

Ética e Pós-modernidade*

Ethics and Postmodernity

GUSTAVO SARTI MOZELLI**

RESUMO

O presente artigo tem como propósito apontar um possível caminho para se responder aos desafios éticos que se colocam na contemporaneidade, na perspectiva filosófica de superação da filosofia da consciência de matiz cartesiana e kantiana. Para tanto, colocaremos em debate a perspectiva ética fundada em Heidegger, pautada pelo resgate pré-metafísico do *logos* e da essência do ser, a partir de Heráclito, e a perspectiva pós-metafísica da Ética do Discurso, pautada na racionalidade comunicativa. Ambas as perspectivas respondem, à sua maneira, a este desafio, não sem resvalarem nas limitações inerentes à compreensão de seus pressupostos. O desafio será a tentativa de compor essas diferenças, com vistas a superar suas limitações.

PALAVRAS-CHAVE: Ética, pós-modernidade, Habermas, ética do discurso, razão comunicativa, Heidegger, Heráclito, ser, responsabilidade.

Abstract

This paper aims to point out a possible way to answer the ethical challenges that arise in contemporary society, from the philosophical perspective of overcoming the modern philosophy of consciousness based on Descartes and Kant. Therefore, the ethical perspective

* Artigo recebido em 29/09/2012 e aceito para publicação em 05/11/2012.

** Doutorando em Direito pela Faculdade de Direito da UFMG. Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Advogado. E-mail: gustavosarti@hotmail.com

based on Heidegger's pre-metaphysical understanding of *logos*, and Discourse Ethics post-metaphysical perspective, based on communicative rationality, are put in debate. Both perspectives respond this challenge in its own way, not without slipping on its own limitations. The task will be to attempt to compose these differences, in order to overcome its limitations.

Keywords: Ethics, postmodernity, Habermas, discourse ethics, communicative reason, Heidegger, Heraclitus, being, responsibility.

1 – Breve percurso cultural da crise ética contemporânea

A sociedade contemporânea, fruto da maximização da cultura da razão, levou-nos a um desenvolvimento técnico e científico sem precedentes. Desde que a máquina foi introduzida intermediariamente entre o homem e a natureza, a humanidade passou por sucessivas revoluções industriais que levaram não só ao progresso científico em escala jamais imaginada pelo mais fervoroso dos iluministas, como a uma cultura cientificista que acredita no discurso científico como meio suficiente para responder à pergunta pela essência do humano. Lançado na selva da produção e do consumo por ele mesmo inventada, o homem vem se alienando cada vez mais daquelas que, outrora, foram suas “tradicional essências”. Liberdade, ainda que tardia. Liberdade, ainda que no alvorecer dos tempos modernos, sacramentada pela marcha do espírito na história idealizada por Hegel. Talvez seja essa a nossa sina: a da liberdade.

Já no nascedouro da civilização ocidental — ao menos segundo a compreensão tradicional e majoritariamente aceita da história dessa civilização — o homem se desgarrou da natureza. Seu ímpeto libertário, guiado pela razão, o faz compreender-se como ser de natureza *sui generis*. Para Aristóteles, “o homem é, por natureza, um animal político”, isto é, um ser vivo (*zoon*) que, por sua natureza (*physei*), é feito para a vida em sociedade politicamente organizada (*biós politikós*)¹. Tal definição revela o viés teleológico na caracterização do sentido último da vida do homem: o viver na *pólis*, onde o homem se realiza como cidadão (*politai*), exprimindo sua natureza no processo de constituição de sua essência. Daí porque, o “*zoon politikon*” não deve ser compreendido como “*animal socialis*” da tradução latina. Esse desvio semântico alargou o sentido do termo grego, que acabou identificado com o social. Segundo Aristóteles, o social está relacionado ao instinto gregário, algo que os homens compartilham com algumas espécies de animais. O simples viver

¹ REALE, Giovanni. *História da filosofia*. V. 1: antiguidade e idade média. 5.ed. São Paulo: Paulus, 1990. p. 208.

junto, em sociedade, não caracteriza a destinação última do homem: a "politicidade". A verdadeira vida humana deve almejar a organização política, que é forma superior e até oposta à simples vida do convívio social da casa (*oikia*) ou de comunidades mais complexas, *verbis*:

A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno é óbvia: a natureza conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, dentre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.²

A partir da compreensão da natureza do homem, determinados aspectos da vida social adquirem estatuto eminentemente político, tais como: a noção de governo, de dominação, de liberdade, de igualdade, do que é comum, do que é próprio etc.

Foi-se, também, o tempo em que as sociedades se estruturavam no entorno do temor a Deus. É certo que as religiões ainda ocupam lugar de destaque na consciência coletiva dos mais diversos povos. Mas, em grande medida, seu papel vem se restringindo ao aspecto, eminentemente, político-ideológico, quando não, alegórico. Alegoria metafísica necessária para que, desde já, se consiga garantir a salvação ou a plenitude e a felicidade numa possível vida que exista para além da morte. Livre das amarras da natureza, livre das amarras de Deus, o "homem iluminado" da alvorada moderna, munido das ideias de liberdade, igualdade e fraternidade, esteve pronto a ingressar nas trevas da pós-modernidade.

Nunca se produziu tanto quanto na era pós-moderna; nunca se evoluiu tanto cientificamente. Novas máquinas, novas descobertas, novas tecnologias e novos remédios. Em meio a tanto progresso, a "nova essência" do homem, que o coloca em referência apenas a si próprio, encontra campo fértil para prosperar. O homem é senhor absoluto de si e de seu caminho, iluminado pelas lâmpadas do progresso técnico, econômico e científico. Mas eis que, mais uma vez, guiado pelo espírito libertário, o homem se rebela. A

² ARISTÓTELES. *Política I*, 1253a, 10. Lisboa: Vega, 1998. p. 53.

compreensão de sua essência racional, pautada por valores universais afirmados nos campos de batalha das revoluções dos séculos XVII e XVIII e enaltecida pelos idealismos filosóficos, dissolve-se no mar dos avanços científicos, das guerras e ditaduras, do individualismo, do consumismo e do multiculturalismo ressentido.

É neste contexto, marcado pela perda de referenciais universais e transcendentais, sejam de fé ou razão, que se coloca, de forma atual e urgente, a “questão ética”.

2 – Ética contemporânea como ética pós-metafísica

Superada a filosofia da consciência e a estrutura da ética moderna, fundada, sobretudo, em Descartes e Kant, a “crise da Razão moderna” se instaura, colocando em cheque toda a tradição metafísica ocidental³. Nesse contexto filosófico, o pensamento de Habermas pretende a reabilitação do conceito de Razão como elemento central da filosofia que, no entanto, se dará em uma perspectiva intersubjetiva e pós-metafísica. Nessa perspectiva, são mediados elementos da filosofia transcendental moderna e elementos provenientes da linguística e da filosofia da linguagem para fundamentar o ponto de partida de uma nova Teoria Crítica da Sociedade. Partindo da compreensão dos atos de fala⁴ como substrato estruturante das interações sociais, articulados na forma de uma nova racionalidade fundada na competência comunicativa dos agentes sociais, Habermas identifica as patologias implicadas na progressiva racionalização das sociedades modernas, marcadas, sobretudo, pelo conflito entre o princípio sistêmico de integração social e o princípio de integração pelo entendimento. Para ele, fica

³ A questão da superação da filosofia da consciência e da “crise da razão moderna” é bastante complexa e demanda, para seu completo esclarecimento, análise filosófica minuciosa, incompatível com o propósito do presente artigo. Portanto, tal superação é tomada aqui como pressuposto teórico-metodológico. No entanto, podemos resumi-la com os seguintes trechos, de autoria de José Pedro Luchi: “O pensamento da idade moderna, que tem como pontos de referência Descartes e Kant, coloca o Sujeito como fundamento sobre o qual se pode estruturar cognitivamente a realidade e proceder a sua plasmação racional-prática. Contra a mera continuidade da tradição e a acentuação da passividade cognitiva afirma-se a liberdade do sujeito autônomo que se auto-põe, liberdade que deve ser socialmente implementada num horizonte universalista. Eis, em poucas palavras, o núcleo da Filosofia da Consciência, como é emblematicamente impostada em Kant. Todavia, nos últimos tempos, em condições às vezes caracterizadas como “novas intransparências”, tem audiência crescente os contestadores da razão universalista moderna e de seu portador, o Sujeito. Razão e sujeito são acusados de hegemonia e dominação, de situar-se em um quadro teórico sujeito-objeto sempre já derivado, não originário e instrumentalizante, redutor do ser ao ente, incapaz de dar espaço ao “diferente” e de pensar a intersubjetividade. Também Habermas considera o paradigma filosófico-consciencial exaurido e inadequado para pensar criticamente a sociedade contemporânea. Sua proposta moderna se estrutura sobre a base de uma racionalidade comunicativa.” LUCHI, *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999. p. 7.

⁴ Em apertada síntese, podemos compreender a teoria dos atos de fala como a tentativa de esclarecer, sistematizar e aprofundar a teoria do significado, inaugurada por Wittgenstein na segunda fase de seu pensamento filosófico, segundo a qual a significação das expressões linguísticas consiste em seu uso. OLIVEIRA, Manfredo. *A Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 157. Isto é, “referem-se aos contextos de interação praticados, nos quais as expressões linguísticas preenchem funções práticas.” HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós metafísico*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 78.

claro que o que se entende por comunicação não se limita à transmissão de conteúdo. Tal preterição do plano ilocucionário e intersubjetivo da fala, caracteriza verdadeira falácia descritivista cuja consequência é a negligência da "significação constitutiva que tem a dúplice estrutura da fala".⁵ Isto porque, a compreensão do significado de uma emissão e sua "força ilocucionária" dependem tanto da referência objetiva a um estado de coisas, quanto da referência intersubjetiva à relação estabelecida entre falante e ouvinte. Esse caráter autorreferencial da linguagem, no qual está ancorada a dimensão pragmática da comunicação entre sujeitos capazes de linguagem e ação, permite a abertura da teoria da linguagem à teoria da sociedade. Por conseguinte, uma teoria da linguagem como uso deve, necessariamente, incorporar, ao lado do conteúdo semântico das proposições empregadas, a dimensão da constituição intersubjetiva da comunicação, na qual o ato de fala desponta como elemento estruturante das interações sociais. A tarefa específica dessa articulação teórica, denominada por Habermas de "pragmática universal", consiste, portanto, em "identificar e reconstruir as condições universais de entendimento possível."⁶

Podemos dizer que o centro filosófico do pensamento de Habermas é uma teoria da razão, das racionalidades e das formas de racionalização.⁷ Para ele, o tema fundamental da filosofia é a razão, tão radicalmente criticada na pós-modernidade, inclusive no próprio interior da teoria crítica. Ele tenta demonstrar que a razão é irreduzível à instrumentalidade e o faz por uma análise que não denuncia a racionalidade moderna, em nome de seus antepassados históricos. Habermas entende que essa "crítica da ideologia", ao tentar ressuscitar a substância perdida da razão objetiva, parece ser empreendimento sem esperança⁸. Contrariamente à antiga Teoria Crítica, a Teoria da Ação Comunicativa pode, em seu entender, assegurar-se do conteúdo racional das estruturas antropológicas profundas, numa análise que pretende ser, antes de tudo, de reconstrução. Essa análise descreve as estruturas da ação e do entendimento, estruturas que nos são reveladas pelo saber intuitivo dos membros competentes das sociedades modernas⁹. As características gerais da linguagem e da ação cotidiana nos apresentam um conjunto de formas de racionalidade que não se fundamentam em cálculo de meios para alcançar certos fins, mas, sobretudo, na possibilidade da crítica e da justificação recíprocas.

⁵ HABERMAS, Jürgen. ¿Qué significa pragmática universal? In: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 2.ed. Madrid: Cátedra, 1994. p. 344.

⁶ *Id. Ibid.* p. 299.

⁷ ROCHLITZ, Rainer. *Habermas: L'usage public de la raison*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. p. 22.

⁸ ROCHLITZ, *Habermas. op. cit.* p. 23.

⁹ *Id. Ibid.*

A tese básica de Habermas é que não só a “língua”, mas também a “fala”, isto é, o uso das sentenças em proferimentos, é suscetível de “análise formal” na postura metodológica de ciência reconstrutiva.¹⁰ A linguagem torna-se, então:

Um processo de comunicação intersubjetiva, cuja unidade elementar não é a proposição, mas o proferimento, isto é, a proposição inserida numa normal interação linguística. Com isso, o foco da investigação se desloca da racionalidade cognitivo-instrumental para a racionalidade comunicativa. Paradigma dessa racionalidade não é a relação do sujeito isolado a algo no mundo, que pode ser representado e manipulado, mas a relação intersubjetiva que assumem sujeitos capazes de linguagem e de ação quando eles se entendem entre si sobre algo. Com isso desloca-se também a problemática do conhecimento, própria da filosofia do sujeito, para a problemática do entendimento¹¹ mútuo em torno do qual se desenvolve o conceito de racionalidade comunicativa.¹²

Pode-se dizer, assim, que a racionalidade comunicativa se baseia em atos de fala que levantam pretensões de validade passíveis de crítica e fundamentação sob a força do melhor argumento. Habermas chega a uma racionalidade diferenciada, por um lado, em esferas irreduzíveis entre si na medida em que são distintas as pretensões de validade levantadas, as formas de argumentação e, conseqüentemente, os processos de aprendizado requeridos para a justificação daquelas. Mas, ao mesmo tempo, chega a uma racionalidade unitária, não em sentido substancial, mas unicamente formal e processual, pois só os argumentos e motivos podem desenvolver a força da motivação racional sob os pressupostos comunicativos de exame cooperativo das pretensões hipotéticas de validade.

A unidade da racionalidade consiste, pois, em que o predicado “racional” só pode ser atribuído àquilo para cuja justificação possam ser apresentados argumentos capazes de produzir consenso entre os participantes da comunicação em virtude, unicamente, de sua intrínseca plausibilidade.¹³ Habermas procede, desse modo, à reconstrução da ideia de razão prática em termos de razão comunicativa. Segundo ele, a fonte de validade das normas encontra-se num texto intersubjetivo de universalização:

¹⁰ HABERMAS, ¿Qué significa pragmática universal?, *op. cit.* p. 299.

¹¹ Segundo nos esclarece Herrero, citando Habermas, “entendimento é aquele processo de convicção intersubjetiva que coordena as ações dos participantes de uma interação sobre a base de uma motivação por razões. Significa, pois, a comunicação que visa uma compreensão válida.” HERRERO, Francisco Javier. Racionalidade comunicativa e modernidade. *In: Revista Síntese* nº 37, 1986. p. 17.

¹² *Id. Ibid.*

¹³ HERRERO, *Racionalidade comunicativa...*, *op. cit.* p. 20.

(U): Válida será uma norma quando todos puderem aceitar sem coação as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente se produzirão de seu cumprimento universal para a satisfação dos interesses de cada um ¹⁴.

Assim, o modelo de interação social delineado a partir da racionalidade comunicativa coloca as orientações da ação sob os limites estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente que impõem aos agentes a mudança de perspectiva, já que têm que abandonar o enfoque objetivante do agente orientado pelo êxito, para assumir o enfoque de um falante que procura entender-se com uma outrem sobre algo no mundo¹⁵. No entanto, se por um lado o agir estratégico é deficiente na geração de uma ordem social estável, vez que, alheio ao uso da linguagem voltada ao entendimento, coloca pretensões de poder e autoridade no lugar das pretensões de validade, dissolvendo o pano de fundo normativo da ação, fazendo com que os atos de fala percam o papel de coordenação das interações sociais e estabelecendo uma ordem social instrumental, na qual as relações de troca e poder se coordenam por meio das estruturas de mercado e dominação, por outro, tanto o agir comunicativo quanto a possibilidade de integração social com base exclusivamente no entendimento, são frágeis. Isto porque a efetiva compreensão das sociedades contemporâneas e de seus desafios não é possível apenas no plano ideal dos atos de fala em seu estado puro, que para Habermas são "casos limites".¹⁶

De fato, como reconhece Habermas, posteriormente, na obra *Faktizität und Geltung*, o conceito de autonomia privada deve abarcar, para o sujeito de direito, "a liberdade negativa de retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionárias recíprocas para uma posição de observação e de influência recíproca."¹⁷ Isto é, as liberdades de ação dos sujeitos de direitos justificariam, em certa medida, a saída do agir comunicativo e a recusa de obrigações ilocucionárias. Assim, o argumento inicial de Habermas, segundo o qual o elemento estratégico (ou teleológico) restaria eclipsado pelo mecanismo coordenador do entendimento, através do qual "os cursos da ação estariam submetidos a restrições estruturais decorrentes da

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 116. Na versão espanhola, a cargo do editorial Trotta, o referido princípio é enunciado da seguinte forma: "Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que para la satisfacción de los intereses de cada cual se derivarán, previsiblemente, de su aceptación general, puedan ser aceptados libremente por cada afectado." HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.p. 125.

¹⁵ HABERMAS, *Pensamento...*, op. cit. p. 74.

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Editorial Trotta, 2010. p. 598.

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp verlag, 1998. p. 153. Tradução livre do seguinte trecho " [...] als die negative Freiheit verstehen, sich aus dem öffentlichen Raum gegenseitiger illokutionärer Verpflichtungen auf eine Position wechselseitiger Beobachtung und reziproker Einwirkung zurückzuziehen.

linguagem intersubjetivamente compartilhada"¹⁸, não seria suficiente para sustentar a integração social. Vejamos o teor do argumento inicial de Habermas, *verbis*:

O contato comunicativo através de atos de fala realizados sem reservas coloca as orientações da ação e os processos da ação, talhados conforme o respectivo ator, sob os elementos estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. Essas limitações impõem aos agentes uma mudança de perspectiva: os atores têm de abandonar o enfoque objetivador de um agente orientado pelo sucesso, que deseja produzir algo no mundo, e assumir o enfoque performativo de um falante, o qual procura entender-se com uma segunda pessoa sobre algo no mundo. Sem essa reorientação, que leva em conta as condições do uso da linguagem voltada ao entendimento, eles não teriam acesso ao potencial das energias de ligação existentes na linguagem. Por isso, a ação latentemente estratégica fracassa tão logo o destinatário descobre que o falante não deixou realmente de lado a sua busca de sucesso.¹⁹

Daí por que, já na obra *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas lança mão do conceito complementar de "mundo da vida" (*Lebenswelt*) e, posteriormente, do *medium* do Direito, com vistas, respectivamente, à desidealização da teoria da ação comunicativa e à integração social pela mediação da tensão entre facticidade e validade. Todavia, o conceito de mundo da vida não é entendido, ao modo de Husserl, como derivado do fluxo de vivências intencionais dos sujeitos individuais, mas sim reestruturado e articulado como "conceito complementar ao de ação comunicativa."²⁰ Para Habermas, a noção de mundo da vida em Husserl não escapa às críticas apostas ao solipsismo caracterizador da filosofia da consciência, que desconsidera o caráter comunicativo da intersubjetividade, gestado na prática compartilhada e comum da linguagem. Ele se baseia em uma crítica à razão, de caráter meramente fático e descritivo, fundada no resgate e valorização de vivências subjetivas, pré-teóricas e sensíveis, que desconsidera o momento de incondicionalidade nas práticas sociais presente nas pretensões de validade, que transcendem as contingências locais e estão implicadas no uso comunicativo da linguagem.²¹

Portanto, é a partir do conceito mais amplo de racionalidade, no qual a linguagem com suas estruturas é condição de possibilidade da racionalidade comunicativa, que Habermas

¹⁸ HABERMAS, *Pensamento...*, op. cit. p. 74.

¹⁹ *Id. Ibid.* p. 74.

²⁰ HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*. op. cit. p. 596.

²¹ HABERMAS, *Pensamento...*, op. cit. p. 88 et. seq.

desenvolve o conceito complementar de mundo da vida.²² Concretamente, Habermas vai pensar a vinculação entre a “teoria dos atos de fala” e o conceito de “mundo da vida”, tal qual trabalhado na hermenêutica, ou seja, não mais a partir do paradigma da consciência, na perspectiva de uma fenomenologia e psicologia da percepção, como foi o caso de Husserl, mas na perspectiva linguística da “significação”.²³ Dessa forma, o mundo da vida é considerado a perspectiva do processo de entendimento no qual diferentes pessoas se entendem a partir de um pano de fundo comum sobre algo no mundo objetivo dos fatos, no mundo social das normas de ação e no mundo subjetivo das vivências. Há em sua estrutura, portanto, um momento de incondicionalidade, o que, para Habermas, permite a destranscendentalização do reino do inteligível. Isto porque a descoberta da força idealizadora dos pressupostos pragmáticos da prática de entendimento se dá no próprio solo do mundo da vida.²⁴

No entanto, a questão acerca da autonomia do sujeito-agente, anteriormente referida, permanece em aberto: como responder ao problema do agir estratégico, isto é, da recusa, pelo sujeito de direito, ao agir comunicativo e às obrigações ilocucionárias?

É certo que as estruturas simbólicas do mundo da vida, constitutivas do pano de fundo regulativo necessário a partir do qual devem ser considerados os esforços cotidianos para a conformação de uma sociedade mais justa, exercem peso sobre o agir social e, portanto, constituem importante elemento de integração social. Todavia a crescente reificação e instrumentalização das relações sociais, fruto da progressiva racionalização do mundo da vida e conseqüente aumento da complexidade sistêmica, introduz novos mecanismos sistêmicos de coordenação das ações. Estes mecanismos, comandados pelos *media* deslingustizados do dinheiro e do poder, desintegram progressivamente a estrutura simbólica do mundo da vida, dando lugar às patologias da sociedades pós-modernas²⁵, tais como a alienação política e o individualismo exacerbado. Daí por que, também o conceito de mundo da vida não é suficiente para responder ao problema da integração social, tampouco à questão relativa às prerrogativas inerentes à autonomia do sujeito. Habermas responderá a estes problemas, na terceira fase de seu pensamento filosófico, lançando mão de uma ousada teoria do Direito e da democracia, fundada na conciliação dos conceitos de direitos humanos, autonomia do sujeito de direito, e princípio da soberania popular, na qual Direito e Moral são compreendidos como

²² *Id. Ibid.*

²³ OLIVEIRA, A *Reviravolta...*, *op.cit.* p 334.

²⁴ HABERMAS, *Pensamento...*, *op. cit.* p. 82.

²⁵ HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. op. cit.* p. 661.

esferas co-originárias e complementares, derivadas de um princípio do discurso moralmente neutro.²⁶

Entretanto, sob o prisma da interface entre filosofia prática e a Ética do Discurso, paradigma no qual se inscreve a Teoria da Ação Comunicativa, a questão pode ter como ponto de partida os termos da indagação feita pelo professor Alain Renaut a Habermas, por ocasião do debate em que este participou na Universidade de Paris-Sorbonne (Paris IV), no dia 1º de fevereiro de 2001:

Minha questão trata principalmente das modalidades de uma determinação pós-metafísica da filosofia como filosofia prática, no quadro desse "kantismo ampliado" a que tantos atualmente fazem referência. Dentro desse contexto, o senhor propôs a distinção de dois modelos: em primeiro lugar um modelo ainda monológico, que até mesmo atribuiu a Rawls; e, em segundo lugar, um modelo verdadeiramente dialógico, que, em sua opinião, somente uma "ética da discussão" tem condições de sustentar. Isso nos remete à questão de saber se é de fato possível abolir toda referência ao paradigma kantiano da subjetividade, mesmo no contexto de uma filosofia da comunicação baseada no viés linguístico. [...] se temos a intenção de que o nosso projeto ético ou moral em geral (ou seja a intencionalidade ética) seja baseado na responsabilidade, será possível prescindirmos da referência a um horizonte de autonomia da subjetividade, na ausência do qual seria difícil entender como a consciência prática poderia se sentir responsável por suas ações? O senhor não concordaria que a pretensão de termos a responsabilidade como fonte de nossas opções e ações exige uma referência ao paradigma da consciência? [...] No contexto dessa intencionalidade da ética, mesmo depois de se chegar a um acordo pela argumentação dialógica, o reconhecimento do caráter decisivo de um argumento não pressupõe a aprovação do "eu" ? [...] ²⁷

Habermas responde rejeitando a integração dos paradigmas da filosofia da consciência e da filosofia da linguagem "em uma única estrutura conceitual". Esclarece que "a interpretação intersubjetiva do imperativo categórico não tem a intenção de ser outra coisa senão uma explicação do seu significado fundamental e não uma interpretação que dá a esse significado uma nova direção."²⁸ Explica que a transição da reflexão monológica para o diálogo permite compreender uma característica do procedimento de universalização que permaneceu implícita até o surgimento de uma nova forma de

²⁶ HABERMAS, *Faktizität und Geltung. op. cit.* p. 135 et. seq.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade.* 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 3-7.

²⁸ *Id. Ibid.* p. 8.

consciência histórica, na virada do século XVIII para o XIX. Segundo ele:

Quando tomamos consciência de que a história e a cultura são as fontes de uma imensa variedade de formas simbólicas, bem como da especificidade das identidades individuais e coletivas, percebemos também, pelo mesmo ato o tamanho do desafio representado pelo pluralismo epistêmico. Até certo ponto, o fato do pluralismo cultural também significa que o mundo se revela e é interpretado de modo diferente segundo as perspectivas dos diversos indivíduos e grupos — pelo menos num primeiro momento. Uma espécie de pluralismo interpretativo afeta a visão de mundo e a autocompreensão, bem como a percepção dos valores e dos interesses de pessoas cuja história individual tem suas raízes em determinadas tradições e formas de vida e é por elas moldada. É essa multiplicidade de perspectivas interpretativas que explica por que o sentido do princípio de universalização não se esgota numa reflexão monológica segundo a qual determinadas máximas seriam aceitáveis como leis universais segundo o meu ponto de vista. É só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação. Devemos então procurar saber como cada um dos demais participantes procuraria, a partir de seu próprio ponto de vista, proceder à universalização de todos os interesses envolvidos. O discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do Imperativo Categórico. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de “adotar os pontos de vista uns dos outros”, exercício que leva ao que Piaget chama de uma progressiva “descentralização” da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo. [...] ²⁹

Habermas concorda com o professor Renaut quanto ao “aspecto complementar da subjetividade e da intersubjetividade”, segundo o qual o discurso prático também exige de seus participantes “aquela autoconsciência e aquela espécie de subjetividade integral que, só elas, poderiam servir de base para as tomadas razoáveis de posição que cada participante pode individualmente atribuir a si mesmo e só a si mesmo.”³⁰ Entretanto Habermas questiona se devemos ou não conceber os aspectos da

²⁹ *Id. Ibid.* p. 9-10.

³⁰ HABERMAS, *A ética da discussão...*, *op. cit.* p. 11.

subjetividade e da intersubjetividade como aspectos a partir dos quais possamos abstrair elementos dotados de uma relação interna entre si e que se constituem reciprocamente um ao outro. Segundo ele:

Se admitirmos isso não poderemos senão conceber os indivíduos como pessoas que se individualizam pela socialização; tampouco poderemos rejeitar a estratégia pela qual conceituamos a subjetividade como uma realização das relações epistêmicas e práticas da pessoa consigo mesma, relações essas que nascem das relações da pessoa com os outros e encaixa-se no quadro destas.³¹

Em outras palavras, Habermas retoma a diferenciação kantiana entre *Willkür* e *Freier Wille*, segundo a qual a noção de autonomia é essencialmente distinta da noção empirista de liberdade subjetiva, *verbis*:

Quanto a liberdade subjetiva, não é difícil imaginar que algumas pessoas possam gozar de liberdade e outras não, ou que algumas possam ser mais livres do que outras. A autonomia, ao contrário, não é um conceito distributivo e não pode ser alcançada individualmente. Nesse sentido enfático, uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente. A ideia que quero sublinhar é a seguinte: com sua noção de autonomia, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetiva. E como essa ideia está indissociavelmente ligada ao conceito de razão prática, e ambas colaboram para constituir o conceito de personalidade, parece-me que só podemos preservar a substância mesma da filosofia de Kant dentro de uma estrutura que nos impeça de desenvolver a concepção de subjetividade independentemente de quaisquer relações internas desta com a intersubjetividade.³²

Por fim, Habermas afirma, como necessidade evidente para os discursos práticos, "a autoconsciência e a capacidade da pessoa assumir uma posição refletida e deliberada quanto às próprias crenças, desejos, valores e princípios, mesmo quanto ao projeto de toda a sua vida."³³ No entanto, prossegue ele, há outro requisito tão importante quanto esse, qual seja a disposição dos participantes da prática argumentativa em atender às exigências de cooperar uns com os outros na busca de razões aceitáveis, "deixando-se afetar e

³¹ *Id. Ibid.* p. 11-12.

³² *Id. Ibid.* p. 12-13.

³³ *Id. Ibid.* p. 15.

motivar em suas decisões, afirmativas ou negativas, por essas razões e somente por elas.”³⁴

Mas onde se fundamenta, em termos filosóficos, a capacidade de assumir posição refletida quanto ao sentido da vida? Haveria fundamento filosófico, e não meramente empírico-sociológico, para a disposição dos participantes da prática argumentativa cooperarem uns com os outros?

Afastado o paradigma moderno da subjetividade e justificada a sua insuficiência estrutural a partir do reconhecimento das bases intersubjetivas da própria consciência, recoloca-se a questão: como responder ao problema do agir estratégico, isto é, da recusa, pelo sujeito de direito, ao agir comunicativo e às obrigações ilocucionárias?³⁵ Como fundamentar, pós-modernamente, em termos filosóficos, a questão da responsabilidade do sujeito-agente? Poderíamos colocá-la sob o prisma de uma condição imanente ao sujeito que não a da consciência moderna, fundada no *cogito* cartesiano?

Identificando, com Habermas, a insuficiência da concepção de sujeito, estruturada nos moldes estabelecidos pelo idealismo moderno, é em Heidegger que buscaremos elementos para uma concepção ética a partir da relação estruturante entre o sujeito e sua condição originária e imanente de "ser", (re)colocando a questão do ser no âmago da Ética. Como veremos, não estamos, com isso, negando a perspectiva intersubjetiva e pragmática da ação e do entendimento nos moldes defendidos por Habermas. Por mais que o propósito Heideggeriano de desconstrução da tradição ocidental pareça indicar a absoluta incompatibilidade entre sua "filosofia do ser" e a ética do discurso, procuraremos demonstrar como estabelecer, entre elas, um diálogo.

3 – Heidegger e a “Ética do ser”

A temática da Ética não está objetivada e sistematizada no pensamento de Heidegger, talvez porque explicitar “uma concepção de Ética” nunca tenha sido seu objetivo. No entanto, ao tratar com originalidade e profundidade a “questão do Ser” Heidegger aponta, inexoravelmente, para a questão ética, ainda que, como veremos, a ética de Heidegger não pretenda oferecer regras para dirigir os cursos da “ação moral, destinada a corrigir ou suprir o finito.”³⁶ Ela é uma “ética do morar” e não, diretamente, do agir. Como veremos, é a partir da interpretação do pensamento de Heráclito, na busca do

³⁴ HABERMAS, *A ética da discussão...*, op. cit. p. 15.

³⁵ Vale ressaltar, novamente, que Habermas responde ao problema do agir estratégico e da correlata fragilidade do agir comunicativo, pela via da elaboração de uma teoria discursiva do Direito e da democracia, fundada na releitura discursiva do conceito de autonomia e, conseqüentemente, de liberdade.

³⁶ LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. 2 ed. São Paulo: Escuta, 2004. p.102.

Logos originário, que Heidegger trilhará seu percurso rumo ao desvelar do ser. Culpa e responsabilidade, finitude e infinitude, vida e morte são redimensionados e constituem pilares importantes na compreensão do estatuto ético imanente ao Ser.

A temática da culpa e da responsabilidade, finitude e infinitude, morte e vida na obra de Heidegger remete inexoravelmente à questão da definição do ser do homem e ao pensamento de Heráclito. Abordar a questão da culpa e responsabilidade em Heráclito, seguindo a interpretação heideggeriana, implica traçar o longo caminho percorrido até poder alcançar a interpretação dos fragmentos do pensador grego. Esse caminho segue a questão do ser pelo fio condutor da temporalidade e é frente ao ser que tais questões podem alcançar elucidação hermenêutica adequada³⁷.

3.1 – A busca pela Lógica originária em Heráclito

Recusando e criticando a definição corrente assumida na tradição ocidental, na esteira da formulação aristotélica — *zoon logon echon* — Heidegger se empenha em resgatar o que ficou esquecido no traço específico do ser do homem: o *logos*.

Na nota preliminar de sua preleção sobre a lógica, datada de 1944, Heidegger deixa claro que o seu propósito é alcançar a “lógica” originária. Segundo ele, “em sua origem a lógica é o pensamento do *λόγος* (*logos*), desde que o *λόγος* (*logos*) seja pensado originalmente, tornando-se presente para o pensamento no próprio pensamento. Isso, prossegue ele, foi o que aconteceu, com propriedade, no pensamento de Heráclito.”³⁸

A lógica, segundo a interpretação heideggeriana de Heráclito, consiste em manter-se expressamente no interior do saber do *Logos*, mas isso sempre parece estranho ao homem. Para poder alcançar esse âmbito em que o *logos* humano advinha à sua essência como acordo (*homologeîn*) é necessário realizar o passo atrás da lógica aristotélica para o *Logos* de Heráclito. Ora, “este saber preparatório do *Logos* originário é a lógica originária. Aqui, lógica significa: manter-se no interior do *Logos* enquanto o presente recolhimento originário.”³⁹

Ao traduzir interpretando o fragmento 123 — *Natureza ama esconder-se*⁴⁰ — como “o aparecimento (surgimento) favorece o desaparecimento (encobrimento)”⁴¹, “Heidegger não pretende

³⁷ FLEIG, Mário. Culpa e responsabilidade em Heráclito segundo a leitura Heideggeriana. In: *Revista Veritas*. v. 43. Porto Alegre, 1998. p. 56.

³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 195.

³⁹ *Id. Ibid.*

⁴⁰ DK 22.123 in: HERÁCLITO, Fragmentos. In: *Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural 1978. p. 90.

⁴¹ HEIDEGGER, *Heráclito. op. cit.* p. 133.

simplesmente restituir o pensamento verdadeiro de Heráclito, mas o seu impensado. O impensado diz respeito à riqueza inominada de um pensar já pensado e que nos solicita como ainda incompreendida e ainda por pensar.⁴² Ora, este impensado e não nomeado na *physis* de Heráclito se encontra, segundo Heidegger, na *aletheia* aí não nomeada. Por isso, como esclarece Mario Fleig, "Heidegger pode afirmar que "a *aletheia* é a essência da *physis*"⁴³ e "o *Logos* é, em si, ao mesmo tempo, um desvelar e um velar. Ele é *Aletheia*"⁴⁴ Segundo Fleig, "Heidegger também frisa a relação interna do *Logos* com *Hèn Pánta* (Um é Tudo) do final do fragmento 50⁴⁵, apontando que a interpretação corrente segundo a qual o "Um é Tudo" é aquilo que o *Logos* anuncia, não é adequada."⁴⁶ Ou seja, o *Hèn Pánta* não é o que o *Logos* diz, mas é o modo como o *Logos* desdobra seu ser. "Hèn Pánta diz o que é o *Logos*. O *Logos* diz como *Hèn Pánta* se desdobra em seu ser. Ambos são o mesmo".⁴⁷ Portanto, conclui Fleig:

"essa inversão na direção da interpretação, que não é o *Logos* que diz o que é *Hèn Pánta*, mas sim esse é que diz o que é o *Logos*, e por sua vez, o *Logos* diz como o *Hèn Pánta* se mostra em seu ser, aponta sempre, na interpretação Heideggeriana, para o *Logos* originário enquanto *Hèn* (Um), que tudo unifica, que reúne e recolhe o disperso, possibilitando o divino e o mortal, possibilitando o *Logos* humano, a linguagem. É a partir desse originário que se funda o existir humano, pois a ética, segundo a forma de Heráclito, que resume todo o desenvolvimento de sua época, consiste em seguir *Hèn Pánta* (um: tudo; tudo: um) que por sua vez é o permanente. Importa primeiro conhecer esse único-uno que unifica, mesmo podendo ser difícil de ser conhecido e até mesmo incognoscível e apenas então se requer o amor do belo e a força para o alcançar."⁴⁸

Como se vê, a Lógica heideggeriana se baseia no retorno às palavras mais fundamentais do pensamento ocidental, na tentativa de encontrar um *Logos* mais originário do que aquele que serve de base à metafísica. É desta forma que Heidegger encontra a condição necessária para realizar a transição para um outro pensar. Pensar, este, que coloca o resgate do ser como objetivo fundamental, mas que não segue o caminho hegeliano, de recusa da lógica reflexionante da essência para encontrar na imediatidade uma lógica

⁴² FLEIG, Culpa e responsabilidade..., *op.cit.* p.69

⁴³ HEIDEGGER, *Heráclito. op. cit.* p. 186

⁴⁴ FLEIG, Culpa e responsabilidade..., *op.cit.* p.70.

⁴⁵ DK 22.50 "Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um." *In: HERÁCLITO, Fragmentos. op. cit.* p. 84.

⁴⁶ FLEIG, Culpa e responsabilidade..., *op.cit.* p. 70.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Vortäge und Aufsätze.* 4.ed. Pfullingen: Neske, 1994. p. 213.

⁴⁸ FLEIG, Culpa e responsabilidade..., *op.cit.* p.70

do ser, e, sim, compreende de outra forma a reflexão, abrindo caminho para alcançar a essência do pensar.

Mas, em que medida e de que forma esse caminho nos permite abordar a questão ética? Encontraremos a resposta em Heráclito.

3.2 – O homem e o λόγος

O “*logos* humano”, na concepção heraclitiana, “não é” o *Logos*. É o que nos parece indicar o fragmento 108: “ὀκόσων λόγους η̄κουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται εἰς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον”. Traduzido por Heidegger da seguinte forma:

“De todos os λόγοι que (já) ouvi, nenhum deles alcança o lugar a partir do qual se torna familiar que o a-se-saber, em sentido próprio, relativo a todo ente vigore a partir de sua (própria) contréa”.⁴⁹

Segundo Heidegger, “o *logos* humano é a relação com o ser, com o *Logos*. Essa relação constitui a essência do ser humano”⁵⁰. “O *logos* humano não deve jamais ser pensado como um traço recolhedor do homem que, enquanto relação humana, encontra-se cindido e delimitado numa via própria, através de um limite que exclui a relação mais ampla, aquela do *Logos*”.⁵¹ Ele deve ser sempre e previamente pensado como recolhimento na coletividade originária, pois ele é precisamente e enquanto recolhimento na coletividade originária.⁵² “Ao se dizer que o *Logos* é πάντων κεχωρισμένον⁵³ não se quer indicar o que está separado e colocado à parte de tudo, mas o que se coloca para tudo enquanto a contréa de seu presente, no modo de uma coletividade que resguarda o verdadeiro”⁵⁴

Assim, “o engrandecimento do *logos* humano funda-se no fato de ele próprio ser a relação com o *Logos*, de receber dele suas indicações e, portanto, receber do *Logos* sua essência lógica, ou seja, o seu si mesmo. Ser si-mesmo é ser interpelado pelo *Logos*, é ser coletado em seu presente a partir de um coletivo. A essência do

⁴⁹ DK 22.108 in: HEIDEGGER, *Heráclito. op. cit.* p. 338.

⁵⁰ HEIDEGGER, *Heráclito. op. cit.* p. 338.

⁵¹ *Id. Ibid.*

⁵² *Id. Ibid.* p. 362.

⁵³ Interpretando o fragmento 108, segundo o qual “o Λόγος” é πάντων κεχωρισμένον (DK 22.108 ὀκόσων λόγους η̄κουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται εἰς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.), Heidegger rejeita a tradução e compreensão habituais, segundo a qual a expressão em questão significaria “separado, dis-solvido, *ab-solutum* de tudo”. Segundo ele, é preciso deixar de lado tal interpretação metafísica, que deixa de conectar o absoluto e a essência do logos. Enquanto πάντων κεχωρισμένον o logos é “em relação à totalidade dos entes, a contréa que tudo rodeia, que para tudo se abre e vem ao encontro de tudo. O presente que tudo e todo coletiviza e resguarda, a partir do qual, enquanto pura e simples contréa, tudo surge e experimenta sua geração e corrupção, seu aparecimento e desaparecimento.” In: HEIDEGGER, *Heráclito. op. cit.*, p. 340 *et. seq.*

⁵⁴ *Id. Ibid.* p. 345.

homem repousa sobre si mesma à medida que, tomado e inspirado, repousa sobre o presente do *Logos*.⁵⁵

Portanto, a relação do homem com o *Logos* deve ser uma relação definida pelo escutar. Não no sentido de um servilismo, mas abertura como liberdade. A partir daí outra definição de homem seria possível: o homem como a possibilidade de uma escuta obediente. A natureza desse escutar determina-se a partir do *Logos*, pois "se os mortais querem realmente escutar, importa que já tenham ouvido o *Logos* com um ouvido que não significa nada menos que pertencer ao *Logos*."⁵⁶

Ocorre que, na maior parte das vezes, o homem se dedica aos entes e, por isso, pode achar que no sentido moderno de eficiência, eficácia e efetivação, o ente é que constitui o grande âmbito para sua escapatória. O homem se dispersa e se destrói junto aos entes. Por isso ele não dá atenção ao ser⁵⁷. Ele está morto.

3.3 – Vida, finitude e responsabilidade: a ética do ser

A voz humana que se compõe com o *Logos* pode desafinar. Quando desafina, dele destoa, vibra em outro tom, afasta-se e diverge. Esse "logos humano particular", que precisa calar a particularidade do "mim" (ou do si) para ouvir a comunidade do *Logos*, determina o fundamento do *ethos* humano. *Ethos*, este, que por sua vez se refere à "vida do homem". Mas qual seria, aqui, o "conceito" pertinente de "vida"?

Em obra dedicada ao conceito de morte a partir do *Logos* Heraclítico, Alexandre Costa faz interessante elucidação do conceito especificamente humano de vida, à luz dos fragmentos 62 e 48. Segundo ele, "estes fragmentos reservam outro termo que não *zoé* para a palavra "vida". Este termo é *bíos*."⁵⁸ Enquanto *zoé* é a vida propriamente dita, a vitalidade em todos os seus sentidos, o pulsar que anima e dá alma a todas as coisas, a vida doada, o comportamento *phýsico* inerente a todos os entes, *bíos* parece vincular-se estritamente ao homem (e aos deuses), já que só aparece nos fragmentos 62 e 48 em uso restrito ao universo humano (e divino)⁵⁹. Vejamos:

"Imortais mortais, mortais imortais vivendo a destes, morrendo a vida daqueles."⁶⁰

"Do arco o nome é vida e a obra é morte."⁶¹

⁵⁵ *Id. Ibid.* p. 366.

⁵⁶ HEIDEGGER, *Vortäge und Aufsätze. op. cit.* p. 208.

⁵⁷ HEIDEGGER, *Heráclito. op. cit.* p. 366.

⁵⁸ COSTA, Alexandre. *Thánatos: da possibilidade de um conceito de morte a partir do lógos heraclítico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 87.

⁵⁹ *Id. Ibid.* p. 88.

⁶⁰ DK 22.62 in: HERÁCLITO, *Fragmentos. op. cit.* p. 85.

⁶¹ DK 22.48 in: HERÁCLITO, *Fragmentos. op. cit.* p. 84.

Para Alexandre Costa, o emprego de termos distintos para “vida” deve implicar necessariamente outra modalidade de morte (*thánatos*), diversa daquela derivada da conjugação *thánatos-zoé*, bem como outro tipo de conjugação entre vida morte, advinda da conjugação *thánatos-bíos*.⁶²

Segundo ele, “no fragmento 62, participam de *bíos* homens e deuses, mortais e imortais, de modo que há de se fazer uma concessão em meio a tal restrição: *bíos* restringe-se a deuses e homens, porque estes morrem *bíos* e esta é, além de *zoé*, a vida daqueles.”⁶³ Já no fragmento 48, “o reconhecimento do homem dá-se de forma indireta. O nome do arco é *bíos*. Mas qual ente pode manipular o arco? Qual ente cria e confecciona o arco? Desconsiderando os deuses, unicamente o homem; só o homem pode ser arqueiro — o arco é instrumento e produto humano: *bíos* pertence ao homem. O arco possui nome e obra, ele guarda a possibilidade da vida que é *bíos* e da morte que é *thánatos*. Ambas encontram-se no arco, o que, mais vez mais, mostra a conjugação que entre elas vigora e sua unidade.”⁶⁴

Ainda no fragmento 48, vale ressaltar que a obra do arco é *thánatos*, que se antepõe a *bíos*, nome próprio do arco. Obra é *érgon*. Relacionando com o fragmento 75⁶⁵, temos que “os que dormem”, ou simplesmente “os dormentes”, são ditos *ergátas* e *sunergoús* nas coisas que vêm a ser no *kósmos*. É preciso observar a coincidência entre os termos *sunergoús*, *ergátas* e *érgon*: os operários e cooperadores, os dormentes, realizam e cooperam na obra que é *thánatos de bíos*.⁶⁶ Portanto, ratifica-se que o homem vive e morre *bíos*.

Por fim, Costa conclui não se tratar de mero acaso haver uma correspondência do termo “dormente” e outros similares com o termo “morto”, todos associados exclusivamente ao homem. Também conclui não se tratar de acaso o fato de “morto” e “dormente” serem utilizados em sentido figurado, não denotando morte fática, mas sim conotando frouxidão de caráter, lassidão de conduta e indolência.

Há, portanto “um “morto” que não se refere a “*thánatos* relativo a *zoé*” e se associa unicamente ao homem. Sendo o homem o único ente, afora os deuses, que participa de *bíos*, e sendo esse “estar morto” a que se tem aludido uma especificidade humana que não condiz com *zoé*, infere-se que “morto” representa a morte que nega e se antepõe a *bíos*”⁶⁷

⁶² COSTA, *Thánatos...*, op. cit. p. 87.

⁶³ COSTA, *Thánatos...*, op. cit. p. 88.

⁶⁴ Id. *Ibid.* p. 88-89.

⁶⁵ DK 22.75 “Os que dormem, creio que chama Heráclito de obreiros e colaboradores das (coisas) que no mundo vêm a ser.” in HERÁCLITO, *Fragmentos*. op. cit. p. 85.

⁶⁶ COSTA, *Thánatos...*, op. cit. p. 87.

⁶⁷ COSTA, *Thánatos...*, op. cit. p. 91.

Bíos é, pois, a vida do homem. “Quando Heráclito nomeia o arco de “vida” e põe a morte a circundá-lo, ele diz que o arco carrega e comporta *bíos* e *thánatos*. Diz mais: diz que na unidade do arco vivem *bíos* e *thánatos* a tensão harmônica dos opostos.”⁶⁸ O arco é tensionado pelo homem e tem o nome de *bíos*. “Coisa e nome confundem-se: *bíos* é uma vida de tensão. A vida do homem é, pois, uma vida tensionada. Por outro lado o homem se confunde com o próprio arco. Ele vive constitutivamente tensionado entre a vida e a morte. Tensionado entre estar ou não em homologia com o *Logos*. Quando a não-homologia acontece, quando o homem se afasta do *Logos*, então, ele está morto para *bíos*.”

Mas pertencer ao *Logos* e reconhecer esse pertencimento não se faz sem a escuta obediente, base essencial da resposta, que funda toda autêntica responsabilidade. Aqui vemos o enlace entre ser e estar em débito e a responsabilidade. Se para Heidegger “habitação”⁶⁹ é o nome adequado para aquilo que Heráclito denomina *Ethos*⁷⁰, então a ética, que abarca o drama humano da culpa/dívida e responsabilidade, somente pode encontrar seu fundamento mais próprio não no homem, mas naquilo que o ultrapassa desde sempre e o endereça para além: a interrogação pela verdade⁷¹ do ser enquanto acontecimento/aprimoração.⁷² E, nesse caminho, cada um está sempre em preparação, e devemos nos precaver, como nos alerta Heráclito, contra o excesso (*hybris*)⁷³, a desmedida de tudo querer saber e de tudo poder, própria do sujeito moderno, ávido de domínio, mas que acaba apenas “recolhendo a palha em vez de saudar e agradecer o ouro”⁷⁴ que se lhe escapa das mãos.⁷⁵ Assim, a particularidade do “mim” deve calar-se para ouvir a comunidade do *Logos*⁷⁶, pois, é quando o *legein* dos mortais, isto é o exercício do *logos*, se conforma com o *Logos*, que acontece a homologia.⁷⁷ Sobre o sentido de homologia (do verbo ὁμολογεῖν), esclarece Heidegger:

O que significa esse verbo? Literalmente e essencialmente, significa: dizer o mesmo que o outro

⁶⁸ *Id. Ibid.* p. 108.

⁶⁹ Heidegger traduz o fragmento 119 da seguinte maneira: “A habitação (familiar) é para o homem o aberto para a presentificação do Deus (o não familiar), in HEIDEGGER, 1981, p. 356.

⁷⁰ DK 22.119: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (*Ethos anthropo daimon*) in: MARCOVICH, Miroslav. *Heraclitus: greek text with a short commentary*. 2 ed. Sankt Augustin: Academia Verlag. 2001. p. 560.

⁷¹ Como esclarece Heidegger, “o “verdadeiro” só pode ser dito quando sabido, quando se encontra no saber. O primeiro que deve se dar é o saber. E o saber se dá somente quando possui o verdadeiro. (...) O saber consiste em recolher e produzir. O que é que se recolhe no recolhimento a ponto, a ponto de constituir o saber? O desencoberto. O desencoberto é que se retira do encobrimento, de maneira a preservar e resguardar como tal o que foi retirado do encobrimento. (...) Saber é recolher, é coletar o que vige a partir de si mesmo para o desencobrimento. HEIDEGGER, *Heráclito*. *op. cit.* p. 371-372.

⁷² FLEIG, *Culpa e responsabilidade...*, *op.cit.* p.78.

⁷³ DK 22.43: ὕβριν χρηὶ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν. MARCOVICH, *Heraclitus*. *op. cit.* p. 531-532.

⁷⁴ DK 22.9: “Diverso é o prazer do cavalo, do cão, do homem, tal como Heráclito diz que asnos prefeririam palha a ouro.” In: HERÁCLITO, *Fragmentos*. *op. cit.* p. 80.

⁷⁵ FLEIG, *Culpa e responsabilidade...*, *op.cit.* p. 78.

⁷⁶ COSTA, *Thánatos...*, *op. cit.* p. 106.

⁷⁷ FLEIG, *Culpa e responsabilidade...*, *op.cit.* p. 74.

diz. Isso pode significar: pronunciar igualmente o que foi dito por outra pessoa e repetir no vazio. Mas isso é o que ὁμολογεῖν não significa, quando observamos com agudeza que este λέγειν, dizer, e o λέγειν não têm sua essência na expressão linguística e na pronuncia sonora. ὁμολογεῖν, dizer o mesmo que o outro diz, não significa somente que um quer dizer o mesmo que um outro, de maneira que num dado momento e num dado lugar podem surgir duas opiniões. ὁμολογεῖν, diz, porém, afirmar-se diante do que um outro diz, confirmá-lo e, assim, manter-se na firmeza frente ao que um outro diz. ὁμολογεῖν é, de tal forma, reafirmar que aquilo que o outro diz se mostra como algo que, em se mostrando, exige uma confirmação. Afirmar e reafirmar o que um outro diz já é em si um entendimento com o outro. ὁμολογεῖν é o entendimento afirmativo e reafirmativo. O entendimento não reside no fato de a mesma opinião viver e surgir num e noutro, mas de que um homem e um outro, enquanto diferença que são, convirem que ambos reafirmam o mesmo como tal em questão. ὁμολογεῖν - dizer o mesmo que um outro. Toda igualdade, e sobretudo a igualdade da ὁμολογία, funda-se numa diferença. Só o diverso pode ser igual. O diverso só é igual em virtude de sua referência ao mesmo. Neste e na sua mesmidade é que se apoia a diversidade do diverso e a igualdade do igual. Aqui vale uma proposição ainda praticamente impensada, que agora precisa ser pronunciada porque pertence à "lógica" bem entendida: quanto mais originária a mesmidade do mesmo, tanto mais essencialmente a diversidade está numa igualdade, tanto mais íntima é a igualdade do igual. ὁμολογεῖν σφόν ἔστιν: o saber propriamente dito consiste no entendimento afirmativo e reafirmativo.⁷⁸

Deste modo, para Heidegger o acordo/homologia não se dá, originariamente, em nível da intersubjetividade, mas o acordo é com o *Logos* sobre o *Logos*.⁷⁹ Dívida e responsabilidade não podem, portanto, ser adequadamente interpretadas no quadro da subjetividade moderna, que limita o ser do homem ou à sua consciência solipsista, nem restringidas ao nível das relações intersubjetivas.⁸⁰ Todo o encaminhamento operado por Heidegger busca nova concepção de existente humano, tomado como ponto inicial o fenômeno originário constituído pela falta de algo, mas pela falta do próprio ser. Isto significa que o ser do *Dasein* se constitui a partir de um nada fundante enquanto débito originário. Se o ser dá-se historicamente, constituindo uma tradição, cada um que é constituído nessa tradição carrega débito impagável com ela, o que

⁷⁸ HEIDEGGER, *Heráclito. op. cit.* p. 262-263.

⁷⁹ *Id. Ibid.* p. 263.

⁸⁰ FLEIG, *Culpa e responsabilidade..., op.cit.* p. 78.

não exclui a possibilidade de trabalhar no entorno dessa dívida. Recusá-la é ficar jogado no impessoal e nas objetivações próprias da não-responsabilidade.⁸¹ São “mortos-vivos” aqueles que vivem o fechamento da abertura essencial à comunidade do *Logos*, pois se enclausuram em sua própria particularidade.⁸² Desse modo, realizar a preparação para essa origem originária, manter-se na disposição fundamental, que é a abertura para o que advém do ser como nada originário, é o que nos permite habitar o mundo, reconhecendo a dívida com a tradição que nos constitui e respondendo com aquilo que podemos enunciar.

4 – Discurso, consciência e responsabilidade nas perspectivas ontológica do *Dasein* e intersubjetiva do Agir: uma articulação possível

Zeljko Loparic, que, em sua obra *Ética e finitude*, dedica várias páginas ao desenvolvimento de uma perspectiva Ética a partir da obra de Heidegger, entende que “a Ética de Heidegger não oferece regras para dirigir os cursos da ação moral, destinada a corrigir ou suprir o finito, pois trata-se de uma Ética do “morar” e não do agir”. Segundo ele, “as regras éticas acionais só fazem sentido num jogo em que é possível vencer o finito. Tendo desconstruído tal possibilidade, Heidegger recordará a urgência de que se aceite a finitude na transcendência e limitar-se-á a prestar ajuda para que se possa exercer a finitude.”⁸³ Por essa razão, prossegue ele, Heidegger teria desconstruído também todas as éticas baseadas na racionalização do agir, seja estratégico, seja comunicativo no sentido de Hebermas.⁸⁴

Tal interpretação não nos parece de todo correta. De fato, como ficou demonstrado, a ética do ser (ética da responsabilidade) não tem, originariamente, comprometimento com o mundo da práxis e da técnica. Em seu âmago está o resgate do ser, na tensão de movimentos contrários. Sendo a referida tensão elemento constitutivo da humanidade do homem, ela tanto indica sua condição fundamental quanto desenha o aspecto de seu *Ethos*. Por outro lado, como foi esclarecido, se para Heidegger “habitação” é o nome adequado para aquilo que Heráclito denomina *Ethos*, então a ética, que abarca o drama humano da culpa/dívida e responsabilidade, somente pode encontrar seu fundamento mais próprio não no homem, mas naquilo que o ultrapassa desde sempre e o endereça para além: a interrogação pela verdade do ser enquanto

⁸¹ FLEIG, *Culpa e responsabilidade...*, op.cit. p. 79.

⁸² COSTA, *Thánatos...*, op. cit. p. 122.

⁸³ LOPARIC, *Ética e Finitude*. op. cit. p.102.

⁸⁴ *Id. Ibid.* p. 103.

acontecimento/aprimoração, portanto, no acordo do *logos* sobre o *Logos*.

No entanto, não podemos esquecer que o velamento e o desvelamento do ser do homem se dá, histórico-temporalmente, no contexto de uma tradição-constituente com a qual, como se viu, temos débito e responsabilidade. Essa tradição, por óbvio, é partilhada pelos diversos sujeitos, tanto no plano prático, em contextos de maior ou menor grau de particularização, quanto no plano estrutural. No plano estrutural, temos a linguagem como estrutura básica e, portanto, constitutiva do "ser-aí" do homem. Ocorre que, como esclarece Habermas, a linguagem não se compõe apenas pela "língua", mas, também, pela "fala", isto é, o uso das sentenças em proferimentos. A linguagem torna-se, então, processo de comunicação intersubjetiva, cuja unidade elementar não é a proposição, mas o proferimento, isto é, a proposição inserida numa normal interação linguística. Dessa maneira, o *logos* humano, que deverá se dar em homologia e obediência com o *Logos*, apresenta intersubjetivamente na tradição como discurso, ainda que se aceite com Heidegger que o acordo/homologia não se dá, originariamente, no nível da intersubjetividade.

Para Heidegger, entretanto, a compreensão de *legein* e *logos* como "enunciado", "dizer", "discurso", não deixa aparecer o sentido originário de *Logos*.⁸⁵ Isto porque, segundo ele, a lógica, ao considera o *logos* como enunciado, o faz numa perspectiva metafísica. Ou seja, "a lógica é a metafísica do *logos*"⁸⁶, que encobre o seu sentido originário. Pensar o que é o *logos* não diz encontrar um conceito sobre *logos*, mas perguntar a partir do próprio *Logos*, colocar-se em seu percalço, a fim de encontrar uma referência possível do *Logos* para nós, razão pela qual não devemos nos ater absolutamente ao que a lógica pensa sobre o *logos*.⁸⁷ Daí porque, como se viu, a relação do homem com o *Logos* deve ser uma relação definida pelo escutar. Tal perspectiva é eminentemente existencial sem, contudo, deixar de ter desdobramentos éticos, vez que orienta o "*logos* humano particular", que precisa calar a particularidade do "mim" (ou do si) para ouvir a comunidade do *Logos*. Estar aberto a essa escuta é o fundamento de toda autêntica responsabilidade. Nessa perspectiva, a consciência moral (*Gewissen*) não se funda, originariamente, nas bases da lógica científica, pois há outras estruturas existenciais implicadas na sua constituição.⁸⁸ Isto porque o fenômeno da consciência se situa no âmbito do fenômeno da abertura do *Dasein* e, como tal, deve ser tematizado. É o que esclarece Mario Fleig, referenciando Heidegger:

⁸⁵ HEIDEGGER, *Heráclito. op. cit.* p. 281.

⁸⁶ *Id. Ibid.* 265.

⁸⁷ HEIDEGGER, *Heráclito. op. cit.* 283.

⁸⁸ FLEIG, *Culpa e responsabilidade..., op.cit.* p. 56.

Heidegger introduz a problemática da consciência em busca de um testemunho que não vem de fora, mas que se enraíza no próprio *Dasein* e que possa dar a compreender um poder-ser-si-mesmo próprio. Esse testemunho é buscado no fenômeno da voz da consciência, não como uma descrição psicológica, uma interpretação teleológica, uma explicação científica, uma consideração moral ou uma opinião empírica, mas como fenômeno ontológico enquanto "fenômeno originário do *Dasein*", isto é, como um existencial. Essa tomada de posição sobre o lugar da consciência é fundamental para uma correta avaliação da originalidade heideggeriana desse fenômeno: a consciência é um modo particular de compreender.⁸⁹

Enquanto modo particular de compreender, a consciência é caracterizada por Heidegger, em sua essência, como "clamor", que é, para ele, o modo do discurso que articula a compreensibilidade. Não sendo constativo nem narrativo, o clamor não se põe como um diálogo interior, mas, performativamente, como pró-clamação (para adiante) do *Dasein* em suas possibilidades mais próprias.⁹⁰ Não se define, portanto, por conteúdos empíricos ou por "fundar-se na alteridade de um semelhante ou de um poder transcendente", tampouco se constitui como clamor do *Dasein* por si mesmo. Isto porque no núcleo do si mesmo, do familiar, ergue-se a força do estranho que, desse modo, "provém de mim e ao mesmo tempo se apresenta como alteridade."⁹¹ Nas palavras de Heidegger, é um clamor que "provém de mim e, no entanto, por sobre mim." Essa alteridade "que me pertence e ao mesmo tempo não está em meu domínio", constitui, como esclarece Fleig, o ponto central de toda análise heideggeriana da consciência.⁹² Segundo Heidegger:

Mas a caracterização do vir-de-encontro dos outros é orientada pelo *Dasein* cada vez próprio. Também ela não parte de um "eu" destacado e isolado, devendo-se procurar depois uma passagem para os outros? Para evitar esse mal entendido é preciso atender ao sentido que tem aqui "os outros". "Os outros" não significa algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca, sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma não se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente também está. Esse também-ser-aí com eles não tem o caráter ontológico de um ser-subsistente-com no interior de um mundo. O "com" é um conforme-ao-*Dasein*, que "também" significa a igualdade do ser

⁸⁹ *Id. Ibid.* p. 59.

⁹⁰ *Id. Ibid.* p. 60.

⁹¹ *Id. Ibid.*

⁹² FLEIG, Culpa e responsabilidade..., *op.cit.* p. 60

como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado. "Com" e "também" devem ser entendidos como existenciários e não como categorias. Sobre o fundamento desse "com" no ser-no-mundo, o mundo já é sempre e cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é mundo com. O ser-em é ser-com outros. O ser-em-si do interior-do-mundo desses últimos é ser-aí-com.⁹³

Prosseguindo na caracterização do clamor do *Dasein* como poder-ser-si-mesmo que é, também, a "alteridade que me pertence e que não está em meu domínio", Heidegger "define a consciência"⁹⁴ como angustia que "isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como entendedor, se projeta em possibilidades"⁹⁵ e como tal "manifesta no *Dasein* o ser para o poder-ser mais próprio, isto é, o ser livre para a liberdade do-a-si-mesmo."⁹⁶ A angustia, portanto, projeta o *Dasein* de volta naquilo que porque ele se angustia, seu próprio poder ser no mundo. Assim:

O ser-livre para o poder-ser mais próprio e, assim, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se, numa concretização originária e elementar, na angústia. Mas o ser para o poder-ser mais-próprio significa, ontologicamente: o *Dasein* em seu ser já é, cada vez para si mesmo, adiantado em relação a si mesmo. O *Dasein* já está sempre "além de si", não como comportamento relativo a outros entes que ele não é, mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é.⁹⁷

Por outro lado, a "totalidade existenciária do todo-estrutural ontológico do *Dasein*"⁹⁸ não se esgota aí. Ela deve ser apreendida na seguinte estrutura: "o ser do *Dasein* significa ser-adiantado-em-relação-a-si-em (-o-mundo) como ser-junto (ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)"⁹⁹, plasmado na significação ontológico-existenciária do termo "preocupação":

Porque o ser-no-mundo é essencialmente *preocupação* é que nas análises precedentes se pôde apreender o ser junto ao ente utilizável como *ocupação* e o ser do *Dasein*-com com os outros do-interior-do-mundo que vêm de encontro, como *preocupação-com-o-outro*. O ser-junto-a... é ocupação porque, como modo do ser-

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012. p. 343.

⁹⁴ FLEIG, Culpa e responsabilidade..., *op.cit.* p. 56.

⁹⁵ HEIDEGGER, *Ser e Tempo* . *op. cit.* p. 525.

⁹⁶ *Id. Ibid.*

⁹⁷ *Id. Ibid.* p. 535.

⁹⁸ *Id. Ibid.*

⁹⁹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo* . *op. cit.* p. 539.

em, é determinado por sua estrutura fundamental, a preocupação. A preocupação não caracteriza, por exemplo, só a existencialidade, separada da factualidade e do decair, mas abrange a unidade dessas determinações-do-ser. A preocupação, por conseguinte, não designa primária e exclusivamente um comportamento isolado do eu em relação a si mesmo. A expressão "preocupação consigo mesmo", por analogia com ocupação e com preocupação com-outro, seria uma tautologia. Preocupação não pode designar um comportamento particular em relação a si mesmo porque este comportamento já está ontologicamente caracterizado pelo ser-adiantado-em-relação-a-si; mas nessas determinações estão *postos juntos* também os dois outros momentos estruturais da preocupação, a saber, o já-ser-em... e o ser-junto-a...¹⁰⁰

Isso denota que, estruturalmente, a consciência, definida pela disposição da angustia que "isola e abre o *Dasein* como *solus ipse* não só não institui uma coisa-sujeito isolada, no inócuo vazio de uma ocorrência sem mundo, mas conduz precisamente o *Dasein*, em sentido extremo, diante de seu mundo como mundo, conduzindo-o, assim, diante de si mesmo como ser-no-mundo."¹⁰¹ Como esclarece Heidegger, "*Dasein* significa ser-no-mundo precisamente porque o discurso é constitutivo do ser do "aí", isto é, do encontrar-se, do entender"¹⁰², vejamos:

Como constituição existencial da abertura do *Dasein*, o discurso é constitutivo para a sua existência. Ao falar discursivo pertencem, como possibilidade, ouvir e calar. Somente nesses fenômenos fica completamente clara a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência. De imediato, trata-se de por em claro a estrutura do discurso como tal. Discorrer é a articulação "significante" da entendibilidade do ser-no-mundo, ser-no-mundo ao qual pertencem o ser-com e, na ocupação, o manter-se cada vez em um modo determinado do ser-um-com-outro. Este é discursivo como assentir e dissentir, exortar, prevenir, como discussão, consulta, intercessão e além disso como "fazer declarações" e como discorrer no modo de fazer discurso. Discorrer é discurso sobre... [...] O discurso tem necessariamente esse momento estrutural, porque ele é constitutivo da abertura do ser-no-mundo e é pré-formado em sua estrutura própria por essa constituição fundamental do *Dasein*. "Aquilo-sobre-que-o-discurso-discorre" é sempre tratado a partir de um ponto de vista determinado e dentro de

¹⁰⁰ *Id. Ibid.*

¹⁰¹ *Id. Ibid.* p. 527.

¹⁰² *Id. Ibid.* p. 465.

certos limites. Em todo discurso há um discorrido como tal, o dito como tal no respectivo desejar, perguntar, pronunciar-se sobre... Nesse dito o discurso se comunica. [...] Todo discurso sobre... comunicando algo que o discurso diz, tem ao mesmo tempo o caráter do se *expressar*. Discorrendo, o *Dasein* se expressa, não porque esteja de início encapsulado como um "interno" que se contrapõe a um externo, mas, porque, como ser no mundo ele, entendendo, já está fora. O expressado é precisamente o ser-fora, isto é, o modo correspondente do encontra-se (o estado de ânimo) que afeta toda a abertura do ser-em. [...] O discurso é a articulação significacional da entendibilidade do encontrar-se no ser-no-mundo.¹⁰³

É preciso ressaltar, entretanto, o fato de que o discurso, como explicitado acima, não se esgota na faceta exterior do "discorrer sobre". Enquanto elemento constitutivo da abertura do *Dasein*, o discurso originário se constitui num "apelo".¹⁰⁴ Como tal, ele não configura um contradiscurso no sentido de uma discussão sobre o que a consciência diz. Ele explicita "o *modus* de articulação do querer-ter-consciência", isto é, o ser-calado, a escuta.¹⁰⁵ O apelo é apelo da preocupação (em seus três momentos estruturante: já-ser-em, ser-adiantado-em-relação-a-si e ser-junto-a) que é constituída pelo ser-culpado. Isto é "ser-fundamento de um ser determinado pelo não".¹⁰⁶ Entendendo o apelo, o *Dasein* deixa que o si-mesmo mais-próprio atue nele, a partir do poder-ser que ele escolheu para si. Só assim ele pode vir a ser responsável. "Embora o apelo nada dê a conhecer, ele é não somente crítico, mas também *positivo* e abre o poder-ser-mais-originário do *Dasein* como ser-culpado."¹⁰⁷ Por conseguinte, "a consciência manifesta-se como uma atestação pertencente ao ser do *Dasein*, na qual ela apela para que ele mesmo compareça ante seu poder-ser-mais-próprio."¹⁰⁸

Há, portanto, na própria estrutura existencial do *Dasein*, um vetor positivo que fundamenta e orienta, originariamente, sua responsabilidade. Essa constatação tem implicações na dimensão do agir vez que, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* está estruturalmente referido à alteridade do "ser-junto-a" e do "ser-em", que é "ser-com outros." Essa perspectiva ontológica da alteridade não se aliena da intersubjetividade, mas dá a ela um caráter existencial que nos

¹⁰³ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. op. cit. p. 457-459.

¹⁰⁴ *Id. Ibid.* p. 809.

¹⁰⁵ *Id. Ibid.*

¹⁰⁶ *Id. Ibid.* p. 777. Como esclarece Heidegger, sendo fundamento o *Dasein* permanece constantemente aquém de suas possibilidades. Ele nunca é existente antes de seu fundamento, mas é cada vez somente a partir dele e como este. Por conseguinte, ser fundamento significa nunca dominar o seu ser mais próprio a partir do fundamento. Este não pertence ao sentido existenciário da dejeção. Sendo-fundamento o *Dasein* é uma nulidade de si-mesmo.

¹⁰⁷ *Id. Ibid.* p 789

¹⁰⁸ *Id. Ibid.*

permite denunciar a ausência de supedâneo ontológico para o individualismo e particularismo do agir estratégico. Tal descaracterização da totalidade ontológica originária do *Dasein*, para além da reificação, se caracteriza como autêntica morte, já que implica o fechamento da abertura essencial à comunidade do *Logos*, pelo enclausuramento do *Dasein* em sua própria particularidade. Como se viu, quando a não-homologia acontece, quando o homem se afasta do *Logos*, então, ele está morto para *bíos*.

Sob esse prisma, portanto, a pergunta pelo "Ser" não se incompatibiliza com a dimensão do agir (dimensão ética por excelência). Ao contrário, abre nova perspectiva de fundamentação para a questão da responsabilidade do sujeito-agente e de sua capacidade de assumir posição refletida quanto ao sentido da vida. Sua estrutura existencial, como se viu, não tem caráter voluntarista, situando-se no plano da abertura do *Dasein* como "decisão" enquanto verdade existencial mais própria. Na síntese de Fleig é somente a partir da decisão enquanto modo de ser do *Dasein* "que se escolhe a si mesmo, que implica o ser-si-mesmo-próprio, a escuta do discurso silencioso do clamor da consciência e a verdade existencial mais própria, e que se funda o modo próprio de descoberta do mundo e o ser-com da preocupação com os outros."¹⁰⁹

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

COSTA, Alexandre. *Thánatos*: da possibilidade de um conceito de morte a partir do *logos* heraclítico. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

FLEIG, Mário. Culpa e responsabilidade em Heráclito segundo a leitura Heideggeriana. In: *Revista Veritas*. v.43. Porto Alegre, 1998.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. 2.ed. São Paulo: Escuta, 2004.

LUCHI, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas*: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999.

MARCOVICH, Miroslav. *Heraclitus*: greek text with a short commentary. 2.ed. Sankt Augustin: Academia Verlag. 2001.

¹⁰⁹ FLEIG, Culpa e responsabilidade..., *op.cit.* p. 62.

HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Tradução de Ramón Cotarelo García. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp verlag, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. ¿Qué significa pragmática universal? *In:*

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 2.ed. Tradução Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. 3 ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Vortäge und Aufsätze*. 4 ed. Pfullingen: Neske, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Gesamtausgabe, band IX. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1981.

HERÁCLITO. Fragmentos. *in: Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. José Cavalcante de Souza et al. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural 1978.

HERRERO, Francisco Javier. Racionalidade comunicativa e modernidade. *In: Revista Síntese* nº 37, 1986.

OLIVEIRA, Manfredo. *A. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2006.

REALE, Giovanni. *História da filosofia*. V. 1: antiguidade e idade média. 5.ed. São Paulo: Paulus, 1990.

ROCHLITZ, Rainer. *Habermas: L'usage public de la raison*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.