); experiência que aparece, no limiar da modernidade, como imperativo para o estabelecimento da ciência moderna, e que sofre posteriormente uma drástica transformação. Essa transformação é discutida no texto de Duque-Estrada, *Ciência e Pós-representação*, que busca tematizar a ciência e a ética sob o viés da crítica heideggeriana da representação. Cito o elucidativo resumo (*abstract*) apresentado por Duque-Estrada:

O presente texto pretende situar as razões do argumento filosófico de Heidegger segundo o qual a possibilidade de uma ética depende da ultrapassagem, que possa vir a ocorrer, do pensamento representativo. Isto implica uma reflexão sobre as bases científicas não apenas da ciência moderna, na qual se consolida o domínio da representação, mas também de seu desdobramento mais recente naquilo que se costumou chamar de tecnociência.³⁰

A transformação da ciência em tecnociência, que é o desdobramento do domínio da representação, aponta por sua vez, para uma possível emancipação desse domínio. Deve-se levar em conta, por outro lado, que o pensamento da representação também é fruto de uma transformação que ocorre no limiar da modernidade. Tratarei primeiramente dessa questão.

Começo destacando um aspecto importante acerca desta transformação. É quando Heidegger assevera que o aparecimento moderno do representar já teria sido preparado pela experiência grega, em especial através da concepção de Platão do ser como “idéia”,³¹ ainda que uma tal concepção não estivesse assentada em uma experiência representacional do ente.³²

²⁹ Heidegger. *Carta sobre o Humanismo*, op.cit. pp. 98-100.

³⁰ Duque-Estrada. *Ciência e Pós-representação*, op.cit. p.70.

³¹ Citando Heidegger: “que o ser do ente é determinado por Platão como *eidos* é a pressuposição determinada muito anteriormente, e há muito tempo dominante de um modo mediado e oculto,

No pensamento do ser do ente como algo que é contemplado (contemplação do ser como “idéia”), “*o ente encontra-se relacionado ao ser humano, a um alguém como um egô*”. Mas esta relação só acontece (Duque-Estrada cita então Heidegger) porque “*o egô permanece no âmbito de um desvelamento que lhe é dado sempre como este desvelamento particular*”. É somente porque se encontra aí inserido, que “*o ser humano apreende todas as coisas que se encontram neste âmbito de desvelamento como coisas que são [como entes]. A apreensão do que se presentifica funda-se no interior do âmbito de desvelamento*”.

Em *O princípio da identidade*, Heidegger refere-se a uma proposição de Parmênides (já aqui citada em nota) – “*O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser*” – que exprime a experiência grega mais originária de desvelamento, o *comum-pertencer* de homem e ser, que na modernidade é interpretada como mesmidade, como o mesmo.³³ Na experiência grega, “*o ente é o que se ergue e o que se abre e, como aquilo que se presentifica, vem ao encontro do ser humano como aquele que se presentifica*”; ou seja, “*vem ao encontro daquele que em si mesmo se abre ao que se presentifica na medida em que o apreende*”. Nessa abertura, e através dela, o ser humano, ou o homem grego, para realizar a sua essência, “*deve reunir e proteger, apreender e preservar o que se abre em sua abertura, e permanecer exposto a toda a sua fragmentária confusão*”. Ou seja, “*o homem grego é como aquele que apreende o que é, e esta é a razão pela qual, na época dos gregos, o mundo não pode se tornar uma imagem*”.³⁴

Daí não se poder falar, no contexto da experiência grega, em uma apreensão da totalidade das coisas nos termos da moderna dicotomia sujeito-objeto. No contexto dessa experiência, “*o ser humano só pode se perceber como medida das coisas enquanto ele já tiver aceitado a sua limitação ao âmbito de desvelamento em que ele mesmo se encontra, e que ele deve preservar*”.³⁵

para que o mundo devesse se tornar imagem”. Heidegger *apud* Duque-Estrada (p.63). *The Age of the World Picture*.

³² Conforme enfatiza Duque-Estrada (de acordo com Heidegger), isto se aplicaria tanto ao pensamento atualizado na experiência da Antigüidade grega, quanto ao da época medieval (p.63).

³³ Heidegger. *Os Pensadores* (p.381) Trad. Ernildo Stein. São Paulo. Nova Cultural, 1991.

³⁴ Heidegger *apud* Duque-Estrada (pp. 61-62). *The Age of the World Picture*. In: Lowitt, W. (ed): *The Question Concerning Technology and Other Essays*.

³⁵ Duque-Estrada. *Ciência e Pós-representação*, op.cit. p. 63.

Assim, se o desvelamento do ser dos entes (como presença), na experiência grega, ocorria como uma apreensão (*vernehmen*), na modernidade vai ocorrer como representação (*vorstellen*). O ente antes apreendido passa a ser representado (a totalidade das coisas sofre uma redução à condição de objeto da representação).

Com o desdobramento da ciência moderna em tecnociência, a correlação sujeito-objeto desaparece, e com isto tanto sujeito, como objeto, passam a serem concebidos como estoque ou fundo de reserva (*Bestand*). Essa nova situação, por sua vez, obedece a uma ordem, a ordem do arazoamento (*Gestell*): que já não mais se estabelece “*em função da autonomia de um sujeito da representação*”, nem tampouco, “*correlativamente, por meio da redução de todas as coisas à condição de objeto*”. Ambos são reduzidos “*à condição de estoque ou fundo de reserva sempre e já disponível ao cálculo de estratégias e práticas sucessivas e sempre renovadas de apropriação, manipulação e ordenamento de tudo*”.³⁶

Isto posto, me volto para o que doravante se aproxima mais diretamente da sugestão em torno da discussão acerca da possibilidade de uma ética em Heidegger, e que tem a ver com a posição tomada por ele sobre a afirmação/domínio da técnica moderna; ainda que, como lembra oportunamente Duque-Estrada, Heidegger nunca tenha se mostrado inclinado a recolocar o ideal da boa deliberação face aos desafios apresentados pela nova ordem. Ainda que, portanto ele nunca tenha se preocupado “*com qualquer projeto de construção de uma ética que viesse a recolocar o ideal da boa deliberação à luz dos novos e inusitados desafios resultantes da irresistível expansão técnica da ciência, em sua interferência sobre tudo*.”³⁷

Dando seguimento à discussão (efetuada por Duque-Estrada), vemos que a nova ordem – afirmação da tecnociência -, aponta (segundo Heidegger) para o perigo, como também para algo positivo em relação ao pensamento; por uma lado, há o perigo de que o pensamento baseado no cálculo possa vir a ser hegemônico, ser aceito e atualizado como a única forma legítima de pensar; por outro, Heidegger também postula a idéia de que o que foi pensado na antigüidade grega não desapareceu. O que aí foi pensado ainda atua em nossa época, e “*de um tal modo que sua essência, ainda oculta para ela mesma, vem por toda parte ao*

³⁶ Heidegger apud Duque-Estrada. *Ciência e Pós-representação*, op.cit. p. 65.

³⁷ Idem. p. 59.

nosso encontro, e nos alcança ali onde menos esperamos, a saber, no domínio da técnica moderna, que é completamente estranha à antigüidade mas que, não obstante, tem nesta última a origem [ou a proveniência] de sua essência”.³⁸ O que aparece, aqui, como algo positivo para o pensamento, tem a ver com o desaparecimento da relação sujeito-objeto; doravante é a relação, “*como relação pura e simples, que passa a ter um primado sobre ambos – sujeito e objeto – disponibilizando-os como fundo de reserva*”.³⁹ Há aqui, portanto, um deslocamento no âmbito do campo relacional, que, já não mais regido pela lógica da representação, se abre como possibilidade de abrigo para o estabelecimento de uma nova maneira de relacionamento com as coisas em geral. Dito de outro modo, com essa redução ao essencial, abre-se, mais uma vez, a possibilidade de efetuarmos a “*nostra condição originária de estar, sempre e já, relacionada ao ente à luz do seu modo próprio de vir-à-presença*”.⁴⁰

Esta condição, para Heidegger, é precisamente digna de ser questionada porquanto entendida como uma ocorrência (que se dá no nosso tempo, com a afirmação da tecnociência), como solicitação, ou apelo do ser e resposta ao ser (ao pensamento).

(...) Encaminhar na direção do que é digno de ser questionado [“apelo que fala e diz respeito à nossa essência”] não é aventura, mas retorno ao lar. Seguir uma direção que é o rumo que uma coisa já tomou por si mesma, chama-se, em nossa língua, *sinnan, sinnen*. Entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido. Isto significa mais do que o mero fazer consciente de algo. Ainda não pensamos o sentido quando somos apenas consciência. Pensar o sentido é mais do que isto. É a serenidade em direção ao que é digno de ser questionado.⁴¹

Mas se esta redução ao essencial, ou seja, se esta ocorrência como solicitação ao pensamento, traz em seu bojo uma outra exigência, uma resposta à referida solicitação, é preciso também ter em conta o modo como Heidegger vai pensar essa relação. Como indica Duque-Estrada, “*esta relação tem uma história; ela se envia, desde a Antigüidade grega até a moderna tecnociência, como a história unificada – no sentido de essencial ou de história da essencialização – do*

³⁸ Heidegger apud Duque-Estrada (p.66). *Wissenschaft und Besinnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*. Tübingen. Günter Neske Pfullingen. 1954. *Ciência e Pós-Representação*

³⁹ Duque-Estrada. Idem. p. 66.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Heidegger apud Duque-Estrada (pp. 66-67). *Wissenschaft und Besinnung*.

Ocidente”.⁴² E portanto (agora citando Heidegger) “*para experimentar a presença desta história, precisamos nos desvencilhar da representação historiográfica da história que ainda domina*”.⁴³

É preciso, pois, superar a vigência da história que ainda se apresenta como objeto. Ou ainda, é preciso pensar a vigência da história dos envios do ser que se tornou dominante em uma época desta história, a época da representação.

Com isto posso traduzir melhor o que antes serviu para introduzir os argumentos da crítica heideggeriana da representação; onde a partir da expressão ali destacada, “*O Ser é como o destino do pensamento*”, enfoquei o problema da superação da metafísica como uma superação que instaura o que ainda não é conhecido mas se procura saber. Trata-se de uma aventura?

A expressão surge na *Carta sobre o Humanismo* como a última resposta dada por Heidegger, acerca da terceira pergunta feita por Beaufret: “*comment sauver l’élément d’aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simples aventurière?*”⁴⁴

Na resposta Heidegger traz para o seu texto, inicialmente, um dizer da *Poética* de Aristóteles que, segundo ele, não teria sido suficientemente pensado: “*poetizar é mais verdadeiro do que investigar o ser*”.

⁴² Isto me reporta ao enunciado-matriz postulado por Heidegger, que é posto à prova por Derrida em *Do Espírito*, sobre a questão da técnica: a essência da técnica não é técnica. Esse enunciado constitui o segundo fio condutor pelo qual ele vai apresentar inicialmente a resistência de Heidegger quanto ao uso do termo *Geist*. Isso porque “... quando se referem ao espírito, os enunciados heideggerianos raramente [i.e. excepcionalmente] têm a forma de uma definição da essência” (p.23). Seguir o traço espiritual heideggeriano implica pôr em cena as exceções, que no decorrer de uma verificação se mostra tão paradoxal quanto fatal: “ocorre aí a verdade da verdade para Heidegger” que “pertence ao além e à possibilidade de toda questão, ao inquestionável de toda questão”. Para Derrida, o Espírito (*Geist*) “só pode reunir esse entrelaçamento visto que é, para Heidegger ... um outro nome do Um e da *Versammlung*, um dos nomes da compilação e da reunião” (p.17). A grande questão da técnica, que corresponde ao enunciado de que a essência da técnica não é técnica, corrobora essa afirmação quando Derrida postula que o enunciado permanece, ainda que apenas em uma de suas faces, enclausurado na tradição do pensamento filosófico. Em uma de suas faces, esse enunciado “mantém a possibilidade do pensamento questionante, que é sempre pensamento a respeito da essência, ao abrigo de toda contaminação originária e essencial, pela técnica ... Contaminação, pois, do pensamento sobre a essência, pela técnica; logo, da essência pensável da técnica, pela técnica – e mesmo de uma questão da técnica, pela técnica, tendo o privilégio da questão qualquer coisa que vê, com essa irredutibilidade da técnica” (p.19). Derrida, J. *Do Espírito*. (Título original: *De l’esprit: Heidegger et la question*). Trad. de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990.

⁴³ Duque-Estrada. *Ciência e Pós-Representação*, op.cit. p. 68.

⁴⁴ Heidegger. *Carta sobre o Humanismo*, op.cit. p. 97.

Por outro lado (continua Heidegger), não é somente por procurar e perguntar pelo desconhecido, pelo “*não pensado*”, que o pensamento pode ser tido como *une aventure*.⁴⁵

O Ser é como o destino do pensamento e, como tal, ou seja, como destino, é em si mesmo Histórico. E enquanto História chega à linguagem.

Neste ponto Heidegger cita o poeta Höelderlin, para quem a linguagem seria “*o mais perigoso dos bens*”. Essa alusão tem um propósito específico: questionar as regras da lógica, especificamente no que respeita a sua pretensão em estabelecer-se como a primeira lei do pensamento. Ora, dirá Heidegger na *Carta*,

A primeira lei do pensamento não são as regras da lógica. A primeira lei do pensamento é destinar o dizer do Ser, como o destino da Verdade. Pois é pela lei do Ser que as regras da lógica chegam a ser regras. Prezar o que está destinado no dizer do pensamento, não inclui apenas, que reflitamos cada vez sobre o que é para se dizer do Ser. Igualmente essencial é pensar-se, se e até que ponto o que há para pensar deve ser dito; em que instante da História do Ser; em que diálogo com essa e a partir de qual apelo deve ser dito.

É, portanto, contra esta pretensão que Heidegger, nos parágrafos finais da *Carta*, faz um apelo: “*Na atual indigência do mundo, o que se faz necessário é menos filosofia e mais cuidado em pensar*”.

O pensamento por vir, como dirá logo em seguida,

já não é Filosofia, porque ele pensará mais originariamente do que a metafísica, que é a mesma coisa (de Filosofia). Mas também o pensamento vindouro já não poderá, como queria Hegel, depor o nome de “amor à sabedoria” e se tornar a própria sabedoria na forma do saber absoluto.⁴⁶

Isto posto, retorno ao texto de Duque-Estrada, que após colocar os argumentos da crítica heideggeriana da representação, vai apresentar algumas indicações sobre a possibilidade de se pensar uma ética em Heidegger; que seria dependente de uma ultrapassagem, que possa vir a ocorrer, do pensamento representativo.

Vimos que o desdobramento mais recente da ciência moderna (onde se consolida o domínio da representação) como tecnociência – época em que nos encontramos -, traz em germe um perigo, mas também a possibilidade de encontrarmos um caminho, para além da representação, em direção ao que salva.

⁴⁵ Heidegger. *Carta sobre o Humanismo*, op.cit. p. 97

⁴⁶ Idem. pp. 99-100.

Dá ser necessário pensar a presença da história⁴⁷ na condição atual em que nos encontramos. Isso torna mais claro um dos aspectos que recortei, na discussão da *Carta*, acerca de uma sugestão fornecida por Heidegger quando interpelado por uma das questões propostas por Beaufret. Refiro-me à tomada de posição, por parte de Heidegger, sobre a necessidade de uma ética, na era do homem da técnica. Cito mais uma vez o que ele disse: “*Não deveríamos então manter (shonen) e garantir as obrigações vigentes, mesmo que elas só conservem reunida em si a essencialização do homem de modo precário e apenas limitado às condições atuais?*”. Essa fala foi interpretada como algo que poderia apontar para a idéia de uma solução não definitiva sobre a necessidade de uma ética, então sustentada a partir de uma outra que se mostrava efetivamente prioritária no contexto da *Carta*: “*mais Essencial para o homem do que todo e qualquer estabelecimento de regras é encontrar um caminho para a Morada na Verdade do ser*”.

Através da leitura da *Carta*, se poderia pensar que Heidegger estaria postulando uma tal solução. No entanto, se não se leva em consideração o questionamento heideggeriano sobre o pensamento representacional, restringe-se de modo considerável outros argumentos fornecidos pelo filósofo quanto ao problema em questão. E aqui já entramos na discussão da experiência do pensamento para além da representação.

É assim que, (segundo Duque-Estrada) mais “*urgente e anterior a qualquer construção ou reconstrução de uma ética*”, é pensar a presença da história como o destino do pensamento (do Ser). E “*uma ética, digna deste nome, só seria possível após a consolidação de um pensamento não representacional*”. Isso porque, no âmbito do pensamento representacional, o campo da ação deve se mostrar afeito aos critérios de rigor da teoria, ou do controle da subjetividade, do cálculo, do ideal de certeza, em suma, da representação. A tarefa de Heidegger aponta, portanto, para uma exigência: a de que é preciso fazer uma experiência do pensar para além da representação. E isso implica saber “*onde nos encontramos*”, para então “*resgatar alguma orientação no pensamento*”.⁴⁸

⁴⁷ O destino ou a história é o “envio que reúne”, que põe em um caminho, o caminho do desvelamento.

⁴⁸ Duque-Estrada. *Ciência e Pós-Representação*, op.cit. p. 68.

A experiência do pensamento para além da representação se dá no *salto*, no penetrar sem mediações (fora da representação). O salto salta “*para lá onde já fomos admitidos: o pertencer ao ser*”.⁴⁹ Esse comum-pertencer de homem e ser, “*ou essa condição originária de ser solicitado e responder à solicitação do ser*” não deve ser confundida como uma mera transferência do individual para o comunitário, que no fim das contas não abala a estrutura da representação, pois “*A presença a si do sujeito da representação apenas se deslocou para um plano coletivo*”. O sentido de pertencimento continua a ser pensado, portanto, a partir da unidade entre homem e ser.⁵⁰

Assim, para se pensar de modo apropriado o comum-pertencer de homem e ser, é preciso enfatizar o pertencer, “*experimentalizar esta comunidade a partir do pertencer*”. Essa experiência só “*se torna possível pelo salto do pensamento para fora da representação*”. O salto salta para o pertencimento de homem e ser (onde sempre estivemos), ou ainda, o salto constitui “*uma entrada não mediada no pertencer*”. A missão desse pertencer

é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos. O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual o homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá.⁵¹

De acordo com o exposto, a possibilidade de uma ética em Heidegger, depende da ultrapassagem do pensamento representativo (pensamento que se mantém atrelado aos valores presentes nos humanismos estabelecidos), motivo pelo qual Duque-Estrada pôde afirmar, com base nas razões do argumento do filósofo alemão, que a possibilidade de uma ética “*digna deste nome, só seria possível após a consolidação de um pensamento não representacional*”.

Não se pode desconsiderar, por outro lado, que as referidas razões trazem embutida uma exigência da tarefa heideggeriana que é decisiva: a de que para fazer a experiência do pensamento para além da representação, seria preciso antes saber onde nos encontramos; o que possibilitaria então, e só então, resgatar alguma orientação do pensamento.

⁴⁹ Heidegger apud Duque-Estrada (p. 68). *Identidade e Diferença*, in: *Os Pensadores*, op.cit.

⁵⁰ “O homem como ser racional da época do Iluminismo não é menos um sujeito do que o homem que se auto percebe como nação, que deseja a si mesmo como povo, que se autopromove como raça e, finalmente, que se autoriza como senhor da terra”. Heidegger apud Duque-Estrada (p. 69). *A época das imagens do mundo*. Apêndice 9, 1977

⁵¹ Heidegger apud Duque-Estrada (p.69). *A época das imagens do mundo*.

Para “finalizar” esta discussão, cito uma passagem que “fecha” o escrito de Duque-Estrada.

A experiência do pensamento se dá no penetrar (imediatamente, não representacional) desse âmbito; neste “aí” onde nos encontramos e que ainda não nos demos conta, ou não nos demoramos o bastante, nem na época em que Heidegger escreveu este texto⁵² na década de cinquenta, mas certamente não diria, muito menos hoje. Onde, afinal, nos encontramos? “*Em que constelação de homem e ser*” nos encontramos hoje? Nos encontramos, ao mesmo tempo, no perigo extremo da tecnociência, em que domina a radical disponibilização/pulverização de tudo; mas também no insinuar de um possível caminho para além da representação, em direção ao que salva.⁵³

* * *

O que se verá a seguir é uma apreciação de Derrida sobre o lugar do “nós” (“nós-os-homens”) no pensamento metafísico, e mais precisamente, o lugar da humanidade do homem na crítica heideggeriana do humanismo. Essa apreciação é motivada por uma determinada preocupação: pôr em cena (através dessa discussão sobre o “nós”) a idéia de que o pensamento da verdade do ser acaba reafirmando, de uma forma mais “profunda” e “potente”, o pensamento do homem. Isso é feito quase que integralmente (n’*Os fins do homem*) através do *Ser e Tempo*, e da *Carta sobre o humanismo*.

Na linguagem usualmente acionada pelo autor, esta discussão sobre o “nós” é parte integrante do questionamento desconstrutivo.

Um questionamento desconstrutivo que começa ... por desestabilizar, ou complicar a oposição entre *nomos* e *physis*, entre *thesis* e *physis* – quer dizer, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição, por um lado, e a natureza, por outro, com todas as [oposições] que elas condicionam, por exemplo, e não é senão um exemplo, a do direito positivo e do direito natural *différance* é o deslocamento desta lógica oposicional ... um questionamento desconstrutivo que começa ... por desestabilizar, complicar ou lembrar aos seus paradoxos valores como os do próprio e da propriedade em todos os seus registros, o de sujeito, e portanto do sujeito responsável, do sujeito do direito e do sujeito da moral, da pessoa jurídica ou moral, um tal questionamento desconstrutivo é, de parte a parte, um questionamento sobre o direito e sobre a justiça. Um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política.⁵⁴

⁵² Duque-Estrada está se referindo ao texto *A época das imagens do mundo*, especificamente a uma passagem, anteriormente citada, aqui, sobre a experiência do pensamento como comum-pertencer de homem e ser.

⁵³ Duque-Estrada. *Ciência e Pós-Representação*, op.cit. p. 69.

⁵⁴ Derrida, Jacques. *Do direito à justiça* (p. 16) in: *Força de Lei. O “fundamento mítico da autoridade”*. Trad. de Fernanda Bernardo. Campo das Letras – Editores, S.A. (coleção: Campo da Filosofia – 17), Porto, 2003. *Do direito à justiça*, que constitui a primeira parte deste livro, foi lida

Este questionamento é importante, tal como indicado, na medida em que fornece subsídios para discutir (mas não somente) a questão da justiça no direito, que nas sociedades ocidentais (segundo o autor) seria “*o lugar próprio, um lugar privilegiado em todo caso, da emergência e da autoridade do sujeito, do conceito de sujeito. Se ele está mantido no direito, está por toda a parte*”.⁵⁵

Este questionamento é informado, por sua vez, pela idéia de *différance*, que no registro do discurso derridiano, está próxima da associação que geralmente se faz do universal. Essa idéia (como indica Duque-Estrada) não se refere a uma diferença particular, nem tampouco a um tipo privilegiado de diferença, mas a “*uma diferencialidade primeira em função da qual tudo o que se dá só se dá, necessariamente, em um regime de diferenças (e, portanto da relação com a alteridade)*”. O que se constata (continua o autor) a partir da *différance*, “*é que as relações de diferença não ocorrem como simples oposições [por exemplo, ideal e empírico, natureza e cultura, sujeito e objeto, centro e periferia, etc] entre coisas supostamente já dadas e distintas entre si. Ao contrário, todas essas coisas só são o que são em função de relações de diferença.*”⁵⁶

Com isto podemos começar a entender melhor a indicação levantada nos escritos iniciais deste capítulo sobre a questão da ligação entre justiça e ética. Essa questão é indissociável destas articulações, e igualmente indissociável da alteridade como uma “instância” que procura pensar o problema da exclusão em geral; ou seja, não somente como uma exclusão previamente constituída – e portanto, previsível, calculável –, tal como a já existente no regime de diferenças como identidade. O que talvez possa explicar o fato da referida ligação encontrar-se embutida na problemática sobre a possibilidade da Justiça. E que no âmbito da discussão do pensamento desconstrucionista, não pode prescindir do questionamento sobre os alicerces que sustentam o edifício da metafísica.

em outubro de 1989, no *Cardozo School of Law* (NY), na abertura de uma conferência, organizada por Drucilla Cornell, com o título *Deconstruction and the Possibility of Justice*. A parte dois (2), *Prenome de Benjamin*, foi lida na segunda parte da abertura da mesma conferência, organizada por Saul Friedlander, na Universidade da Califórnia (Los Angeles), em 26 de abril de 1990, com o título *Nazism and the “Final Solution”*: *Probing the limits of Representation*.

⁵⁵ Derrida. *Imprevisível liberdade* (p. 74) in: *De que amanhã ...* Tradução de André Telles. Jorge Zahar Editor, RJ, 2004.

⁵⁶ Duque-Estrada. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução* (pp. 51-52), in: *Desconstrução e Ética – ecos de Jacques Derrida*, org: Paulo Cesar Duque-Estrada. RJ: Ed. PUC-Rio; SP: Loyola, 2004.

Tal é o caso do questionamento efetuado por Derrida no texto *Os fins do homem*, que não convencido dos argumentos apresentados por Heidegger na sua crítica do humanismo, propõe mostrar em que sentido o pensamento heideggeriano, como pensamento da verdade do ser, acaba por reafirmar o pensamento do homem; reafirmação sintetizada através de uma pergunta que pode ser tida não como uma singularidade, mas como um paradigma dessa desconfiança.

2.3

O fim do homem

“*O que é a superação [do homem] nos pensamentos de Hegel, de Husserl e de Heidegger?*” “*Qu’est-ce que la relève de l’homme dans les pensées de Hegel, de Husserl et de Heidegger?*”⁵⁷

Esta interrogação é levantada por Derrida, no último parágrafo que antecede o tópico intitulado *O fim próximo do homem*, onde ele apresenta muito sucintamente a discussão em torno do “nós” em Hegel, e em Husserl. A partir daí surge o que propriamente constitui o propósito d’*Os fins do homem* – que aparece com o sub-título *Lendo-nos* -, onde essa problemática será discutida a partir do pensamento de Heidegger, e no contexto da recepção francesa.

A discussão proposta por Derrida sobre este “nós”, aponta para a idéia de que no pensamento heideggeriano teria havido uma substituição (ou deslocamento) em relação ao *télos* do homem. Esse teria sido substituído “*pela humanidade do homem e pelo pensamento do ser, por um certo humanismo e pela verdade do ser*”. Trata-se de uma discussão sobre o “nós”, e sobre “*qual é pois o lugar desse nós no texto de Heidegger*”.⁵⁸

Começando por Hegel, o autor já alerta para o equívoco que ainda vigora, na linguagem da nossa época, em torno da *ordem do discurso hegeliano*. E aqui

⁵⁷ A nosso ver, Derrida joga com a ambigüidade do termo *relève*, empregando-o ora no sentido de superação e de ultrapassagem, ora no sentido de relevo (*relief*), e de relevância (*relevance*). Em vista disso decidimos cotejar a tradução com o texto original.

⁵⁸ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. pp. 163-164.

ele está se referindo em particular ao texto *Fenomenologia do Espírito*, onde a ênfase da leitura tem incidido simplesmente sobre o viés antropológico. Derrida vai refutar a leitura de que em Hegel, “*as relações entre antropologia e fenomenologia*” seriam de “*simples exterioridade*”;⁵⁹ o que por sua vez pode ser atestado através dos conceitos de verdade, de negatividade e de *Aufhebung*.

Reconstituo o argumento proposto por Derrida. A primeira seção da terceira parte da *Enciclopédia* (que trata da filosofia do espírito) inscreve a fenomenologia do espírito entre *A antropologia* e *A psicologia*. A antropologia trata do espírito (“verdade da natureza”) como alma (“espírito-natureza”), obedecendo um desenvolvimento que se constitui e se abre sobre a consciência: “*passa pela alma natural, pela alma sensível, pela alma real ou efetiva*”; onde a partir daí será definida a forma geral da consciência.⁶⁰ A consciência (o fenomenológico, que constitui o objeto da antropologia) aparecerá como a verdade da alma, ou a do homem, e a fenomenologia como a verdade da antropologia. “*A consciência é a verdade do homem enquanto o homem não aparece a ele mesmo no seu ser-passado, no seu ter-sido, no seu passado ultrapassado e conservado, retido, interiorizado e superado*”. *Aufheben* deve ser entendido como um movimento que simultaneamente desloca e eleva, promove e substitui. Cito Derrida:

A consciência é a *Aufhebung* da alma ou do homem, a fenomenologia é a “superação”⁶¹ da antropologia. Ela *já não é* mas é *ainda* uma ciência do homem. Neste sentido, todas as estruturas descritas pela fenomenologia do espírito ... são as estruturas daquilo que assumiu a superação do homem. O homem permanece aí na sua superação. A sua essência repousa na Fenomenologia. Esta relação equívoca de superação marca sem dúvida o fim do homem, o homem passado, mas também, de imediato, o cumprimento [a completude] do homem, a apropriação da sua essência. *É o fim do homem finito*. O fim da finitude do homem, a unidade do finito e do infinito, o finito como superação de si ...⁶²

La conscience est l’Aufhebung de l’âme ou de l’homme, la phénoménologie est la «relève» de l’anthropologie. Elle n’est plus mais elle est encore une science de l’homme. En ce sens, toutes les structures décrites par la phénoménologie de l’esprit ... sont les structures de ce qui a pris la relève de l’homme. L’homme y reste en son relief. Son essence repose dans la Phénoménologie. Ce rapport équivoque de relevance marque sans doute la fin de l’homme, l’homme passé, mais du même coup l’accomplissement de l’homme, l’appropriation de son

⁵⁹ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. pp. 159-160.

⁶⁰ Idem, p.159

⁶¹ Cf. nota 57.

⁶² Derrida. *Os fins do homem*, p. 160

*essence. C'est la fin de l'homme fini. La fin de la finitude de l'homme, l'unité du fini et de l'infini, le fini comme dépassement de soi ...*⁶³

Isto que aí é dito está apoiado na definição que aparece no final d'A *antropologia*: é quando a consciência é definida como “relação infinita a si”. “A superação ou ultrapassagem do homem é o seu télos ou o seu eskaton” (“*La relève ou la relevance de l'homme est son télos ou son eskaton*”). A unidade desses dois fins (da morte, do acabamento e da completude do homem) se encontra ainda amarrada ao pensamento grego do *télos*. Em outras palavras, esse pensamento do fim do homem organizado pela dialética da verdade e da negatividade, é um fim do homem ainda atrelado a um discurso sobre o *eidós*, sobre a *ousia* e sobre a *aletheia*. Um discurso que coordena, em Hegel, e em toda a metafísica, a “*teleologia com uma escatologia, com uma teologia e com uma ontologia*”. O que leva Derrida a afirmar que o pensamento do fim do homem, já estaria sempre presente no pensamento da verdade do homem.

O nós que na Fenomenologia do Espírito articula entre elas a consciência natural e a consciência filosófica assegura a proximidade a si do ente fixo e central para o qual se produz essa reapropriação circular. O *nós* é a unidade do saber e da antropologia, de Deus e do homem, da onto-teo-teologia e do humanismo.⁶⁴

O pensamento do fim do homem, ainda comandado pela determinação metafísica mais clássica, o pensamento da verdade do homem (o homem como animal racional) “*designa o lugar do desdobramento da razão teleológica, isto é, da história*”.⁶⁵

Esta teleologia, ou esta razão (que é história) também comanda a fenomenologia de Husserl, como fenomenologia transcendental. Em Husserl e em Hegel a razão é história, por conseguinte, a história é sempre uma história da razão. Nesse movimento a fenomenologia de Husserl se apresentaria como o acabamento último da “*teleologia da razão que atravessa a humanidade*”.

Em nota Derrida coloca a distinção feita por Husserl sobre a historicidade. Ela obedece três níveis/etapas: “*cultura e tradição como socialidade humana em*

⁶³ Idem. *Les fins de l'homme*, in: *Marges de la philosophie* (pp. 143-144). Paris : Ed. Minuit., 1972.

⁶⁴ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. p. 161. Neste ponto Derrida pergunta: como pensar um fim do homem que não seja organizado por uma dialética da verdade e da negatividade?; como pensar uma fim do homem que não seja uma teleologia assentada no nós?

⁶⁵ Derrida. *Os fins do homem*, p. 162.

geral; cultura européia e projeto teórico (ciência e filosofia), conversão da filosofia em fenomenologia”.⁶⁶

Assim, com este pensamento assentado em etapas, e em convivência com os conceitos (restaurados) que fundam a metafísica, Husserl afirma “a crítica do antropologismo empírico”, que nada mais é que o humanismo transcendental. Entre esses conceitos, o que se mostra decisivo, ou o que desempenha um papel decisivo na fenomenologia transcendental, é o conceito de *télos*.

O fim do homem (como limite antropológico fatural) anuncia-se ao pensamento depois (sic) do fim do homem [desde o fim do homem] como abertura determinada ou infinidade de um *télos*. O homem é o que tem relação com o seu fim, no sentido fundamentalmente equívoco desta palavra. Desde sempre. O fim transcendental só pode aparecer e desdobrar-se sob a condição da mortalidade, de uma relação com a finitude como origem da idealidade. O nome do homem sempre se inscreveu na metafísica entre estes dois fins. Só tem sentido nessa situação escato-teológica.⁶⁷

A partir daí, ou a partir desta situação em que assistimos a discussão em torno do “nós”, Derrida se pergunta: Qual o lugar desse nós no texto que “*nos deu a ler a cumplicidade essencial, historial, da metafísica e do humanismo sob todas as suas formas?*”

Antes de entrarmos no que efetivamente constitui o propósito de Derrida, o diálogo com Heidegger, é oportuno salientar que esse diálogo vai aparecer em outros dos seus escritos. Através deles é possível perceber mais claramente alguns pontos que o autor considera como problemáticos no pensamento de Heidegger. Cito inicialmente como exemplo *Posições*,⁶⁸ onde a questão sobre o valor do próprio (autêntico) aparece como complementar ao que para Derrida constitui o ponto mais decisivo da problemática heideggeriana: a do sentido, do presente e da presença. Ainda em *Posições*, e por conta dessa questão sobre o valor do próprio, encontramos uma referência sobre um outro escrito de Derrida, *Ousia e Grammé*,⁶⁹ onde ele chega a estabelecer uma certa identificação entre o par

⁶⁶ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit., nota 13, p. 163.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Derrida. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, 2001.

⁶⁹ A questão sobre o valor do próprio, que seria complementar ao ponto mais decisivo da problemática heideggeriana (a do sentido, do presente e da presença) é tematizado no *Ousia e Grammé*. Entre tantos aspectos aí discutidos destaco o que segue: para destrinchar o que foi indicado como o ponto mais decisivo, Derrida procura aproximar duas determinações no pensamento de Heidegger: a da diferença entre o ser e o ente e a da diferença entre a presença e o presente. Em *La différance*, essa aproximação parece se efetivar na demonstração oferecida pelo

conceitual autenticidade-inautenticidade, e a ética. É quando ele se pergunta: “*por que qualificar a temporalidade de autêntica – ou própria (eigentlich) – e de inautêntica – ou imprópria – desde o momento em que toda a preocupação ética foi suspensa?*”

Vejamos melhor o que motiva Derrida a levantar a pergunta. Começo apresentando o objetivo mais geral do escrito. *Ousia e Grammé* vai analisar uma nota do *Ser e Tempo*, que aparece no fim do subparágrafo *O conceito hegeliano de tempo* (p.242, ed. brasileira) e antes do subparágrafo sobre *A interpretação hegeliana do nexa entre tempo e espírito* (p. 246, ed. brasileira).⁷⁰ E é aqui que a estratégia heideggeriana se mostra com todo o vigor, posto que a nota corta (como indica Derrida) o encadeamento que visa não criticar Hegel, mas antes restaurar “*a radicalidade de uma formulação à qual não se prestou atenção, mostrando-a em ação e no centro do pensamento mais profundo, mais crítico e mais abarcante da metafísica*”, e com isso “*aguzar a diferença entre a ontologia fundamental e a ontologia clássica ou vulgar*”.⁷¹

O que aí é tido como estratégico tem a ver com o fato de Heidegger apresentar apenas uma nota, ainda que a mais extensa do *Ser e Tempo*, sobre os traços que consignam no conceito hegeliano de tempo uma origem aristotélica. Instigado por isso *Ousia e Grammé* vai analisar esse conceito comparativamente ao *Física* IV de Aristóteles, e sem perder de vista o que para Derrida constitui o eixo fundamental que ordena o pensamento heideggeriano: “*aquele que separa o autêntico do inautêntico e, em ultimíssima instância, a temporalidade da temporalidade decaída*”

O valor do próprio ou do impróprio (inautêntico) é posto em cena a propósito da discussão sobre noções (em Heidegger) como as de “origem” e de “queda”, com relação ao problema do tempo e da temporalidade. E será a partir do par conceitual origem-queda que Heidegger (segundo Derrida), para delimitar a sua diferença com relação à ontologia clássica ou vulgar, atribui “*simplesmente a Hegel a proposição de uma ‘queda do espírito no tempo’*”. Derrida recorta então

próprio Heidegger: quando ele se pergunta (em *A fala de Anaximandro*) sobre a essência (presença) do presente. Ou seja, ao se perguntar sobre o que é a presença do presente, Heidegger estaria tentando demonstrar que no esquecimento do ser operado pela ontologia clássica o que é esquecido é a diferença entre o ser e o ente, entre a presença e o presente. O propósito de Derrida consiste então em mostrar que o pensamento da presença (um dos principais aspectos questionados por ele nos seus trabalhos) encontra-se embutido na problemática heideggeriana.

⁷⁰ Heidegger. *Ser e Tempo*. Parte II, op.cit.

⁷¹ Idem, p. 70.

uma passagem do parágrafo 82 (*Ser e Tempo*), onde Heidegger discute o *Fallen* e o *Verfall*.

O espírito não cai no tempo, mas: a existência fatual “cai” como decaída (“*fallt als verfallende*”), a partir da temporalidade originária, da temporalidade autêntica (*aus der ursprünglichen eigentlichen Zeitlichkeit*). Essa queda (*Fallen*) tem sempre a sua possibilidade existencial num modo da sua temporalização, modo que pertence à temporalidade ...⁷²

Derrida propõe deslocar a proposição com a seguinte indicação: a de que o “limite metafísico” consistiria “menos em pensar uma queda no tempo (a partir de um não-tempo ou de uma eternidade intratemporal que não tem, em Hegel, nenhum sentido), mas em pensar uma queda em geral”, determinando-a como a passagem de um tempo originário a outro, um tempo derivado. Uma passagem que constitui uma oposição. Neste sentido, o limite metafísico consistiria em pensar a queda como uma oposição entre o tempo *originário* e o tempo *derivado*. A ruptura, pretendida pela ontologia fundamental, em relação à ontologia vulgar, ou clássica, é interrogada por Derrida:

Ora, a oposição do originário e do derivado não é ainda metafísica? A reclamação da *arquia* em geral ... não é a operação “essencial” da metafísica? Supondo-se que possamos subtraí-lo [o conceito de arquia] ... não há pelo menos algum platonismo no *Verfallen*? Por que determinar como queda a passagem de uma temporalidade para outra? E por que qualificar a temporalidade de autêntica – ou própria (*eigentlich*) – e de inautêntica – ou imprópria – desde o momento em que toda a preocupação ética foi suspensa?

Os fins do homem não será tratado a partir desta interrogação. O escrito de Derrida encontra-se motivado por uma outra preocupação: pôr em cena um privilegio mais sutil que reconduz à posição do nós no discurso (como em Hegel e em Husserl). Ou seja, ainda que Heidegger tenha se recusado a colocar o nós na “dimensão metafísica do ‘nós-os-homens’”, e isso pode ser atestado pela analítica existencial – o *Dasein* é o homem, mas não simplesmente o homem metafísico; na *Carta* e nos escritos posteriores, será o próprio do homem (nós-homens) que guiará “*todos os caminhos do pensamento*”. Por conta disso Derrida vai poder levantar a idéia de que haveria uma proximidade, no pensamento heideggeriano,

⁷² Derrida. *Ousia e Grammé*, in: *Margens da filosofia*, op.cit. pp. 100-101.

entre o próprio e a verdade do ser: “... o próprio do homem -, o pensamento do próprio do homem é inseparável da questão ou da verdade [sentido] do ser”.⁷³

É por recurso ao conceito de proximidade, *proximidade a si e proximidade ao ser*, que Derrida vai conseguir afirmar que a crítica heideggeriana do humanismo não deixa de reafirmar aquilo mesmo que é alvo de sua reserva e/ou objeção, o pensamento do homem. “É no jogo de uma certa proximidade ... que iremos ver constituir-se contra o humanismo e contra o antropologismo metafísico, uma outra insistência do homem”.⁷⁴

O intuito de Derrida é pois mostrar que o pensamento da verdade do ser não deixa de insistir no homem (no primado de uma referência a si, referência a si como proximidade ao ser), por conseguinte, não deixa de reafirmar o pensamento do homem, ainda que isto ocorra no registro de uma outra linguagem.

Para examinar então esse jogo, que ocorre como o jogo de uma certa proximidade, ele recorre primeiramente a *Ser e Tempo*, em especial ao parágrafo 2, onde Heidegger expõe *A estrutura formal da questão do ser*.

Lembremos que em Heidegger, estas questões se põem no âmbito da estrutura da compreensão (*Verstehen*), que mantém o ser-aí referido ao ser. O ser-aí compreende o ser das coisas, compreende-se em seu ser e nele já antecipa, ainda que implicitamente, i.e. não tematicamente, uma compreensão do ser em geral. O que o caracteriza, portanto, é a sua referência íntima ao ser.⁷⁵

Na estrutura formal da questão, Derrida acentua um aspecto assinalado por Heidegger: o reconhecimento de que a nossa compreensão “vaga e corrente” quanto ao “sentido da palavra ‘ser’ ou ‘é’, é um fato (*Faktum*)”. Para corroborar a sua fala cita o próprio Heidegger.

Enquanto procura (*Suchen*), o ato de questionar necessita ser previamente conduzido por aquilo que é procurado. O sentido do ser deve, pois, de uma certa maneira ser-nos já disponível. Como foi indicado, *nós* já nos movemos sempre numa compreensão do ser. É a partir dela que surge a questão expressa do sentido do ser e a tendência para o conceito de ser. Nós não sabemos o que o “ser” quer dizer. Mas desde que nos perguntamos “o que é o ser?”, mantemo-nos numa compreensão do “é”, sem poder fixar conceitualmente o que o “é” quer dizer. Não conhecemos mesmo o horizonte a partir do qual deveríamos apreender e fixar esse sentido. Essa compreensão corrente e vaga é um *factum*.⁷⁶

⁷³ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. p.164.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Heidegger. *Ser e Tempo*, op.cit. parágrafo 4, *O primado ôntico da questão do ser*

⁷⁶ Heidegger apud Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. pp. 165-166.

Comentando esta passagem Derrida acentua que este nós pode ser entendido sob duas perspectivas complementares: o nós é o que se abre para a compreensão de “ser” ou de “é”. “O ‘nós’ é pelo menos ... o que é sempre já acessível e aquilo por intermédio de que um tal factum pode ser reconhecido como tal”. Isso leva o autor a indicar que esse nós “comanda” de alguma maneira a estrutura formal estabelecida por Heidegger – “a estrutura formal da questão do ser no horizonte da metafísica”; “e mais amplamente no meio lingüístico indo-europeu à cuja possibilidade está essencialmente ligada a origem da metafísica”.⁷⁷

O que Derrida parece efetivamente querer dizer é que quando se postula a idéia de um nós, ou melhor, quando se efetua uma delimitação do nós, estamos excluindo o outro. É por esse motivo que essa delimitação que não reconhece nenhum outro – um dos motivos da interrogação de Derrida em relação ao pensamento heideggeriano -, aparece como limite, ou limites, para a realização do nós. “É nesses limites que o factum pode ser entendido e autorizado; é nesses limites ... que ele pode sustentar a dita formalidade da questão”. No entanto, “permanece verdade que o sentido desses ‘limites’ não nos é dado senão depois da questão do sentido do ser”.⁷⁸

Após se posicionar sobre a estrutura formal da questão, estabelecida por Heidegger, Derrida põe em cena o problema da *escolha* e/ou do *reconhecimento* do ente exemplar, o interrogado (o *Befragte*), que poderá efetuar a abertura do sentido do ser, em suma, “o ente que se interrogará, ao qual se levantará a questão do sentido do ser”. Ao lado disto, lança mão do parágrafo 7 do *Ser e Tempo* (*O método fenomenológico de investigação*), onde Heidegger apresenta o conceito preliminar e/ou provisório da fenomenologia (*O conceito preliminar de fenomenologia*) visando à elaboração da questão do ser; visando a elaboração “desse ente exemplar interrogado em vista do sentido do ser”. O que conduz Derrida a enfatizar que a determinação desse ente seria comandada, ainda que provisoriamente, pelo princípio último da fenomenologia,⁷⁹ “o princípio da

⁷⁷ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. p. 165.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Derrida está se referindo ao pensamento de Husserl, e ao “princípio dos princípios” da fenomenologia evocada pelo filósofo alemão. O debate com Husserl encontra-se no texto (entre outros) *La voix et le phénomène*, onde a discussão acerca do princípio último da fenomenologia é também abordada sob o ângulo do querer-dizer como representação. Cf. Derrida. *Le vouloir-dire et la représentation* (pp. 53-66), in: *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris Presses Universitaires de France, 1993

presença e da presença na presença a si, tal como se manifesta ao ente e no ente que nós somos". E seria essa presença a si, entendida como "*proximidade absoluta do ente (questionante) a si mesmo ... que motiva a escolha do ente exemplar*".⁸⁰

Nós que estamos próximos de nós mesmos, nós nos interrogamos sobre o sentido do ser. O valor de presença em geral (de proximidade) decidirá, portanto, a orientação da analítica do *Dasein*.⁸¹

Seguindo Derrida é preciso fazer uma observação: ainda que a presença a si do ente que nós próprios somos (do questionante e do interrogado) (ou dessa identidade), não possa ser concebida nos termos de uma consciência subjetiva, essa presença e/ou proximidade chama continuamente para a tomada de consciência. E isso na medida em que a questão do ser, como uma questão do sentido do ser, é definida como desvelamento, como hermenêutica explicitante. Ou seja, a partir da oposição "implícito/explicito" (oposição fenomenológica), Derrida procura mostrar que a hermenêutica explicitante praticada por Heidegger, ainda se mantém enclausurada em um círculo que "*liga a analítica do Dasein à totalidade do discurso tradicional da metafísica*". O círculo "*consistiria em determinar em primeiro lugar um ente no seu ser e depois em colocar a questão do ser a partir dessa predeterminação ontológica*".⁸² No entanto, essa interpretação explicitante, segundo Derrida, seria uma interpretação que pratica continuamente uma "*tomada de consciência, sem ruptura, sem deslocamento, sem mudança de terreno*". E assim, da mesma maneira que o ente que nós próprios somos, o *Dasein*, se mostra como o ente exemplar para a explicitação e/ou desvelamento do sentido do ser, "*também o nome do homem se mantém como liame ou fio condutor paleonômico que liga a analítica do Dasein à totalidade do discurso tradicional da metafísica*".⁸³

⁸⁰ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. pp. 165-166.

⁸¹ "Elaboração da questão do ser quer portanto dizer: elucidação de um ente – do questionante – no seu ser. O questionar dessa questão (*Das Fragen dieser Frage*) é determinado essencialmente, como modo de ser de um ente, por aquilo que nele é interrogado (*gefragt*) – pelo ser. Esse ente que nós próprios somos e que, no seu ser, tem, entre outras possibilidades, a de questionar, aplicamos-lhe o termo *Dasein* (*fassen wir terminologisch als Dasein*). A posição expressa e lúcida da questão do sentido do ser requer uma explicitação prévia e apropriada de um ente (o *Dasein*) na perspectiva do seu ser". Heidegger (*Ser e Tempo*) apud Derrida. *Os fins do homem*, p. 160.

⁸² Cf. Heidegger. *Ser e Tempo*, op.cit. parágrafo 7, *O método fenomenológico da investigação*.

⁸³ Para corroborar este último argumento, Derrida cita o que ele chama *estranho estatuto* de algumas frases que ele encontra no texto heideggeriano (*Ser e Tempo*). Eu recorto a que segue: "Como a de toda a ontologia, a problemática da ontologia grega deve tomar o seu fio condutor no

Isto posto, Derrida vai colocar mais claramente o que antes foi apresentado como a principal motivação do seu escrito: a recondução ao nós no discurso heideggeriano. Sua hipótese, ali apresentada, é a de que haveria uma proximidade entre o próprio – o próprio do homem (nós-mesmos) – e a verdade do ser. É por conta disso que ele chega a afirmar que o valor de proximidade (de presença em geral) decidirá a orientação da analítica do *Dasein*.

Derrida recorre agora ao parágrafo 5,⁸⁴ do *Ser e Tempo*, onde afinal se pode apreciar outros aspectos do argumento derridiano sobre esta orientação essencial. Tal orientação é regida pela oposição proximidade/distância, ou ainda, pela relação estabelecida por Heidegger entre o ôntico e o ontológico. Ou seja, haveria uma proximidade que ocorre no plano ôntico e no plano ontológico. No plano ôntico a proximidade aparece desprendida de qualquer contradição: o *Dasein* que nós somos constitui “*o ente exemplar para a hermenêutica do sentido do ser em virtude de sua proximidade a si, da nossa proximidade a nós mesmos, a esse ente que nós somos*”. No entanto, no plano ontológico, i.e. quanto ao ser desse ente que nós somos a distância é considerável. Derrida cita então Heidegger: “*O Dasein, em verdade, não é apenas o que nos é onticamente próximo ou o mais próximo – nós próprios o somos. Todavia, apesar disso ou por isso mesmo, ele é ontologicamente (ontologish) o mais longínquo*”.⁸⁵

O Da do Dasein e o Da do Sein significarão igualmente o próximo e o longínquo”.⁸⁶

Como se pode notar até o momento, Derrida não interpela o pensamento de Heidegger na perspectiva do ente que nós não somos, mas na do ente que nós somos. E talvez não seja sem razão que a sua insistência venha incidir sobre a segunda perspectiva. Parece que é somente no âmbito da pergunta sobre o ente que nós somos que o autor pode e/ou poderá mostrar que o *Dasein* é “*uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos*

próprio ser-aí. O ser-aí, isto é, o ser do homem (*Das Dasein, d.h., das sein des Menschen*) é compreendido (*umgrenzt*) tanto na “definição” vulgar como na “definição” filosófica como *zôon logon ekon*, o ser vivo cujo ser é essencialmente determinado pelo poder da palavra (do discurso: *Redenkönnen*). Da mesma forma (continua Derrida citando Heidegger), “uma ontologia completa do *Dasein*” é estabelecida como condição prévia de uma “antropologia filosófica”. Heidegger apud Derrida. *Os fins do homem*, op.cit p. 167.

⁸⁴ Heidegger. *Ser e Tempo*, parágrafo 5. *A analítica ontológica da pre-sença como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral*.

⁸⁵ Heidegger apud Derrida. *Os fins do homem*, p. 167.

⁸⁶ Idem, p.168.

metafísicos da humanitas”. É nesse sentido ainda que ele poderá afirmar, com mais firmeza, que o pensamento de Heidegger é guiado por duas motivações, a do ser como presença, “*entendido num sentido mais originário do que nas determinações metafísicas e ônticas da presença ou da presença do presente*”, e a “*da proximidade do ser à essência do homem*”. Tudo se passa então, continua o autor, “*como se fosse necessário reduzir a distância ontológica reconhecida em Sein und Zeit e dizer a proximidade do ser à essência do homem*”.⁸⁷

É neste contexto, e para sustentar esta última proposição, que Derrida chega a admitir, como assinalamos na abertura deste capítulo, que a crítica heideggeriana sobre os limites da noção de homem, e dos valores presentes nos humanismos estabelecidos, i.e. determinados metafisicamente, não pode ser ignorada pelo pensamento contemporâneo. Isso posto, dirá ele, não cabe insistir “*sobre o tema maior e bem conhecido deste texto: a unidade da metafísica e do humanismo*”.⁸⁸

E com isto entramos na leitura derridiana em torno da *Carta sobre o humanismo*, motivada então pela questão da redução da distância ontológica. Se na leitura do *Ser e Tempo* a distância se dava primeiramente como proximidade ôntica, ela agora deverá ser reduzida pelo pensamento da verdade do ser.

A reserva de Derrida sobre a crítica heideggeriana do humanismo incide, como já indicado, sobre o pensamento da verdade do ser,⁸⁹ que acaba reafirmando, de uma forma mais “potente” e “profunda”, o pensamento do homem.

A verdade, porém, é que o pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger delimita o humanismo e a metafísica, permanece um pensamento do homem. Na questão do ser, tal como ela se põe à metafísica, o homem e o nome do

⁸⁷ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit pp. 167-168.

⁸⁸ Idem, p. 168.

⁸⁹ Como indica Duque-Estrada, ao romper com as filosofias do sujeito e/ou centradas nos humanismos estabelecidos, Heidegger passará a pensar “não mais o homem ... em seu modo de ser humano já determinado, mas sim a referência ao ser ... como proveniência de toda e qualquer forma de essencialização ... Pensar essa proveniência é, para Heidegger, a tarefa de um pensamento mais originário, que já não se aplicaria ao homem mas sim à verdade do ser (ou à referência ao ser).” Vale informar que esse aspecto da crítica heideggeriana, entre outros, que aparece no texto de Duque-Estrada, visa marcar o afastamento de Derrida por relação ao pensamento heideggeriano, e igualmente mostrar que um tal afastamento não quer dizer que não haja por parte do autor uma certa sensibilidade com respeito a alguns dos elementos que encerram a crítica do filósofo alemão quanto ao conceito e valor de homem. Duque-Estrada, Paulo Cesar. *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo*, p. 250, in: *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. Ed. Estação Liberdade, SP, 2005.

homem não são deslocados. E muito menos desaparecem. Trata-se, pelo contrário, de uma espécie de reavaliação ou de revalorização da essência e da dignidade do homem. O que é ameaçado na extensão da metafísica e da técnica (...) é a essência do homem, que aqui deveria ser pensada antes e para além das suas determinações metafísicas.⁹⁰

Isto que Derrida coloca pode ser atestado pelo próprio Heidegger, que na *Carta* justifica a sua oposição ao humanismo nos seguintes termos:

(...) o único pensamento a se exprimir é que as determinações humanistas da Essência do homem, ainda mesmo as mais elevadas, não chegaram a fazer a experiência do que é propriamente a dignidade do homem ... Essa oposição, todavia, não significa que um tal pensamento bandeie para o lado oposto do humano e preconize o inumano, defenda a desumanidade e degrade a dignidade do homem. Pensa-se contra o humanismo porque o humanismo não coloca bastante alto a *humanitas* do homem.⁹¹

Voltemos ao texto de Derrida. Após a sua apreciação sobre o pensamento da verdade do ser, ele cita diversas passagens da *Carta* que corroboram tal apreciação. E com isto ele já está introduzindo a questão da redução da distância pelo pensamento do ser, i.e. da “*proximidade do ser à essência do homem*”.

2Apresento inicialmente uma passagem da *Carta* citada por Derrida, que permite o desenvolvimento desta proposição no tocante ao problema da essência, ou da sua restauração como restauração da dignidade e da proximidade: “ ... a *humanitas* permanece no coração deste pensamento porque o humanismo consiste nisto: refletir e velar (*Sinnen und Sorgen*) para que o homem seja humano e não inumano (*unmenschlich*), isto é, fora da sua essência. Ora, em que é que consiste a humanidade do homem? Ela repousa na sua essência”. E desde que a humanidade do homem repousa na sua essência, a proposição que diz “o homem *ek-siste* ... é uma resposta à questão respeitante à ‘essência’ (*Wesen*) do homem”. Essa restauração (da essência) é tida por Derrida como a restauração da “*dignidade correspondente do ser e do homem*”, bem como da “*proximidade do ser e do homem*”.⁹²

A questão do pensamento da proximidade ontológica como um pensamento do próximo e do longínquo (da distância) se mostra aparentemente ligada à questão do esquecimento da diferença entre o ente e o ser do ente. Essa questão tematizada no *Ousia e Grammé* aparece aqui como um motivo para falar

⁹⁰ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. p. 169.

⁹¹ Heidegger. *Carta sobre o humanismo*, op.cit. p. 50.

⁹² Heidegger apud Derrida. *Os fins do homem*, pp. 169-170.

das metáforas utilizadas por Heidegger, como por exemplo, a metáfora da casa, enquanto “*casa da Verdade do Ser*”, âmbito de acolhida e permanência da diferença ontológica entre ser e ente.

Aqui cabe um breve comentário sobre o impessoal, que na *Carta sobre o humanismo* aparece nos termos de um esclarecimento do que foi dito acerca do mesmo, no *Ser e Tempo*; o que para Heidegger quer dizer também que o propósito do *Ser e Tempo* – guiado pela questão da verdade (sentido) do ser – não teria sido suficientemente compreendido .

(...) o que se diz em *Ser e Tempo*, parágrafos 27 e 35, sobre o impessoal [*das man*] não pretende ser, de forma alguma, uma simples contribuição incidental para a sociologia. Igualmente, o “impessoal” não significa apenas a oposição ético-existencial [ôntica] ao ser próprio da pessoa. O que aí se diz, contém, antes uma indicação pensada a partir da questão da Verdade do Ser.⁹³

Heidegger refere-se implicitamente ao problema da expansão ilimitada da objetivação, “*como o acesso uniforme de tudo para todos*”, o que ele chama de ditadura da publicidade. É quando a linguagem decai de sua essência originária, a casa da Verdade do Ser, entregando-se “*simplesmente como um instrumento para o domínio do ente, a nosso querer e às nossas atividades*”. Nesse sentido, “*o próprio ente se dá, como efetivo, no sistema de causa e efeito*”. E o ente,

⁹³ Heidegger. *Carta sobre o humanismo*, op.cit. pp. 31-32.

Vale lembrar que no âmbito desta discussão sobre o impessoal, Heidegger levanta uma problemática que a meu ver não pode deixar de ser mencionada neste contexto, a saber, a questão da responsabilidade. Esta é tratada no parágrafo 26, *A co-presença dos outros e o ser-com cotidiano*, do *Ser e Tempo*, que antecede justamente o parágrafo 27, *O ser-próprio cotidiano e o impessoal*. No parágrafo 26 o impessoal nos é apresentada como um fenômeno que vem regendo e ditando, de forma acentuada, o comportamento das sociedades contemporâneas ocidentais. A questão da responsabilidade se mostra decisiva na medida em que, diante desse fenômeno, a responsabilidade de ser é subtraída. Na convivência cotidiana, ditada pelo modo de ser do impessoal, o sentimento de responsabilidade sobre a nossa existência nos é retirado. Nessa esfera, onde todos são responsáveis, ninguém o é; os outros aos quais o *Dasein* (o ser-aí) confia a sua responsabilidade de ser, qualquer outro pode representá-lo, visto que esse qualquer outro não é ninguém determinado.

Para melhor explicar o que estou querendo acentuar, retorno muito rapidamente aos argumentos fornecidos por Heidegger sobre o mundo circundante (*Umwelt*) que, como se sabe, é dotado de uma visão, a circunvisão, com o qual o ser-aí comercia com os outros entes; uma visão que segundo o autor nos mantém restritos à nossa existência imediata e próxima, que é a nossa existência cotidiana. Essa é ditada, particularmente, pela convivência no trabalho, que nem sempre aparece como uma relação constitutiva da nossa existência. Ao contrário, o que se constata é que a atividade do trabalho exacerba a competição, e também estimula um comportamento peculiar, corolário do primeiro, face à relação com outros, a indiferença. Na terminologia heideggeriana, tal comportamento representaria os modos deficientes da preocupação: “*O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelo outro*” . Ou seja, para o homem cotidiano, o outro é basicamente aquele que serve de medida para a sua existência e, nessa convivência, “*os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão*”. Heidegger. *Ser e Tempo*, I, op.cit.p. 173 e p. 179.

“entendido assim como o efetivo, é encontrado através de cálculos e manipulações, bem como, na ciência e na filosofia, através de explicações e fundamentações”.⁹⁴

Trata-se de um outro aspecto da discussão sobre a época da técnica e da ciência, ou ainda, sobre o pensamento representativo, que se fixa na objetividade do ente e na subjetividade do homem enquanto sujeito da objetividade. Essa objetividade, que é precisamente objetividade porque o homem permanece na qualidade de sujeito – o que controla e estabelece a objetividade –, deve se mostrar afeita aos critérios de rigor do pensamento, ou do controle da subjetividade. Esse esquecimento moderno da diferença entre o ente e o ser do ente, onde vemos prevalecer a vigência da relação entre sujeito e objeto, não aparece enquanto tal, ou ainda, essa prevalência da subjetividade, “*que aparece como publicidade*”, permanece oculta.

Mas voltemos ao texto de Derrida. Após a sua apreciação sobre o pensamento da verdade do ser, que segundo ele (e baseado na *Carta*), reafirma o pensamento do homem, o autor segue a sua leitura pontuando outros trechos da *Carta* com o intuito de precisar melhor em que sentido, e como se dá esta reafirmação, ou restauração da humanidade do homem (da sua essência). A restauração da sua essência (da dignidade do homem) será tratada como restauração da dignidade (do ser e do homem) e da proximidade (do ser e do homem).

A partir da colocação desta proposição Derrida vai desenvolver a questão da proximidade ontológica em articulação com o uso das metáforas utilizadas por Heidegger para dizer o ser, ou ainda, para dizer o que *não pode ser dito*. Tal é o caso da metáfora da casa, enquanto casa da Verdade do Ser.

Para sustentar o que aí foi indicado, Derrida recorta algumas passagens da *Carta*. Eu cito as que me pareceram mais exemplares.

É porque o homem, como *ek-sistente*, chega a manter-se nessa relação no qual o ser se destina (*schickt*) a si próprio, sustentando-o estaticamente, ou seja, assumindo-o no cuidado, que ele desconhece o mais próximo (*das Nächste*) e se liga ao que está para além do próximo (*das Übernächste*). Acredita mesmo que isso é o mais próximo. Mas mais próxima do que o mais próximo e ao mesmo tempo mais longínqua para o pensamento habitual é a própria proximidade: a verdade do ser ...

⁹⁴Heidegger. *Carta sobre o Humanismo*, op.cit. pp. 31-33.

O único (*das Einzige*) que queria atingir o pensamento que pela primeira vez procura exprimir-se em *Sein und Zeit* é qualquer coisa de simples (*etwas Einfaches*). Enquanto é esse simples, o ser permanece misterioso, a proximidade simples (*schlicht*) de uma potência não constringente. Essa proximidade desdobra a sua essência (*west*) como a própria linguagem ...

Mas o homem não é apenas um ser vivo que, para além de outras capacidades, possuiria a linguagem. A casa é, bem mais do que isso, a casa na qual o homem habita e dessa forma *ek-siste*, pertencendo à verdade do ser do qual ele assume a guarda (*huntend gehort*).⁹⁵

Esta proximidade, que não é ôntica, repete mais uma vez a idéia de proximidade ontológica, i.e. do próximo e do longínquo. É por esse motivo que o ser, não sendo um ente, só poderá ser dito na “*metáfora ôntica*” (que é “*necessariamente significante*”), como é o caso da metáfora da casa, enquanto “*casa da Verdade do Ser*” (âmbito de acolhida e permanência da diferença ontológica entre ser e ente). “*É na insistência metafórica que se produz então a questão do sentido do ser*”. Ou seja, o que Derrida está querendo acentuar é que o questionamento efetuado por Heidegger acerca “*da autoridade do presente e da metafísica*” tinha um motivo: “*nos conduzir a pensar a presença do presente*”. No entanto, continua ele, “*o pensamento dessa presença nada mais faz do que metaforizar ... a linguagem que ele desconstrói*”.⁹⁶

É portanto por recurso ao conceito de proximidade - proximidade a si e proximidade ao ser - que Derrida pôde chegar a uma tal conclusão. Pôde mostrar, em suma, que no pensamento heideggeriano contra o humanismo, havia uma outra insistência no homem.

Para corroborar os seus argumentos, Derrida traz para a discussão o conceito heideggeriano do próprio, que junto com o de proximidade, resultaria na seguinte equação: o próprio do homem (nós-homens) é estar próximo do ser, e estar próximo do ser é próprio do homem.

Isto não quer dizer que o próprio, ou a proposição do próprio – “*que dá o aí da verdade do ser e da verdade do homem*” – deva ser pensado no sentido

⁹⁵ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. pp. 171-172.

⁹⁶ No final desta fala encontra-se uma nota que visa fortalecer ainda mais o que aí é dito: “Destruir o privilégio do presente-agora (*Gegenwart*) reconduz sempre, no caminho heideggeriano, a uma presença (*Anwesen, Anwesenheit*) que nenhum dos três modos do presente (presente- presente, presente-passado, presente-futuro) pode esgotar, limitar, mas que, pelo contrário, lhes assegura o espaço de jogo, segundo uma quaternidade cujo pensamento forma todo o alcance da nossa questão. A quaternidade pode ser guardada ou perdida. Arriscada ou reapropriada, alternativa sempre suspensa acima do seu ‘próprio’ abismo não ganhando nunca senão perdendo-se. É o texto da disseminação”. *Os fins do homem*, nota 19, p. 173.

metafísico, ou seja, como um atributo essencial. O próprio do homem (em Heidegger), como lembra Derrida,

não é um atributo essencial, o predicado de uma substância, um caráter entre outros ... de um ente, objeto ou sujeito, chamado homem. Não é também nesse sentido que se pode falar do homem como próprio do ser. A propriedade, a co-propriedade do homem e do ser, é a proximidade como inseparabilidade.⁹⁷

No entanto (continua Derrida) foi também como inseparabilidade, “*que seguidamente, na metafísica, pensou-se as relações do ente (substância ou res) com o seu predicado essencial*”.⁹⁸

Ou seja, ainda que a idéia de co-propriedade, no discurso heideggeriano, não seja pensada como algo que relaciona homem e ser onticamente (*não relaciona um com o outro dois “entes”*), no âmbito da linguagem o que prevalece é a relação sentido do ser- sentido do homem, então guiada pela idéia de autenticidade.

O próprio do homem, o seu ‘*eigenheit*’, a sua ‘autenticidade’, é o de se relacionar com o sentido do ser, de o escutar e de o interrogar (*fragen*) na ek-sistência, de manter-se de pé na proximidade da sua luz.⁹⁹

Destaco as últimas palavras do texto heideggeriano, citadas por Derrida, sobre esta questão: “*Manter-se de pé na clareira do ser é o que eu chamo ek-sistência do homem. Só o homem tem como própria essa maneira de ser*”.¹⁰⁰

Por conta disto Derrida fará a seguinte pergunta: não será talvez a segurança dessa proximidade entre homem e ser – tal como ela habita e se habita a si mesma na língua do Ocidente – que nos dias de hoje é abalada? Com um acréscimo: esse abalo, que vem de um certo fora, não pode ignorar o fato de que ele já “*estava requerido na própria estrutura que ele solicita*”.¹⁰¹

Isto leva o autor a estabelecer um encadeamento focalizado no *télos*, abrindo espaço para duas interpretações. A primeira foi anunciada: a de que a ruptura efetuada por Heidegger contra o humanismo metafísico seria relativa, visto que não deixa de acentuar alguns dos traços que caracterizam esse humanismo. A outra aponta para a sugestão de que é preciso por um fim, ou

⁹⁷ Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. p.174.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Heidegger apud Derrida, idem.

¹⁰¹ Derrida. *Os fins do homem*, p. 175

romper efetivamente com esse círculo, que se completa no âmbito do pensamento do ser, do pensamento que ainda estabelece uma relação entre homem e ser. Cito o encadeamento proposto por Derrida:

o fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser, é desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio.¹⁰²

Para fechar este capítulo retomo inicialmente o que foi apresentado como a idéia condutora, ou a idéia-guia da relação sentido do ser-sentido do homem – a idéia acerca do próprio, ou da autenticidade. Essa questão que atravessa todo o texto de Derrida vai permitir ao autor estabelecer o encadeamento citado.

Nesta discussão efetuada pelo autor, ele não faz referência ao conceito de inautenticidade. No entanto, é sabido que o par-conceitual autenticidade-inautenticidade se mostra como um dos mais importantes no pensamento heideggeriano.

Por outro lado, no contexto do *Ousia e Grammé*, Derrida chega a estabelecer uma certa identificação entre autenticidade-inautenticidade, e ética. É quando ele se pergunta: “*por que qualificar a temporalidade de autêntica – ou própria (eigentlich) – e de inautêntica – ou imprópria – desde o momento em que toda a preocupação ética foi suspensa?*”

É certo que *Os fins do homem* não é tratado a partir desta interrogação. Mas será que em Heidegger toda a preocupação ética foi efetivamente suspensa?

Ora, pelo que foi fortuitamente dito no *Ousia e Grammé*, Derrida não desconhece a importância do par-conceitual autenticidade-inautenticidade na composição do escrito do *Ser e Tempo*; onde já a partir daí é possível problematizar a possibilidade de uma ética.¹⁰³

¹⁰² Derrida. *Os fins do homem*, op.cit. p.175.

¹⁰³ Desenvolvi esta problemática na dissertação, defendida em 1995. Lá eu procurei mostrar, a partir de um dos escritos (entre outros) de Heidegger já aqui citado – *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles* – que a interpretação efetuada pelo autor sobre a noção aristotélica de *práxis* aparece como paradigma para a sua construção ontológica em *Ser e Tempo*. Ou seja, procurei investigar como esse problema se colocava face ao sentido ético que essa noção encerra, o do agir moral voltado para o bem comum, no pensamento aristotélico, em contraste com o pensamento heideggeriano, onde o espaço público, o espaço da convivência cotidiana, não constitui a vida autêntica do *Dasein*. Isso porque, na convivência cotidiana, que é ditada pelo modo de ser do impessoal, o sentimento de responsabilidade sobre a nossa existência nos é retirado. Levando em consideração o modo como Heidegger descreveu o âmbito da convivência pública ditada pelo modo de ser do impessoal, fenômeno que oblitera a nossa decisão em favor da responsabilidade de ser, finalizei o trabalho defendendo a hipótese de que através dessa descrição

Mas esta possibilidade se torna mais tangível quando se coteja outros escritos de Heidegger. Isso foi mostrado no tópico 2.2 deste capítulo, através da discussão empreendida por Duque-Estrada sobre a crítica heideggeriana do pensamento representativo. No *Ciência e Pós-Representação* ele levanta a hipótese, a partir das razões do argumento de Heidegger, de que “*a possibilidade de uma ética depende da ultrapassagem, que possa vir a ocorrer, do pensamento representativo*”.

Em *Os fins do homem*, Derrida compõe o seu texto a partir da problemática sobre o “nós” no pensamento metafísico, visando operar um deslocamento acerca da discussão sobre a questão da ética no pensamento heideggeriano; o que “permitiu” ao autor colocar o problema da relação (em Heidegger) entre humanismo e verdade do ser, mais precisamente, permitiu mostrar que a crítica heideggeriana do humanismo constituía uma reafirmação mais refinada da metafísica no que tange ao pensamento do homem. E aqui estamos nos referindo ao ponto central da crítica do autor: a afirmação do próprio do homem (do *Dasein*), do “nós-homens”, em relação ao homem simplesmente metafísico, “nós-os-homens”. É por esse motivo (mas não somente) que Derrida vai dizer que um tal deslocamento não abala os alicerces que sustentam o edifício da metafísica.

Este questionamento derridiano sobre a crítica do humanismo (em Heidegger), que incide sobre a delimitação do “nós”, e que parece não reconhecer nenhum outro – posto que, quando se efetua uma tal delimitação estamos excluindo o outro -, é informado pelo pensamento da *différance*, uma referência à alteridade, ou a uma certa concepção de alteridade, que permite pensar o problema da exclusão “para além” do que, em certa medida, nos é familiar, previsível, calculável.

A *différance*, neste sentido, pode ser tida como uma “instância” que se liga a uma exigência incalculável, ou infinita, de se fazer justiça “*à singularidade do outro, as singularidades*”.¹⁰⁴ Trata-se portanto de enfrentar problemas que, por

ele estaria fornecendo subsídios para ampliar o espaço de reflexão sobre a ética. E desde que o decisivo nessa problemática era a questão da responsabilidade, eu me perguntava se não existiria implicitamente, no projeto da ontologia fundamental, um apelo a um retorno à vida prático-política de forma responsável nos moldes da filosofia antiga. Cf. Abreu, Ana Cristina. *O Problema da Possibilidade de uma Ética em Heidegger*, dissertação. PUC-Rio, 1995.

¹⁰⁴ Derrida. *Do direito à justiça*, op.cit. p. 33.

serem incalculáveis, exige o recurso à experiência da aporia,¹⁰⁵ uma experiência que traz consigo a exigência incalculável de se fazer justiça em relação a um certo tipo de violência, i.e. a que se atualiza no âmbito do jogo da linguagem; que está associada (mas não somente) ao que se recebe na linguagem e o que se exclui por meio dela – e que ocorre quando estabelecemos qualquer tipo de relação, por exemplo, a relação com a lei, com o evento (que excede os cálculos, as regras, as antecipações), com o direito (ou com a lei do direito), com o texto (a escrita). E aqui já estamos introduzindo a discussão, que será travada no capítulo seguinte, sobre *différance*, linguagem, alteridade, no pensamento de Jacques Derrida.

¹⁰⁵ “Aporia é um não-caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo de que não podemos fazer a experiência ... eu creio que não existe justiça sem esta experiência, tão impossível como ela é, da aporia. A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça, cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia não teria qualquer chance de ser o que é, a saber, um justo apelo da justiça”. *Do direito à justiça*, p. 27.