

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL  
CAMPUS CHAPECÓ  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LEONARDO DA SILVA**

**HEIDEGGER E A PO-ÉTICA:  
*ETHOS*, HABITAÇÃO HUMANA E O POETAR-FILOSÓFICO COMO PROJETO  
ÉTICO?**

CHAPECÓ  
**2022**

**LEONARDO DA SILVA**

**HEIDEGGER E A PO-ÉTICA:**  
*ETHOS, HABITAÇÃO HUMANA E O POETAR FILOSÓFICO COMO PROJETO*  
ÉTICO?

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Elsio José Corá

CHAPECÓ

**2022**

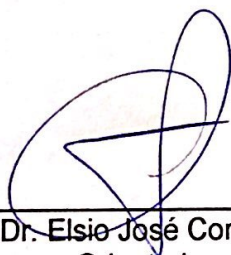
LEONARDO DA SILVA

**HEIDEGGER E A PO-ÉTICA:  
ETHOS, HABITAÇÃO HUMANA E O POETAR FILOSÓFICO COMO PROJETO  
ÉTICO?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 21/10/2022.

BANCA EXAMINADORA



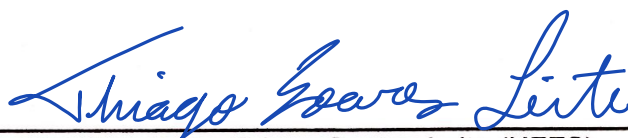
---

Prof. Dr. Elsie José Corá – UFFS  
Orientador



---

Prof. Dr. Roberto Wu (UFSC)  
Avaliador



---

Prof. Dr. Thiago Soares Leite (UFFS)  
Avaliado

### **Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS**

Silva, Leonardo da  
HEIDEGGER E A PO-ÉTICA:: ETHOS, HABITAÇÃO HUMANA E O  
POETAR FILOSÓFICO COMO PROJETO ÉTICO? / Leonardo da  
Silva. -- 2022.  
77 f.

Orientador: Doutor Elsio José Corá

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da  
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Chapecó, SC, 2022.

1. Heidegger. 2. Ética. 3. Pensamento Poético. 4.  
Ethos. 5. Habitar. I. Corá, Elsio José, orient. II.  
Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

*À época vindoura.*

## **AGRADECIMENTOS**

O agradecimento é o momento em que podemos prestar gratidão a todos aqueles que muitas vezes esquecemos de, no dia-a-dia, dizer um obrigado.

Aos meus pais, que desde cedo com muito carinho me ensinaram o valor do estudo e, mesmo sem tanto contato com a filosofia, sempre souberam o valor das seguintes palavras: a educação é um responsabilizar-se pelo mundo. A vocês: obrigado!

Ao meu pequeno irmão, que um dia possa me responder com tamanha sabedoria como “cada um de nós é um universo, Pedro?” A você, obrigado!

À minha querida companheira Renatha, que esteve ao meu lado em todos os momentos e que, irá me permitir parafrasear uma música que você tanto gosta: Hay tantas cosas, yo solo preciso dos: la filosofía y vos. A você, obrigado!

Aos professores da UNICENTRO e da UFFS, sobretudo o professor Elsio Corá, meu orientador. Em um país que tampouco valoriza a cultura e o conhecimento, lembrem-se sempre que vocês vivem entre bens imortais. A vocês, obrigado!

Aos órgãos e agências de fomento científico no Brasil, com ênfase para CAPES e FAPESC que propiciaram esta pesquisa.

Por fim, a todos meus amigos que de alguma forma estiveram próximos esses anos. Alguma coisa de vocês eu carrego e sempre carregarei comigo. A vocês, obrigado!

“Poetizar é mais verdadeiro do que investigar o ente”

Aristóteles - *Poética*.

## RESUMO

O presente trabalho se propõe a apresentar a *po-ética*, como a habitação poética do homem e sua dimensão ética dentro do projeto heideggeriano do esquecimento do ser a partir das noções de *ethos* e pensamento poético. A *po-ética* procura unificar a leitura que Heidegger faz do experienciar grego do termo *ethos* através de Heráclito, e do pensamento poético por meio da interpretação da poesia de Hölderlin. Os dois momentos podem ser compreendidos como o originário do pensamento “pré-metafísico” e “pós-metafísico” onde a relação com o ser ainda é ouvida, *ethos* como morada ou habitação no ser e o poético, como essencial do habitar humano, ou, em outras palavras, “poeticamente o homem habita”. A *po-ética* não procura ser uma alternativa ética a partir de conceitos trabalhados na obra heideggeriana, o central da investigação concentra-se em tentar compreender duas afirmações essenciais do filósofo em *Sobre o Humanismo*, a saber, afirmar que seu projeto é desde sempre uma ética desde que se compreenda a ética através de sua acepção originária como morada ou habitação. O que o trabalho procura constatar é que a não escrita de uma “ética” por parte de Heidegger não apresenta uma “falta” na bibliografia heideggeriana, mas uma decisão consciente da “não necessidade” de uma ética dada as condições que a ética responde e corresponde à tradição. Para tal tarefa, inicia-se com uma longa apresentação de noções específicas heideggerianas, desde sua primeira fase de pensamento. Posteriormente, perpassa-se por conceitos tradicionais da ética dialogando com intérpretes, como Loparic e Zimmerman, que procuraram formular uma “ética” através de Martin Heidegger. Ao fim, retoma-se a relação da *po-ética*, procurando mostrar a relevância dessa unidade de leitura para responder às questões referentes à ética em Heidegger.

Palavras-chave: Ethos; Ética; Habitar; Poético;



## ABSTRACT

The present work is an ethical conception to present *po-ethics*, as the poetic habitation of man and its dimension and within the Heideggerian project of forgetting the being from the notions of poetic thought. *Po-ethics* seeks to unify Heidegger's reading of the Greek experience of the term *ethos* through Heraclitus, and of poetic thought through the interpretation of Hölderlin's poetry. We must moments can be together poets as the originator of "pre-metaphysical" and "post-metaphysical" thought where the relationship with being is still heard, *ethos* as abode or habitation in being and the essential of human inhabiting, or, in other words, "man dwells poetically". *Po-ethics* is not an alternative ethics of concepts worked on in Heidegger's work, the focus of the investigation focuses on trying to understand two essential expressions of the philosopher in *Letter on Humanism*, namely, to affirm that his project has always been an ethics since it understands ethics through its original meaning as abode or dwelling. What the work seeks is that the non-writing of an "ethics" by Heidegger does not present a "lack" in the Heideggerian bibliography, but a conscious decision of the "non-necessity" of an ethics given the conditions that ethics responds to and corresponds to. tradition. For this task, it begins with a long presentation of specific Heideggerian notions, from his first phase of thought. Later, it goes through traditional concepts of ethics, dialoguing with interpreters, such as Loparic and Zimmerman, who sought to formulate an "ethics" through Martin Heidegger. At the end, the relationship of *po-ethics* is resumed, trying to show the relevance of this reading unit to answer the questions regarding ethics in Heidegger.

Keywords: Ethos; Ethics; Dwell; Poetic.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>2 DO ESQUECIMENTO DO SER AO PENSAMENTO POÉTICO</b>	<b>17</b>
2.1 Esboço inicial da problemática do primeiro heidegger	18
2.2 Segundo Heidegger e a Viragem	21
2.3 Verdade e humanidade na história do ser	24
2.4 A época da técnica	27
2.5 Da arte à poesia	29
2.6 O pensamento poético	31
2.7 A questão do habitar poético	37
<b>3 A BUSCA PELO PENSAMENTO ORIGINÁRIO</b>	<b>42</b>
3.1 Humanismo e existência	43
3.2 Há muito não se pensa	45
3.3 <i>Ethos</i> e ética	48
3.4 Por que <i>Po-ética</i> ?	51
<b>4 ÉTICA E FILOSOFIA HEIDEGGERIANA</b>	<b>55</b>
4.1 Destruição ou desconstrução da tradição	56
4.2 Destruição da ética	58
4.3 Éticas a partir da filosofia heideggeriana	62
4.4 Consonância da ética e da <i>po-ética</i>	67
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>70</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>73</b>
OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER	73
OUTRAS OBRAS	74

## 1 INTRODUÇÃO

Há quem afirme que julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida é a pergunta fundamental em toda e quaisquer filosofia<sup>1</sup>. Implícita nessa radical questão parece estar outra ainda mais determinante: atribuir sentido para a existência e determinar como e por onde se deve viver. O trabalho ético é a consolidação do pensamento de um autor, o qual pode orientar a vida prática e responder pelas ações nas quais sua filosofia se compromete; assim como expôs Aristóteles sobre a sabedoria prática, a ética pode ser entendida como essa capacidade de deliberar e agir em vista do que é bom ou mau para o indivíduo (1991, pp. 125-126).

Para os intérpretes da filosofia, sobretudo de orientação prática, a pesquisa em ética permanece um dos campos mais férteis para aproximar a filosofia acadêmica do pensamento e da vida cotidiana. Há, porém, quem destoe da tradição filosófica, e Martin Heidegger é um destes autores. O caminho, como chama em mais de uma ocasião o seu próprio pensamento, deste filósofo é distinto. Poder-se-ia objetar a não necessidade de se apresentar uma ética em uma filosofia que já volta seus olhares para a existência, mas isto seria apenas um argumento raso. Fato é que Heidegger foi acusado de ter se ausentado da questão da responsabilidade e, no interior de seu projeto, não formulou um tratado específico de ética<sup>2</sup>. Para além de uma mera arbitrariedade do autor, a não formulação de uma ética abre uma questão específica do seu projeto.

Aqui, o presente trabalho se propõe a refletir sobre uma *po-ética*, termo unificador da habitação poética do homem no horizonte do pensamento poético, do pensamento originário e da ética originária. De saída, neste trabalho, a “ética” heideggeriana pode ser apresentada como uma proposta de um pensamento aliado à poesia que “confronta” o pensamento da tradição e vê, conseqüentemente, na necessidade de regresso à história da metafísica, uma saída para o pensamento técnico moderno.

Em síntese, o objetivo central do trabalho é investigar o projeto heideggeriano do esquecimento do ser em sua dimensão “ética” a partir da noção de *ethos* como morada poética do homem. A composição dos três capítulos dessa pesquisa visam

---

<sup>1</sup> Cf. Camus, 2020, p. 17.

<sup>2</sup> Esta “denúncia”, apontada por Zeljko Loparic (2004), embasa seu trabalho de propor uma ética heideggeriana na finitude por meio do habitar.

elaborar, de forma específica, cada um dos elementos dessa indagação. Em primeiro lugar, o projeto do esquecimento do ser norteador do projeto heideggeriano, desde sua primeira fase de pensamento, e sua continuidade por meio da história do ser, que culmina no fim da metafísica, na época da técnica, e a possível saída por meio da arte e da poesia. Em seguida, a noção de *ethos* como habitação que permite uma investigação “ética” à luz da poética heideggeriana. Sendo necessário então, apresentar a noção de destruição da tradição levando a ética, aliado ao trabalho dos intérpretes, Loparic e Zimmermann, procurando apresentar leituras éticas com um arcabouço conceitual distinto da história da filosofia. Por fim, uma recuperação do termo *po-ética* como sendo uma possibilidade de refletir esse horizonte do pensamento ético heideggeriano.

A possibilidade enunciada nessa pergunta indica mais do que uma arbitrariedade em propor, à luz do projeto heideggeriano, uma nova forma de pensar; na verdade, indica a conexão de um projeto iniciado desde sua primeira fase do pensamento, já com a publicação de *Ser e Tempo*, alcançando o expoente na segunda, sobretudo, na aproximação entre filosofia e poesia, procurando mostrar que nenhuma forma de responder a pergunta do “agir” poderia escapar à destinação que estava dada a filosofia desde o início da tradição metafísica. A possibilidade se abre com a problematização do caminho, no qual também se permitem a abertura e a espera do que virá.

A problematização do caminho são as diversas circunstâncias que moveram Heidegger a aproximar a filosofia da poesia. O trilhar deste caminho só pode ser efetuado se, como sugere Stein (2006), mover-se dentre as fases de pensamento do autor. Heidegger I é aquela parte de sua bibliografia que precede *Ser e Tempo* e resulta, de imediato, no pensamento exposto nesta obra; Heidegger II, já anunciado no fim dos anos 30 e que se dedica a pensar poesia, arte, técnica, Ocidente, função das ciências sempre no contexto de superar a metafísica, tendo como pano de fundo o esquecimento do ser. Essa segunda fase culmina na publicação de *Sobre o Humanismo*, obra que anuncia a conversão dos problemas desde os anos e escritos anteriores. Heidegger III é o filósofo do pensamento contemporâneo, onde procura experimentar as noções e os problemas apresentados como preparação, até então, para responder aos problemas vigentes na segunda metade do século XX. Ainda, para Stein (2006, p. 28) “não existem três Heidegger. Foi a procura de uma

compreensão das etapas de sua obra monumental e de seu projeto imanente que levou à criação do Heidegger I, II e III”.

Este percurso, no trabalho, parte do sentido geral da questão do ser através do próprio modo de ser do *Dasein*, em *Ser e Tempo*, radica no próprio esquecimento do ser através da “confusão” que as diversas épocas da história tiveram. Da *Ideia* platônica à vontade de poder nietzscheana, as manifestações do ser, em seu modo de aparecer no tempo, determinaram o horizonte humano e sua maneira de se relacionar com os entes. Isto quer dizer, em termos heideggerianos, que o pensamento individual de cada filósofo se move no horizonte da história do ser e, em síntese, esse mover-se que inicia na ideia platônica do suprassensível encobre a questão do ser, colocando no lugar o ente.

A história da metafísica é a História do ser e seu encobrimento por meio do esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. Esse encobrimento, por sua vez, não é um processo humano, mas do qual a própria humanidade faz parte na História do ser. Assim, o esquecimento não acontece na desatenção dos humanos, ou ao modo desse humano de agir que o afastou do ser, mas pelo próprio acontecimento do ser. É nesse pressuposto que uma ética, aqui, não pode se concentrar no “que fazer” humano, mas no que esperar, de modo a compreender, na contramão, de trás para frente, o que a história do ser possibilita aguardar. Em relação a isso, diz Stein (2002) que o desvelamento do ser na sua própria história é seu velamento, seu esconder-se, então, a pergunta fundamental é: O que se aguarda para a humanidade?

Entretanto, esse pressuposto sobre a ética é apenas parte inicial do argumento, a pergunta pela ética em Heidegger só ganha forma, ao investigar a ética em conjunto com o pensamento originário, formulando, assim, através do experienciar grego do *ethos*, a leitura de uma ética originária. As manifestações do ser inauguram as variações da leitura do ente na história do ser e, assim, inauguram também cada qual sua época e a compreensão do pensamento. O pensamento “atua” consumando o homem a *ek-sistir* dessa ou daquela maneira, isto é, a mover-se entre os entes como um orientação “ética”.

Do *eidos* platônico e da *ousía* aristotélica para a metafísica da criação cristã, ao antropocentrismo da época moderna radicado na crítica kantiana e no cogito cartesiano, tendo posteriormente a soberania do homem e sua verdade contestada

na vontade de potência nietzscheana, todas épocas que manifestam o percurso de esquecimento do ser, por onde, após encontrar seu ápice na verdade e plenitude do ente, culminam a técnica moderna e o senhorio do homem através da devastação e dominação da terra alicerçada no imperioso discurso do progresso.

Disso decorrem duas importantes observações a serem exploradas. Em primeiro lugar, o movimento de Heidegger para a segunda fase de seu pensamento a partir dos anos 30, centralizado na questão da História do Ser e de sua verdade, verdade essa não possível através da investigação das estruturas do *Dasein*<sup>3</sup>. Em segundo, apresenta-se o posto de *Dasein* em *Ser e Tempo* que alcança, ao final da segunda parte, a historicidade, convertendo-se, assim, do ser da história para a história do ser. Desse modo, a primeira parte da pesquisa se concentra em um trabalho descritivo de alguns dos principais conceitos de *Ser e Tempo* que permitam revelar/compreender o projeto de um “primeiro Heidegger” como propedêutico para a virada nos problemas elencados.

A virada no pensamento heideggeriano, após os anos 1930, datada bibliograficamente pelos intérpretes a partir de um comentário do filósofo em *Sobre o Humanismo*, de 1946, aponta para uma não ruptura com o seu projeto inicial. A suposta existência de um “primeiro Heidegger” e um “segundo Heidegger” que teria abandonado um projeto fracassado em *Ser e Tempo*, não dando continuidade à sessão final como *Tempo e Ser*, indica, na verdade, a própria dificuldade em se fugir da linguagem metafísica. Para longe de uma descontinuidade no pensamento do autor, o “segundo Heidegger” é uma continuidade a partir desta dificuldade enunciada, ainda no caminho de responder pela verdade do ser, mas sem o compromisso com uma filosofia transcendental e a fundamentação para toda ontologia. Esse caminho passa, então, a ser respondido “através de um passo de volta, um regresso para fora da linguagem metafísica e para dentro de sua essência” (STEIN, 2002, p. 86).

Neste momento, já dentro do segundo Heidegger, a presente pesquisa se concentra nos escritos e conferências dos anos 50, como *A questão da técnica*, *O*

---

<sup>3</sup>A edição utilizada como referência foi Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2018a. Nesta edição Márcia Sá Cavalcante traduz *Dasein* por “presença” e apresenta, desde a introdução, os motivos para considerar presença uma forma de expor com maior rigor o pensamento desta obra. Todavia, neste trabalho se optou por utilizar o termo no original, evitando, assim, entrar em um debate sobre a tradução de *Dasein*, seja por “presença”, “ser-aí” ou outro termo. Adiante, outros termos decisivos para compreensão da filosofia heideggeriana estarão acompanhados da terminologia original, ora no texto, ora nas notas de rodapé.

que quer dizer pensar?, “...Poeticamente o homem habita...” , *Construir, Habitar, Pensar*, também em seus trabalhos relacionados à poesia e a Holderlin, como em *Explicações da poesia de Holderlin*.

O primeiro capítulo se concentra em trilhar esse caminho de pensamento heideggeriano, isto é, do esquecimento do ser à história do ser; a conduta é de escutar a história do ser esquecida no interior da história da metafísica, avançando ao passo seguinte de escutar o que se aguarda para a humanidade. Entretanto, a dificuldade de ouvir o ser se acentua para ouvidos que estranhem quaisquer buscas desse tipo. O assenhoreamento do ente é a característica moderna do homem técnico, marcada pelo domínio pleno da verdade do ente, onde a busca pelo ser se silencia ainda mais e nenhuma forma de falar pode ser ouvida sem ouvidos que não lhe correspondam.

No interior da técnica, naquilo que ela mostra e esconde, Heidegger procurou um novo percurso para a filosofia, e ao lado, sobretudo de Hölderlin, anunciou na poesia o destino para que os mortais devem corresponder. O dizer poético se apresenta como a possibilidade de “pensar o impensado”, que nem mesmo a tentativa de se afastar da linguagem metafísica desde *Ser e Tempo* providenciou. A relação filosofia-poesia é a linguagem que os pensadores ou filósofos precisam buscar para se afastarem da técnica. Se ao homem cotidiano a técnica se apresenta com familiaridade, ao filósofo que busca o ser ela deve ser estranha.

Se é no anúncio da poesia que mora a possibilidade de um novo começo para que os ouvidos possam novamente escutar o ser, é nela e a partir dela que devem residir e aguardar os indivíduos. Assim, se uma “ética” heideggeriana for uma proposta, ela precisa de alguma forma estar relacionada com a própria disposição de novamente escutar o ser.

O segundo capítulo concentra-se na exposição da obra *Sobre o Humanismo*, não apenas pelo reconhecimento do próprio autor da sua viragem, mas pela síntese de problemas explicitados nesta carta endereçada a Jean Beaufreut. A pergunta inicial sobre a *humanitas* do homem, procurando responder ao humanismo como parte da tradição metafísica, leva Heidegger a reconhecer que o pensamento técnico se inicia concomitantemente à tradição metafísico-filosófica. A função do pensamento que se propõe do teórico ao prático e, assim, posteriormente, converge

para a técnica moderna é destino histórico da atribuição do pensamento filosófico a uma finalidade.

Investigando o pensamento originário, anterior à tradição metafísica, Heidegger retoma uma célebre passagem de Heráclito, afirmando que, se por ética se entender o *ethos* da habitação do homem, então, seu trabalho é desde sempre uma ética. Desta maneira, a segunda parte deste trabalho procura alcançar na exposição do *ethos* a apresentação de uma ética originária, onde se destitui a fórmula prático-téorico do pensamento e este, por sua vez, se apresenta como um pensamento que “atua”, que *con-suma* a existência do homem em direção à sua essência, seu modo de ser homem, habitando ou existindo em meio aos entes.

Ao fim desse capítulo, com as noções fundamentais apresentadas, o termo *po-ética* hifenizado é resgatado para expressar uma unidade no pensamento heideggeriano a partir do “pensamento-poético-ethos-da-habitação-humana” e sintetizada na sentença de Hölderlin sobre poeticamente o homem habitar este mundo. O habitar poético é o modo pelo qual os mortais habitam essa terra. A noção de “habitar” desta ou daquela maneira não indica um “sistema ético” para a conduta do ente humano de agir, mas uma tentativa de meditar sobre o pensamento técnico e se colocar novamente no horizonte do ser, reconhecendo na própria existência o traço fundamental do pensamento.

O terceiro capítulo deste trabalho procura entrar explicitamente na questão da ética, partindo da destruição da metafísica como pressuposto para pensar também uma destruição da ética. A palavra “destruição” apontará para um sentido positivo da leitura heideggeriana em relação à tradição, de modo a evidenciar as construções que Heidegger propõe através do originário exposto por ela, sobretudo, no que diz respeito à ética e seus conceitos, como responsabilidade, dever, valor, ação, finalidade e alteridade.

.Após isso, apresenta-se duas éticas a partir da filosofia heideggeriana. A primeira é a “ética do morar no mundo-quadrindade”, exposta por Zeljko Loparic na obra *Ética e Finitude* (2004). A segunda, uma ética ambiental ou um ambientalismo radical, como intitula Michael Zimmerman em seu artigo *Toward a heideggerian ethos for radical environmentalism* (1983). Ambas dialogam com o pensamento heideggeriano a partir das noções de pensamento poético e *ethos*, assim como se propõe pensar uma *po-ética* aqui.



Por fim, retoma-se a apresentação da *po-ética* procurando apresentar como este termo unificador pode, se é que pode, se ligar a uma ética no pensamento heideggeriano. Cabe mencionar que, de saída, afirma-se nessa seção que a *po-ética* é exposição da não necessidade de uma ética, tanto como disciplina filosófica e produto da tradição, como pela necessidade de atribuir ao pensamento uma finalidade prática.

## 2 DO ESQUECIMENTO DO SER AO PENSAMENTO POÉTICO

*Ser e Tempo* possui um lugar consagrado na história da filosofia. A *magnum opus* heideggeriana marca não apenas a ruptura de Heidegger com a fenomenologia husserliana, como também seu compromisso com a ontologia fundamental em face das ontologias tradicionais. É indispensável, em qualquer sobrevoo à filosofia de Martin Heidegger, passar pela questão exposta nessa obra, sobretudo quando se visa apresentar uma unidade problema da filosofia deste autor. A apresentação da obra nesse capítulo procura sintetizar as seis teses principais<sup>4</sup>; a questão do sentido do ser, o *Dasein*, o ser-no-mundo, a Cura, a temporalidade e a temporalidade do *ek-sistir*. A unidade pode ser atribuída ao projeto do esquecimento do ser que permanece decisivo ao expor a passagem para o segundo Heidegger. A temporalidade abre o percurso para compreender o “abandono parcial” do projeto arquitetado em *Ser e Tempo*, atingindo a leitura da história e verdade do ser após os anos 30. A história do ser é a história da metafísica, culminando no fim da metafísica pós Nietzsche e na época atual da técnica. A técnica, por sua vez, ao lado da arte e da poesia possibilitam esclarecer o que o filósofo atribui por pensamento poético. O intuito do capítulo é apresentar que apenas um pensamento capaz de “superar” a época técnica, mas que nasce, ambigualmente, no interior do pensamento técnico, aparece como resposta à unidade problema. Cabe adiantar que, ao fim deste, a “anúnciação” heideggeriana do poético é o apelo para escutar o ser; o ser que destina a verdade, que, por sua vez, destina também a humanidade, e que só pode ser escutado novamente ao sair do esquecimento da história da metafísica.

---

<sup>4</sup> Cf. STEIN, 1990.

## 2.1 ESBOÇO INICIAL DA PROBLEMÁTICA DO PRIMEIRO HEIDEGGER

O projeto da questão do ser em *Ser e Tempo* apresenta a tentativa heideggeriana de fundar uma ontologia fundamental a partir de uma hermenêutica do próprio homem, do próprio “interpretar-se” do *Dasein* em sua situação de compreender o ser. Para o filósofo essa interpretação só é possível porque o *Dasein*, de alguma maneira, desde sempre já compreende ser (STEIN, 2002). Mas essa compreensão prévia, pré-compreensão ou compreensão pré-ontológica ainda não é suficiente para responder a questão do sentido do ser, mas, sim, o percurso para tornar transparente a abertura para uma ontologia (HEIDEGGER, 2018a, pp.48-49) .

Apesar de procurar se afastar da linguagem antropológica e das ontologias (metafísicas) anteriores, a pergunta pelo sentido do ser só pode ser introduzida “metafisicamente” (Id., 1995, p. 38). A introdução da questão do ser por meio das estruturas do *Dasein* é a tentativa de responder ao problema da ontologia partindo do percurso “que é esse ‘ser’ que compreende ser”. Entretanto, uma metafísica do *Dasein* não significa correr o risco de transformar *Dasein* em “essência do homem” e construir “mais uma metafísica”, mas, sim, que esse ser que compreende ser está comprometido com a metafísica, embora procure “outro sentido de ser”. Comprometer-se à metafísica já possui um grau de discernimento sobre o que se busca nela (NUNES, 2016, p. 19). De fato, perguntar-se “O que é a Metafísica?”, já é um questionar metafisicamente na própria estrutura, o que não incide necessariamente em construir uma outra metafísica.

A filosofia nasceu com os gregos com uma forma originária de perguntar: *tí to ón*, o que é o ente? (NUNES, 1986, p. 217) e, até então, ainda se pergunta *tí estin*, que é isto? (HEIDEGGER, 2018c, p. 14). Ainda que falte de uma compreensão determinada deste “é”, o homem sempre se move na compreensão do ser, mesmo que de forma vaga (Id., 2018a, p. 41). Nessa atitude, o *Dasein* compreende a si e ao que o rodeia e se distingue dos demais entes pela sua conduta de poder compreender ser. Essa conduta já marca a transcendência do *Dasein* em relação aos demais entes, sua transcendência é a própria possibilidade de transpassar o ente ou os entes em direção ao conhecimento ontológico (Id., 2019, p. 59), o que consiste em uma leitura do *Dasein* em sua própria existência, isto é, viver em uma

forma de compreensão de ser dos entes e de si mesmo a qual conduz aquilo que faz e pensa enquanto vive, para além de todo dado empírico (NUNES, 2016).

A Analítica Existencial do *Dasein* proposta em *Ser e Tempo* é uma leitura deste em sua vida fática, da possibilidade desse ente privilegiado que, como existente, interpreta a si mesmo e aos outros entes no mundo. Este ente não possui uma determinação *quiditativa*, a própria noção de *Dasein* no lugar de “homem” já nasce da impossibilidade de atribuir ao homem um *quid*, um “que é”. “O *Dasein* humano se determina a partir do estabelecimento existencial de um de seus modos possíveis de ser”, ele é sempre a sua possibilidade, o seu poder-ser (CASANOVA, 2010, p. 91). Assim o próprio projeto heideggeriano, na inviabilidade da resposta do que é o homem como determinado, como “essência”, trabalha na existencialidade da existência do *Dasein*, que já é sempre sua abertura, seu horizonte de possibilidades<sup>5</sup>.

O modo de ser privilegiado desse ente consiste em desde sempre existir na compreensão prévia de ser. Mas o ser do ente humano não pode ser fixado por “ele é isso ou aquilo”, o *Dasein* existe, é um *sendo* que abre possibilidade também para seus modos de ser. O horizonte de possibilidade que o *Dasein* abre é o mundo<sup>6</sup>. Assim, *ser-no-mundo (In-der-Welt-sein)* é a estrutura fundamental do *Dasein* (HEIDEGGER, 2018a, p. 83). A compreensão e interpretação do mundo são inseparáveis da maneira como *Dasein* “se encontra aí jogado” diante das possibilidades e inseparável de seu poder-ser.

Nesse movimento entre *Dasein* e suas determinações, entra em jogo para o filósofo a passagem para a segunda parte da obra *Ser e Tempo*. No limite da primeira seção de *Ser e Tempo*, Heidegger conduziu a investigação das teses iniciais partindo do ser-no-mundo e de seu modo de poder-ser fático. A proposta que parte do cotidiano das ocupações e preocupações apresenta apenas uma tese

---

<sup>5</sup> Cf. 3.1 HUMANISMO E EXISTÊNCIA.

<sup>6</sup> A palavra mundo (*Welt*) é introduzida com a noção de “estar familiarizado com” (INWOOD, 2002, p.120), de “ser familiar a”, tradução da locução alemã *sein bei* (NUNES, 2002, p. 13). O mundo não é o lugar onde o humano está colocado espacialmente, nem a totalidade dos entes que o cercam, antes disso, mundo é o horizonte de sentido daquilo que rodeia esse ente, por isso, só há mundo porque há um *Dasein* que faz surgir o conjunto das significações a sua volta. O mundo não é um ente físico, mas a própria constituição existencial do *Dasein*, como mundano (*weltlich*) ou mundanidade (*Weltlichkeit*) e não “pertencente ao mundo”. Há uma diferença significativa no “estar no mundo como que familiarizado” e “pertencer ao mundo”. A problemática aqui não é apenas semântica, tanto o adjetivo “mundano” como o substantivo abstrato “mundanidade” se diferenciam daquela categoria de entes pertencentes ao mundo com os quais o *Dasein* se relaciona, os intramundanos (*innerweltlich*). Do ponto de vista ontológico, não é possível falar de “mundo” sem falar de *Dasein*.

parcial sobre o modo de ser do *Dasein*. A *Cura*<sup>7</sup> (*Sorge*) alcança uma dimensão notável ao revelar a totalidade desse ente possível apenas após a exposição da morte<sup>8</sup>. A morte revela as noções de antecipação e decisão, decisão antecipadora (HEIDEGGER, 2018a, p. 384 et seq) que reconduzem o *Dasein* para o “poder-ser mais próprio” (Ibid., p. 409). A tomada de consciência da morte leva de volta o *Dasein* para a consciência de ser si próprio e de toda sua existência, culminando na unidade do tempo, temporalidade (*Zeitlichkeit*) como sentido da *Cura*.

O modo com que a *temporalidade* torna a cura possível como totalidade já se distingue, de início, da temporalidade como tempo vulgar: do passado, do presente e do futuro. Para o filósofo alemão, essa totalidade só é possível caso o *Dasein* possa vir-a-si em sua possibilidade mais própria, esse deixar-se-vir-a-si, distinto de uma noção de futuro como algo que ainda não se concretizou e que será algum dia, Heidegger chamou de *porvir* (*Zukunft*). *Dasein* é porvindouro quando sempre já em seu ser está por vir a si em suas possibilidades mais próprias. Entretanto, o *Dasein* só pode assumir o seu ser próprio porvindouro se, conquanto existe faticamente, já “tenha sido”, isto é, seu ser desde sempre já possa ser como sempre foi; essa noção distinta de um conceito vulgar de passado Heidegger chamou de *ter sido* (*Gewesen*). A *atualidade* (*Gegenwart*) fecha a tríade apresentando uma noção de “presente” de forma ativa, na ação. Atualizar é, nesse sentido, “deixar vir ao encontro na ação do que é vigente”. Finaliza-se o argumento com a seguinte conclusão: cura é temporalidade e temporalidade é a “unidade do porvir que atualiza o vigor de ter sido da presença” (Ibid., pp. 410-411).

O que isso indica? As três êxtases (*ek-stasis*) corrigem formalmente e existencialmente a compreensão vulgar de tempo do *Dasein* reconduzindo à existência e, portanto, à temporalidade do *Dasein*. O futuro não acontece como o que virá e o passado não é apenas o pretérito do que se foi. As três já se fundam,

---

<sup>7</sup> A *Cura* ou cuidado (*Sorge*) participa de uma tríade de conceitos que alicerçam *Ser e Tempo*. *Besorgen*, *Füsorte* e *Sorge* são existenciais do *Dasein*, modos de ser em relação a si e a seu mundo. Como ser-no-mundo, *Dasein* é ocupação (*Besorgen*) ao lidar ou tratar de algo utensiliário e instrumental, mas também é preocupação (*Füsorte*) ao lidar e tratar com as demais co-existências, que não são o “eu”, preocupar-se como ser-com (*Mitsein*). Por fim, ambas (ocupação e preocupação) são constitutivas da *Cura*, membro fundamental da tríade que determina o *Dasein*. Cf. HEIDEGGER, 2018a, p. 246 et seq.

<sup>8</sup> Ser-para-a-morte é o próprio caminho em direção ao findar da compreensão que esse ser tem de si mesmo na ocupação-preocupada, é o experienciar de um fenômeno que antecipa o *Dasein* e o coloca na completude de ser si mesmo. Então, o que morre? A própria existência em sentido heideggeriano. É possível morrer a qualquer momento enquanto se existe, e no morrer se abre a possibilidade do que virá a ser. A morte abre o *Dasein* cada vez para si mesmo em sua totalidade. Cf. NUNES, 1986, p. 120.

cada qual em função da outra na totalidade; o que o *Dasein* é? Existência, na medida que existe se temporalizando e não “no tempo”. Ao *Dasein* pertence o acontecer (*Geschehen*) histórico em sua unidade finita da existência. O ente humano é histórico porque já é, em seu ser, temporalidade. Disso decorre que a *historicidade* (*Geschichtlichkeit*) é revelada na própria finitude<sup>9</sup> do *Dasein*. (NUNES, 2017, pp. 52-53)

Entre nascimento e morte, o *Dasein* não percorre apenas um trajeto, mas “prolonga-se” a si mesmo” como acontecimento. Somente ele vive as *ek-tases* do tempo, por isso, somente ele também vive *ek-sistindo*. Ser histórico e fazer história só é possível como ser, em última instância, temporal. Todavia, se por história se costuma atribuir o sentido vulgar do tempo passado, perde-se a dimensão da proposta heideggeriana. A radicalização da temporalidade se dá em propor que todo histórico não pode, de forma alguma, se dar para fora do *Dasein*, o passado não é histórico na medida em que já passou, apenas o que não cessou de ser é “histórico”, assim como o próprio *Dasein* (NUNES, 1986, pp. 144-146). A segunda seção de *Ser e Tempo* é concluída na dimensão da temporalidade e da historicidade, com a noção da história em sentido vulgar e da intratemporalidade, como a origem do conceito vulgar de tempo. Heidegger fecha a obra com o seguinte questionamento: “será [possível] que o próprio tempo se revela como horizonte do ser? (2018a, p. 535).

## 2.2 SEGUNDO HEIDEGGER E A VIRAGEM

Com algumas das principais teses de *Ser e Tempo* distinguidas, torna-se possível, agora, retroceder ao que se concentra neste trabalho: uma terceira seção que pudesse dar conta do tempo ao sentido do ser nunca foi publicada, o abandono parcial do projeto heideggeriano foi interpretado por alguns intérpretes, a exemplo de Gadamer (STEIN, 2002, p. 79), como um fracasso do próprio movimento argumentativo da obra ao procurar responder a questão do sentido do ser. Em síntese, e procurando se esquivar do debate com tais interpretações, poder-se-ia refletir o seguinte: *Ser e Tempo* parte do ente privilegiado que desde sempre já

---

<sup>9</sup> A finitude é o próprio fundamento do *Dasein*, na medida em que a partir do fim de si mesmo e em si mesmo, se abre existencialmente para o mundo e se compreende como possibilidade, ainda que em relação às coisas e aos outros, mas sem se perder em meio a eles.

possui em si a possibilidade de compreender ser, as investigações das estruturas do *Dasein* liberam os modos de ser de tal ente para que posteriormente possa responder pela própria totalidade deste. Ao fim, no plano da analítica existencial, o *Dasein* singularizado apresenta novas determinações da existência retirando de cada fenômeno as estruturas constitutivas do ser-no-mundo e extraíndo, ao final, a temporalidade. Com isso posto, a questão do sentido do ser se esgota no *Dasein*?

Da existência à temporalidade e, de novo, no regresso à existência, se abre o tempo originário como compreensão do ser. O tempo regressa ao fundamento das ontologias: “a essência do homem” (NUNES, 1986, p. 156). Mas ao projeto de uma fundamentação da ontologia a partir da essência finita, isto é, como a gênese do conhecimento ontológico na própria temporalidade do ser finito, não foi dada continuidade. Por que isso aconteceu? Casanova afirma (2010, p. 144) que há algo inviável na tentativa de pensar a unidade da temporalidade do *Dasein* com a temporalidade do ser, e que o próprio Heidegger teria afirmado a impossibilidade de dar conta do projeto dentro da linguagem metafísica.

A partir dos anos de 30, Heidegger é forçado a uma virada no pensamento. A *viragem (Die Kehre)* marca uma mudança do problema do sentido do ser para a verdade do ser. Entretanto, o mais fundamental da viragem não é o radical abandono do projeto de *Ser e Tempo*, mas, sim, uma possível continuidade entre o pensamento de um primeiro Heidegger para um segundo.

Partiu-se da pergunta pela questão do sentido de ser como fundamento de toda ontologia e, através da exposição da analítica, chega-se até a viragem. Essa divisão foi atribuída por Richardson (2003) e reconhecida pelo próprio Heidegger, ao propor, nos escritos de *Carta sobre o humanismo*, uma cisão dos trabalhos anteriores aos anos 30 para os posteriores. Nesta obra, Heidegger (1995) afirma, de saída, que o projeto de *Ser e Tempo* permanece na questão sobre a verdade do Ser e que a *Cura* procura dirigir o homem novamente à sua essência. A colocação da pergunta “sobre o humanismo”, título da obra, é justamente a recondução do homem à sua humanidade, onde repousa sua essência (Ibid., p. 35). Todavia, todo humanismo é sempre uma metafísica na medida em que procura delimitar a essência do homem, entretanto, também, todo humanismo nunca questiona a “verdade do ser”. A metafísica se fecha à questão fundamental: todo homem só vive em sua essência por ser acometido pelo ser. A tarefa de revelar o trajeto, na Analítica, da existência como essência do homem ao ser, porém, foi evitada, porque

o pensamento metafísico não possibilitara de modo suficiente essa exposição (Ibid., p. 47).

A própria terminologia “essência” como “substância”, o “é” do homem como o *quid*, transferida para uma leitura dos modos de ser na existência (*existenz*) já procura, em *Ser e Tempo*, se afastar do pensamento metafísico. Enquanto o pensamento não se afastar suficientemente do “ser” proposto pela metafísica e se permitir pensar o ser por ele mesmo, o pensamento sempre se apresentará insuficiente para a questão (HEIDEGGER, 1995, p. 53). Por que, entretanto, a metafísica não pensa o ser? A metafísica se concentra no ente. Novamente em *Ser e Tempo*, a tentativa de conduzir o *Dasein* para sua totalidade afastando do mero domínio do ente é necessária para o empreendimento. O próprio “é” tão utilizado para se referir ao ser, expressa sempre o ente. “O ente é” não fala do ser do ente, mas do próprio ente, por isso Heidegger utiliza o ser “se dá” (*es gibt*). Ao contrário, a metafísica sempre fala do “é” e conseqüentemente sempre se concentra no ente.

A viragem já está mais do que anunciada no pensamento heideggeriano, o projeto precisa se concentrar na verdade do ser, que talvez não tenha sido radicalmente exposta e suficientemente encontrada a partir do *Dasein*. Ademais, o regresso à metafísica para dentro da essência dela na história é o caminho desse projeto desde *Ser e Tempo*: “Quer que seja possível no futuro extático (porvir) que o homem pense a verdade do ser, então ele pensará em sua existência” (Ibid., p. 59).

Soma-se à viragem a própria discussão Heideggeriana sobre a verdade. A verdade do ente toma lugar para a verdade do ser, há aí uma mudança entre o conceito tradicional de verdade e a verdade como desvelamento (*ἀλήθεια*). A verdade como desvelamento que aparece no início de *Ser e Tempo* com a exposição do método fenomenológico e é retomada na mesma obra com a discussão sobre a filosofia ter sempre associado verdade e ser (HEIDEGGER, 2018a, p. 282). Verdade também discutida em *Sobre o Fundamento da Verdade*, conferência proferida em 1930, que ganha uma dimensão notória nas obras seguintes. É a partir da essência da verdade que a metafísica é colocada na História do Ser, como o esquecimento do ser em função do ente e que destina historicamente todo o pensamento seguinte (Id., 1995, p. 64).

A viragem do pensamento marca não apenas a transição das questões, mas o anúncio de um projeto que permanece no centro, ao longo da trajetória filosófica: o



esquecimento do ser. A apresentação desse caminho, como se sugeriu previamente na introdução, mantém o intuito de evidenciar, no trabalho do filósofo alemão, uma “unidade”, ou pelo menos uma não descontinuidade ou ruptura completa dos problemas.

Se de fato o pensamento se exprimiu suficiente, como Heidegger costuma dizer, pode-se agora concluir adequadamente esta exposição de carácter introdutório ao primeiro capítulo. O essencial da virada no pensamento heideggeriano talvez esteja em reconhecer que, desde sempre, as tentativas de resposta do segundo Heidegger já estavam ali, como perguntas, colocadas no primeiro. É imprescindível, para quem opta em trabalhar no interior da História do Ser, reconhecer a revolução operada por *Ser e Tempo*. Para Nunes (2017, p. 27), o deslocamento da verdade em sentido clássico para *alétheia* corresponde a temporalidade, na medida em que abre do presente ao futuro, e regressa, simultaneamente, do presente para o passado, para retornar às bases da Metafísica e desconstruir os fundamentos da tradição filosófica. Assim, possibilitando, talvez, uma meditação sobre os problemas porvindouros.

### 2.3 VERDADE E HUMANIDADE NA HISTÓRIA DO SER

Do ser ao tempo e no regresso do tempo ao ser, a temporalidade que emerge do *Dasein*<sup>10</sup> preparou o solo para o acesso à temporalidade como história do ser. Heidegger se propõe a regressar para a história e reconduzir o pensamento por dentro dela, em uma exegese filosófica para o reconhecimento da história do ser esquecida, o esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*).

A história se desenrola como esquecimento (*λήθη*) pelo próprio ser que se vela. É por isso que a história do ser deve ser vista como desvelamento da verdade, como *alétheia* (*ἀλήθεια*). Neste regressar, percebe o filósofo que o ser se vela no desvelamento dos entes, no acontecer da verdade que o velamento do ser se dá.

---

<sup>10</sup> A partir daqui, para se manter fiel à "viragem" e não causar confusão no leitor, o texto procura, sempre que possível, não utilizar o vocabulário de *Ser e Tempo*, salvo quando se refere à própria obra em questão.

(STEIN, 2002). Entretanto, essa história não acontece por descuido dos filósofos ou das correntes filosóficas, nem sequer das escolhas ou decisões da humanidade, a história da humanidade é a história do ser propriamente pelo ser mesmo (VATTIMO, 2002).

Por isso, também, a história é a história do ser e o reconhecimento só pode ser efetuado ao reconhecer o esquecimento como primordial da história da metafísica. O regresso é um passo de volta para o interior da metafísica. Desde seu início a metafísica se manifestou de muitas formas, como vontade de poder, espírito, subjetividade, *cogito ergo sum*, *mens*, *actus*, *ousía*, *idéa*, etc (STEIN, 2002). No segundo volume da obra *Nietzsche*, Heidegger (2007a, p. 307 et seq) faz uma longa exposição a respeito do esquecimento do ser e dessas manifestações no interior da metafísica, e é com o próprio Nietzsche que o filósofo do ser reconhece também o fim da metafísica.

A primazia da razão moderna com a radicalização da subjetividade é invertida e se transforma em vontade de poder, e a vontade, por sua vez, em vontade de vontade que subverte o próprio ser do ente. O niilismo nietzschiano, ao pregar a inversão dos valores mais altos como superação da metafísica, não deixou mais nada ao ser (STEIN, 2002; NUNES, 1986; VATTIMO, 2002).

Decisivo também, no fim da metafísica como capítulo da história do ser, é o que ela delegou para o homem moderno. O niilismo inverte o homem para o além-homem, resultando em uma conversão do homem para si mesmo como aquele que toma todas as coisas para si, que exerce sua essência de poder no domínio completo sobre a terra (HEIDEGGER, 2007a, p. 234). O senhorio do homem sobre a terra é a radicalização niilista do homem e resultado que já parecia estar aberto desde todo projeto antropocêntrico moderno: o completo domínio da natureza (NUNES, 1986, p. 239). O fim da metafísica não é o fim da história do ser, tendo em vista que o próprio desenrolar da metafísica pertence ao segundo, mas o capítulo onde o ser se oculta completamente para deixar aparecer somente o ente.

Todas as épocas se determinam por uma explicação do ente e uma noção de verdade que produzem uma maneira de viver, de agir, de pensar, de se ocupar, e de se preocupar. Essas épocas, assumindo o projeto heideggeriano, não são produto da humanidade e de seus pensadores, mas o que foi destinado a eles pela abertura e o acontecimento do próprio ser, é ele que em seu velamento possibilita o desvelamento dos entes como dessa ou daquela maneira. Nesse sentido, o que a

época moderna como sintoma do niilismo aponta? Escutar-se-á mais uma vez o que Heidegger diz no texto *Sobre o Humanismo*:

Pensar é articular o destino do Ser, e esse se dá num vigor "epocal". O pensamento dos pensadores não é, em sua Essência, a estrutura em que eles pensam as referências de ser e ente. É o que eles procuram articular com essa estrutura. Em tudo que dizem, eles querem dizer a Essência do pensamento que se lhes destinou. [...] E se trata de um desconhecimento que se ignora como desconhecimento, por ser já, em si mesmo, um destino "epocal" do esquecimento do Ser. É o tipo de desconhecimento que, predominantemente, se impõe, como conhecimento, na época da Técnica e da Ciência. (HEIDEGGER, 1995, p. 16)

A época da ciência é do domínio da técnica, da razão calculadora, que obscurece a pergunta fundamental pelo ser em prol de assumir e dominar todos os entes. Continua o filósofo:

Nesse esquecimento moderno, isto é, nas fases de progresso da técnica e da ciência, se derrama a escuridão da "Noite Histórica" na qual o homem, perdendo os fundamentos de sua humanidade, "erra", sem pátria, no turbilhão de uma objetividade sempre mais absorvente de subjetividade. A "época" da técnica e da ciência é o império do homem a- pátrida em sua Essência (Ibid., p. 17).

Se em cada época uma pré-compreensão de ser antecipa o homem, no domínio da técnica não há mais ser para se ouvir, o ser foi completamente olvidado. Se poderia sintetizar em um ditado recorrente da língua portuguesa a tentativa de exprimir o projeto de Heidegger: perder a batalha, mas ganhar a guerra. O projeto que se inicia em *Ser e Tempo* no horizonte do esquecimento do ser é uma das tantas roupagens pelas quais se apresentam as batalhas que o autor enfrentaria. Com a questão da técnica, os problemas se alteram, mas o pano de fundo continua sempre o mesmo. Essa perspectiva de continuidade que se tenta explicitar revela, pois, o caminho para o pensamento poético no projeto do esquecimento do ser. Até aqui, o fundamental permanece o mesmo, mas é com as perguntas relativas ao homem na época técnica que se pretende avançar, nas próximas páginas, a saber, com a devastação da terra e a fuga dos deuses.

## 2.4 A ÉPOCA DA TÉCNICA

Em uma conferência de 1953 e publicada posteriormente, Heidegger se propõe a refletir sobre esta época moderna onde impera a técnica. *A questão da técnica*, assim como o nome já enuncia, trata-se de refletir sobre a própria essência da técnica e sua relação com o mundo e com os homens.

“A essência da técnica não é algo técnico”, inicia o filósofo (2007b, p. 376). Toda produção e objeto pertencem à técnica, na medida em que o técnico da técnica é a relação instrumental, de meio para fim. Todavia, a totalidade dos entes técnicos também não responde ao essencial da técnica; seja a máquina a vapor da Revolução Industrial do século XVII, seja o *smartphone* de última linha lançado ontem, toda e qualquer produção elétrica, qualquer meio de transporte ou de comunicação já fazem parte da essência da técnica.

A técnica é um modo de desvelamento, ela se essencializa no âmbito da verdade como *alétheia*. Entretanto, diferente do modo da técnica grega, como *téchne* ou *poíesis*, como modo de trazer algo à luz, a técnica moderna se desoculta em um provocar, desafiar (*Herausfordern*) (Ibid., p. 381). O homem moderno, em seu senhorio, desafia a natureza e requer dela aquilo que quer ou precisa.

O campo é agora uma indústria de alimentação motorizada. O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição (Ibid., p. 382)

Entretanto, é a técnica que se assenhora do homem, isto é, ainda que a técnica seja algo de humano, a essência da técnica não é algo como uma criação humana, mas, sim, o seu destino, que destina o modo de ser e de conduzir humano (NUNES, 2017, p. 103).

Onde quer que o homem abra seu ouvido e seu olho, abra seu coração, liberte-se de todo o seu pesar, ao imaginar e operar, ao pedir e agradecer, em toda parte sempre já se encontrará levado para o que está descoberto. Seu descobrimento já aconteceu todas as vezes que convoca o homem nos seus modos de desabrigar a ele dispostos. Se a seu modo o homem, no seio do descobrimento, desabriga o que se apresenta, então ele apenas corresponde ao apelo do descobrimento, mesmo onde se opuser a ele (HEIDEGGER, 2007b, p. 384)

O homem também é requisitado, convocado pelo desvelamento da técnica. Esse requerimento que também desafia, provoca o homem a ser técnico, Heidegger chamou de armação (*Ge-stell*) (Ibid.). A armação convoca o homem na medida em que convoca para a abertura do ente, desta ou daquela maneira, no contexto moderno, para extrair, dominar, armazenar, acumular, etc. Entretanto, o homem não foge ao ciclo, como provocado pela técnica, o próprio homem se vê sendo tecnificado, sendo produto, reserva, material, objeto (só que) humano.

Apontado anteriormente, o caminho que trouxe Heidegger até essa reflexão perpassa e mantém o problema do esquecimento do ser. O fim da metafísica que culmina na época moderna da técnica marca, pois, o completo apagamento para se escutar o ser. Anteriormente, a metafísica, como história do esquecimento do ser, já se distanciara da pergunta, colocando no lugar o ente. O homem tecnificado é a radicalização, não apenas dos demais entes, mas do próprio homem entificado, que não ouve o ser. Na história do ser, o ente humano sempre se conduziu a partir da maneira como o ser manifestou os entes para ele.

O maior perigo que corre o homem moderno é o de se perder em meio à técnica e falseá-la como totalidade daquilo que ele é. Se o homem sempre se conduz da maneira como desvela o ser, na técnica esse desvelamento confunde-o como senhor da técnica, criador dela e dominador dos entes, da natureza. A *Ge-stell* é o grande perigo, por encobrir como verdade toda e qualquer forma de desvelamento. Em suma, não é a técnica ou o objeto técnico que é perigoso, mas o próprio velamento do ser (Ibid., pp. 389-390).

Mas há um ponto positivo na técnica. Aqui Heidegger invoca o pensamento poético de Hölderlin para falar por ele: “Mas onde há perigo, cresce também a salvação” (Ibid., p. 391). Salvação do quê? Da própria razão técnica e que surge a partir do próprio pensamento técnico moderno. Salvação como? Pela arte. Se a história da metafísica é a história do esquecimento do ser, somente um pensamento que ultrapassou a metafísica pode se abrir novamente para o ser e meditar apropriadamente sobre a essência da técnica, não como algo técnico, mas na própria abertura da verdade do ser (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 100).

Entretanto, o próprio Heidegger afirma que toda abertura é perigosa e ambígua. De que forma se pode compreender isso? Benedito Nunes (2017, p. 105) aponta que a raiz da técnica como *producere* é vizinha da *poíesis* que sustenta também a arte, e disso decorrem ambiguidades no destino da história do ser: a

*Ge-stell* se fecha para o ser, mas é no domínio da técnica que se pode meditar sobre a própria essência dela, uma abertura entre ser e homem. Também, a técnica é onde a metafísica culmina, mas é onde, como apresentado anteriormente, a metafísica pode ser ultrapassada. As ambiguidades entre o perigo da técnica moderna e a arte, outrora também *techné* e *poíesis*, como salvação fecham o trabalho heideggeriano sobre a técnica.

## 2.5 DA ARTE À POESIA

O ser não é produto do pensamento, mas, o contrário, a história do ser precede toda decisão humana e, assim, o ser se faz histórico (*Geschichtet*). Não obstante, como se tentou mostrar até aqui, a história do ser é também a história de seu esquecimento, culminando no fim da metafísica com a entificação total do homem tecnificado. Recorre Heidegger para a arte como acontecimento da verdade, verdade como *alétheia*, ao procurar no limite do pensamento representacional, isto é, opondo-se à tradição clássica no que tange à noção de verdade, uma saída para o desvelamento do ser. Esse pensamento, que o autor chamou de poético (*dichtende-Denken*), se estende à arte e à poesia (NUNES, 2011, pp. 88-89).

O que o filósofo da Floresta Negra entende por arte? Em *A Origem da obra de arte*, texto publicado pela primeira vez nos anos 50, a resposta para esta pergunta se pode sintetizar na seguinte tese: a arte é o acontecer da verdade, a pergunta pela origem é uma pergunta pela verdade originária, a arte tem origem na verdade como *alétheia*. Portanto, arte é desvelamento do ser.

Tal tese pode parecer forçada sem apresentar o movimento daquele que a propõe. A obra de arte é atividade do artista, mas o originário da arte não é o obrar do artista, nem a obra em si (HEIDEGGER, 2010, p. 37). Assim, como acontece desde a virada, quando a verdade do *Dasein* passa a ser a verdade do ser apresentado anteriormente, o originário da técnica não é algo técnico apenas como fazer humano, aqui também o movimento é semelhante. A obra e o artista se relacionam na medida em que a obra é produto do artista e o artista, o artífice da obra, mas isso não revela o originário da arte, apenas diz respeito à própria obra como coisa que permite ser observada, dentre tantas obras de arte existentes (HEIDEGGER, 2010, pp. 39-40).

Mas se a obra é uma coisa, o que é uma coisa? Qual a “coisidade” da coisa que se pergunta aqui? (Ibid., p. 45 et seq). Todos os entes são coisas na medida em que aparecem aos homens com suas características como coisas a partir de sua matéria e forma. A matéria e forma são fundamentadas na serventia da coisa, um machado ou uma jarra, por exemplo, possuem uma serventia que lhes doa a matéria e a forma. Um machado sem forma de machado e com um material inapropriado não tem serventia de machado. A serventia torna qualquer coisa como utensílio. E o que é ser utensílio? A essência do utensílio é a confiabilidade.

Heidegger utiliza dois exemplos para essa exposição: os sapatos de uma camponesa comum e o quadro *A pair of Shoes*, de 1886, de Vincent Van Gogh. Pelo quadro de Van Gogh, não se pode descobrir a confiabilidade como essência do utensílio. No par de sapatos sozinho no quadro vazio, revela-se “a fadiga dos passos do trabalho, no couro a umidade e fatura do solo, sob as solas a solidão do caminho do campo...” (Ibid., p. 81). Entretanto, a contemplação do quadro não revela no sapato o mesmo que o sapato revela para a camponesa. Esta, por sua vez, ao calçar os sapatos não os contempla, apenas anda e confia o andar ao sapato no seu uso habitual e cotidiano. Só é possível meditar sobre a fadiga dos pés da camponesa que busca o pão de cada dia, enquanto anda solitária nos campos, diante da obra de arte. A obra de arte se desliga sempre do envolvimento cotidiano. “A obra de arte deu a conhecer o que o utensílio-sapato é em verdade”, diz o filósofo (Ibid., p. 85).

O quadro de Van Gogh é a abertura para o par de sapatos em seu ser, abertura da verdade no sentido de desvelamento como *alétheia*. O originário da arte é a verdade. Como isso acontece? O quadro deixa aparecer algo que não é mera descrição subjetiva humana, o quadro abre *mundo* e *terra*. Mundo aparece desde *Ser e Tempo* como um existencial do *Dasein*, o mundo circundante aparecia como um horizonte de referencialidade desse ente humano<sup>11</sup>. O mundo que se abre como uma rede de relações converge no quadro para o próprio utensílio como produto. A terra é uma noção apresentada por Heidegger destinada ao pensamento poético, como morada do homem, fundação, entre outros<sup>12</sup>. Por ora, cabe sintetizar que o conflito entre ambos o filósofo chama de disputa originária, entre o velamento e a

<sup>11</sup> Nesse momento, o mundo ainda carrega certo sentido de familiaridade. Cf. Nota 4 deste trabalho.

<sup>12</sup> Essa discussão se esclarecerá adiante na exposição própria do habitar. Cff 2.5 A questão do Habitar Poético.

clareira, que permite o desvelamento, *alétheia*. A verdade se desvela na obra de arte como uma fenda (*der Riss*) que emerge entre mundo e terra (NUNES, 2011, pp. 101-103).

Em direção à conclusão do texto, o filósofo apresenta que a verdade se desvela na arte porque ela é sempre poetizada, poetizar, poética (*Dichten*), toda arte é sempre *poíesis* (Ibid., p. 183). O sentido apresentado de poético aqui, não diz respeito ao fazer literário, a própria poesia pertence à *poíesis* como obra de arte, também a linguagem é *poética*. E o que significa “ser poética”? Desvelar a verdade (HEIDEGGER, 2010, p. 191).

## 2.6 O PENSAMENTO POÉTICO

A técnica se apresentou como o fim da metafísica, o último capítulo da história do ser, um momento em que o ser se dirige ao completo esquecimento. O homem técnico é aquele que “não precisa” mais do ser por já se bastar no ente. A entificação total do homem como processo da essência da técnica Heidegger chamou de *Ge-stell*. O ser humano provoca a natureza de maneira que esta possa fornecer-lhe aquilo que este determina: ele é senhor da natureza. Entretanto, a técnica não é produto humano, como bem gostariam todos os humanos de interpretar perante seu domínio e assenhoreamento da natureza. O originário, a “questão” da técnica como o filósofo intitulou seu trabalho, é antes uma investigação ontológica da história do ser. O perigo da técnica é justamente que ao homem sua essência seja “falseada”, encoberta pela técnica<sup>13</sup>.

Fechando-se na técnica e, portanto, no esquecimento do ser, o homem não vê o perigo mais grave, a impossibilidade de ultrapassá-la (NUNES, 2011, p. 135). A técnica é um “deserto”, o deserto do ser (STEIN, 2002, p. 129). Ainda assim, é no interior da técnica que está também a abertura, é “no perigo que mora também o que salva”. A questão que Heidegger vê adiante, retomando as noções gregas, é a ambígua relação entre a *téchne* e a *poíesis*. Na sua reflexão sobre o originário da

---

<sup>13</sup> Nesse sentido, a tradução da essência da técnica por *armação*, na língua portuguesa, parece dar conta dessa dupla caracterização. A técnica é o conjunto de elementos técnicos conectados, o “esqueleto” de algo, mas, também, por outro lado, a armação leva o sentido negativo daquilo que esconde e que desafia o homem no desvelamento.



arte, o autor procura mostrar que o originário é o desvelamento do ser e se coloca novamente no centro dessa disputa. A técnica, aquilo que faz do homem técnico, é também vizinha da *poíesis*, aquilo que sustenta a arte, tendo em vista que a arte é sempre poética. Outrora, nos gregos, ou nas palavras gregas, a técnica e a poesia se encontravam, sendo assim, é no perigo da técnica que mora também o pensar-poético (*dichtende-Denken*) que salva.

Discorrer sobre a poesia em Heidegger necessita de pelo menos três esclarecimentos. O primeiro, o qual já se iniciou, uma exposição da poesia como resposta ao pensar técnico, como “salvação”, mas não no sentido romantizado do termo<sup>14</sup>. O segundo, a compreensão do poético em relação à linguagem, de modo a esclarecer a linguagem como a “casa do ser” e o pensar-poético como a abertura para um novo começo. Por fim, um esclarecimento de Hölderlin como o “poeta dos poetas”, permitindo-se, após isso, retornar ao trecho do poema hölderliano dito anteriormente em *A questão da técnica*.

Na obra da viragem, *Sobre o Humanismo*, Heidegger afirma sua dificuldade em *Ser e Tempo* de se afastar da linguagem metafísica. Em uma conferência dos anos 50, intitulada *A caminho da Linguagem*, o filósofo retoma essa exposição de que talvez tenha faltado uma exposição da linguagem naquela obra de 1927, tendo em vista sua tentativa de ir mais longe na questão do sentido do ser. Nessa mesma conferência, o autor reafirma algo dito em *Sobre o Humanismo*, a transformação para sua leitura sobre a linguagem: a linguagem é a “casa do ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 215), é o acontecimento apropriador (*Ereignis*).

Quando Platão, no *Crátilo*, argumenta sobre o falar, coloca-o como instrumento, como *Organon*, como um ato humano de utilização de nomes, das palavras. Acontece que reconhecer que o homem tem *lógos* e que, portanto, fala, não é o mesmo que afirmar que o homem tem “linguagem”. Em Aristóteles, o discurso é um “mostrar” de como as coisas nos afetam, se o homem se utiliza do falar, é porque mostra o que foi experimentado na alma. A noção de *linguagem* é muito posterior ao mundo grego, mas é nesse mostrar-se, como uma abertura ao

---

<sup>14</sup> Heidegger não é um “pessimista” em relação à técnica. A época técnica que se apresenta e o desafio da técnica são partes da história e do desvelamento do ser. Como se tentou mostrar até aqui, não é um grande mal a ser superado, a “salvação” na qual recorre Heidegger ao pensamento hölderliano está relacionada à raiz ambígua entre a técnica e a poesia, a *techné* e a *poíesis*, no horizonte do pensamento do ser.

ser, que o filósofo procura retomar a noção de *alétheia* como desvelamento<sup>15</sup> (NUNES, 2016, p. 125; 2011, p. 119).

A linguagem não é do homem, como um mero instrumento, ao contrário o homem é da linguagem. Mas essa perspectiva só vai ficar mais bem desenvolvida após *Ser e Tempo* com o abandono da Analítica, com uma leitura da “linguagem por ela mesma”<sup>16</sup>. A transformação na leitura sobre a linguagem se dá no caminho de alterar a relação para com a linguagem; não é a linguagem que pertence ao homem, mas o homem pertence à linguagem como acontecimento apropriador, na medida em que a “casa do ser” abriga o vigente, isto é, abriga a possibilidade de desvelar o ser (HEIDEGGER, 2003, p. 215).

Como isso se relaciona ao poético? A linguagem não é apenas o dizer, como instrumento, a linguagem é o que deixa o ente se manifestar, aparecer, desvelar-se. A arte, conforme apresentada, também é aquela que permite esse desvelamento, a arte desvela o ser e, por isso, em sua essência, está na verdade, *alétheia*. O poético é a compreensão de linguagem heideggeriana, assim como o é da arte e da poesia. A arte é sempre poética na medida em que o poético é o pensar que se direciona ao ser, a arte é a “salvação do deserto” da técnica na medida em que o pensar-poético é o pensamento que reconduz ao ser. Isso explicita o jogo apresentado por Heidegger entre linguagem e ser, e permite compreender parcialmente uma das teses apresentadas em *Holderlin e a Essência da Poesia*: “E por isso lhe foi dado [...] o mais perigoso dos bens, a língua, para que ele [...] dê testemunho do que é [...]” (HEIDEGGER, 2013, p. 43).

Se a linguagem não é do homem, a linguagem não é também do poeta. A linguagem é dada ao poeta para que este possa experimentar. Experimentar o quê? O desvelamento do ser. O pensar-poético heideggeriano, ao que parece, já é uma aproximação entre filosofia e poesia e uma tentativa de realizar essa experiência na época da técnica. Não obstante, no que tange aos poetas, Hölderlin também fez essa experiência. O trabalho hölderliano é o trabalho do “poeta dos poetas” (Ibid., 2013, p. 44), da essência da poesia (NUNES, 2011, p. 119).

O pensar-poético é a possibilidade de um novo começo, de instaurar novamente uma época do ser, em vista de todo seu esquecimento, tanto ao longo da

---

<sup>15</sup> Sobre a continuidade dos problemas entre um primeiro e segundo Heidegger, cabe observar que, já em *Ser e Tempo*, o *Dasein* está na “verdade” porque é aquele que é a abertura para o ser.

<sup>16</sup> A linguagem por ela mesma, por exemplo, é histórica, porque ela possui o “modo de ser histórica”, assim como o *Dasein*, mas não porque pertence ao *Dasein*. Cf. INWOOD. 2002, p. 109.

história da metafísica, quanto mais no fim dela. A poesia de Hölderlin é um anúncio desse “pensar”, mas só é possível de ser compreendida, em sua essência poética, ao meditar para fora da história da metafísica e, como tal, para fora de toda arte estética (STEIN, 2002, p. 131). Assim como o projeto heideggeriano propõe uma destruição da ontologia, a estética como uma disciplina filosófica fundada em raízes metafísicas também participa desse projeto: uma “destruição da estética”<sup>17</sup>.

Não se entrará no mérito dessa exposição, mas cabe situar sua importância de forma sintetizada; seu afastamento da obra de arte como obra, anteriormente apresentado, já aponta para um afastamento da noção de arte herdada pela tradição metafísica. Existe em Heidegger uma diferença entre o “teorizar a poesia”, característico da estética literária, e o “poetizar”. A poesia, assim como outras formas de arte, segundo a exposição anterior, tem em sua essência o caráter poético. Entretanto, dentre as artes, a poesia tem um valor acima das demais por estar diretamente ligado ao *poético*, ao *producere*, como abertura do ser na linguagem. A poesia extrapola a simples forma literária por se encontrar diante do ser, a maneira como um povo ou uma época pode poetizar o ser (NUNES, 1986, pp. 260-261). É com a poesia de Hölderlin que Heidegger encontra esse caminho na época técnica atual: o recomeço do ser outrora esquecido.

“Por que Hölderlin, não Homero ou Sófocles?” (HEIDEGGER, 2013, p. 43). O questionamento poderia ser estendido dos poetas aos filósofos: Por que não recorrer a Nietzsche que tanto procurou falar da superação da metafísica? É preciso notar que o filósofo do além-homem, na leitura heideggeriana, ainda está preso à tradição metafísica. No niilismo nietzschiano, a “morte do Deus” cristão é também a morte do supracosmético e em que, se a metafísica se inicia com o platonismo, com o supracosmético em resposta ao ente, toda equivalência entre metafísica e platonismo teria seu fim decretado (NUNES, 2011, p. 132). A morte do Deus é o abismo do ser para o homem, seu esquecimento completo.

Não Homero e Sófocles, porque é em Hölderlin, na leitura do filósofo, o poeta que reconhece a época atual como a fuga dos deuses e, também, o poeta que

---

<sup>17</sup> Sobre as ambiguidades entre *techné* da *poiesis* e a superação da estética, Inwood aponta o seguinte: Apesar de a palavra grega *techné* ter sido usada tanto para "habilidade, perícia" quanto para "arte" (já que *techné* significa trazer os entes, seja por habilidade ou por arte, para a verdade ou descobrimento, uma obra de arte é tampouco um produto da habilidade, quanto uma coisa, a que se adiciona beleza. É onde a verdade se abriga, é a verdade que possibilita a aparição dos entes como entes e habilita artesãos a produzirem seus artefatos. A superação da estética é parte integrante da superação da metafísica (INWOOD, 2002, p.10).

anuncia e se prepara para uma nova época, do deus vindouro (HEIDEGGER, 2013, p. 58). Não à toa, a própria noção de *Ereignis*, como a abertura para o ser, é o acontecimento fundamental de encontro entre deuses e homens (WERLE, 1998, n. 14.), nesse caso, de reencontro.

A escolha do poeta não pode ser compreendida apenas no âmbito literário, como uma comparação entre os diversos poetas da história ou uma classificação para toda a poesia em geral<sup>18</sup>, a escolha é o particular da obra hölderliana (HEIDEGGER, 2013, p. 44). No texto *Hölderlin e a essência da poesia*, Heidegger enuncia cinco sentenças que justificam o trabalho do poeta como a essência da poesia como poetizar.

1. Poematizar: “A mais inocente de todas as ocupações”.
2. “E por isso lhe foi dado [...] o mais perigoso dos bens, a língua, para que ele [...] dê testemunho do que é [...]”
3. “Muito se aprendeu o homem.  
dos Celestiais muitos nomeou,  
desde que somos um colóquio  
e podemos ouvir um dos outros.”
4. “Mas o que fica, os poetas o fundam.”
5. “Cheio de mérito, contudo poeticamente habita o homem esta Terra”  
(Ibid., p. 43)

A primeira, retirada de uma carta escrita por Hölderlin, afirma que poematizar é “a mais inocente de todas as ocupações” (Ibid., p. 45). A poesia como um jogo de palavras, enquanto o falar e discorrer sobre algo, na atividade literária, parece nada ter a ver com qualquer escolha ou decisão séria, a poesia é inofensiva para a ação. Entretanto, será que, ao interpretar a poesia assim, encontra-se o essencial da poesia?

A segunda, Heidegger interpreta como uma indicação deixada pela primeira sentença: o essencial encontra-se na língua. A linguagem, da qual já se ocupou anteriormente, não diz respeito apenas ao instrumento humano de dizer, a língua é o que permite manifestar o ente, permite a possibilidade do homem de se abrir ao ser. A língua é o acontecimento e por isso “o mais perigoso dos bens”, como indica um trecho do poeta (Ibid., pp. 47-48).

---

<sup>18</sup> Diferença mencionada entre ‘teorizar a poesia’ e ‘poetizar’.

No terceiro, a partir da interpretação de um poema fragmentado do poeta, procura dar conta de explicar como a língua acontece. A língua se apresenta não como um conjunto de regras e um estoque de palavras, mas, antes, como uma *conversa*, dessa conversa participam e são todos os homens como históricos. Histórico pois, desde sempre, nomearam deuses e todas as coisas com a língua que lhes foi dada e, assim, um mundo se abriu. Desde que os deuses trouxeram os homens para essa conversa, a língua é o fundamento do homem (HEIDEGGER, 2013, pp. 50-51).

A quarta sentença Heidegger interpreta como a essência da poesia na própria poesia. Os poetas fundam porque nomeiam os deuses e todas as coisas, a nomeação é a manifestação do ente ainda desconhecido, mas o ser não é o ente, a abertura pela palavra é o que permite conhecer o ente como ente, em sua essência: “poesia é a fundação do ser pela palavra” (Ibid., p. 51).

Na última sentença, o filósofo retoma o exposto acima, a poesia em sua essência é o poético como fundação que sustenta toda a história. A poesia pela língua é o “nomear fundante do ser e da essência de todas as coisas” e, como tal, inocente e perigosa (Ibid., pp. 53-54). O poeta é aquele que vive no intervalo entre deuses e mortais, ele escuta o aceno dos deuses e repassa ao seu povo, funda e estabelece o homem e um mundo. Por isso, “poeticamente habita o homem nesta terra”.

Para Heidegger, Hölderlin é o poeta que poetiza a essência da poesia. A fundação histórica é sempre poética e o poeta, aqui, é aquele que, no mais elevado grau histórico, anuncia a vinda de uma nova época em meio a uma época de fuga dos deuses antigos e da não chegada dos novos deuses; na época “indigente” da técnica que não mais se escuta o ser, o poético é a “salvação”, a antecipação do reencontro entre deuses e homens, do acontecimento. Assim, recupera-se também o filósofo no poema hölderliniano *Pão e Vinho*, do qual destacam-se aqui dois trechos: “Vimos tarde demais” para os deuses, e também “para quê Poetas em tempos de indigência?” (Ibid., pp. 58-59).

Em um texto de 1946, intitulado “Para quê poetas?”, em alusão ao poema *Pão e Vinho*, Heidegger explicita a “indigência” da época atual. O tempo indigente é o tempo da consumação da metafísica após Nietzsche, indigente por ser a época dos deuses foragidos, a época do abismo do ser, em que falta o fundamento que nomeia a terra (Id., 2002, p. 316). A técnica encobre o sagrado e o domínio das

divindades, até que pelo menos os mortais sejam capazes de novamente ouvir os poetas (Ibid., p. 340).

Se a apresentação cumpriu até aqui seu papel, já estreitou as relações entre filosofia e poesia e revelou o poeta como aquele que vive entre os deuses e o terreno, um intermediário que funda através da língua que lhe foi dada o que permanece. Entretanto, para avançar e compreender a dimensão pensamento-poético que se procura neste capítulo, é necessária uma explicitação breve sobre o fado do poeta.

É importante ressaltar que o deus (ou os deuses) ao qual recorre Heidegger na poesia de Hölderlin não é o deus da teologia cristã, herdeira da tradição metafísica. A “salvação”, da qual fala Heidegger, não tem nada de teológico. Os deuses enunciados por Hölderlin se encontram sob a dimensão do sagrado. O poeta, por sua vez, encontra-se como intermediário dos deuses e do terreno, o que o possibilita ouvir o sagrado e o canto do poeta é a mediação para os homens entre a divindade e o terreno (DRUCKER, 2015). O que os poetas fundam no desvelamento pela palavra é uma aproximação com o sagrado (NUNES, 2011, p. 125). “A mensagem especial do poeta, como mediador, é que todas as épocas são de transmissão por degraus do sagrado ao homem” (DRUCKER, 2015, p. 206). Para Stein (2002, p. 138), o ser que se mostra com deuses e divindades, com o chamado do sagrado, provém da incapacidade do homem de experimentar o ser como velamento e desvelamento, precisando sempre fixá-lo em algo.

Se Hölderlin, como recupera Heidegger, anuncia o deus vindouro na época do abismo do ser, isto é, a mediação poética pela qual quais os homens devem corresponder novamente ao sagrado, o poeta anuncia o mais fundamental traço de como os mortais são e estão: habitando poeticamente esta terra.

## 2.7 A QUESTÃO DO HABITAR POÉTICO

Das noções apresentadas, pode-se dizer resumidamente o seguinte: a época indigente é a época atual, na qual o ser caiu no completo esquecimento consequência da provocação técnica que instaura no humano sua “essência” também como algo técnico. A época atual não escuta mais o “canto dos poetas”, a relação que antes se testemunhava do sagrado mediado pelo poeta entre deuses e

homens na terra; a morte de deus, como se tentou demonstrar, é a “morte do sagrado”, sob muitas aspas, não como se o sagrado de alguma forma morresse, mas se apaga para o homem em sua completa absorção pelo ente, na qual nada que extrapole o ente seja motivo de sua preocupação.

Nessa época, apenas um pensamento que vá além da técnica, que busque no originário dela<sup>19</sup> pode, de alguma maneira, ser a abertura para a clareira do ser. Heidegger reconhece Hölderlin como o poeta dos poetas, aquele que poetizou a essência da poesia, que reconheceu em face da indigente época atual a necessidade de uma nova disposição para com o sagrado que, desde sempre, esteve na fundação histórica da humanidade. O pensar-poético é o pensamento, em definição negativa, oposto ao pensar meramente técnico. O pensar-poético é a salvação contanto que os humanos possam novamente habitar entre o divino e o terreno, assim como os poetas. Isso esclarece, por enquanto, a recuperação que Heidegger faz do poema de Hölderlin:

O mesmo poeta de quem ouvimos a expressão:

“Mas onde há perigo, cresce também a salvação.”

nos diz:

“... poeticamente habita o homem sobre esta terra. (HEIDEGGER, 2007b, p. 395)

O elemento da sentença que ainda carece de uma explicitação própria é o habitar. Dois textos que estão no conjunto *Ensaios e Conferências* são norteadores para esta exposição, a saber, *Construir, Habitar, Pensar* e “...poeticamente o homem habita...”. É com a colocação explícita da pergunta “O que é o habitar?”, nos anos 50<sup>20</sup>, que tal noção caminha em direção à poesia e ao pensamento de Hölderlin.

Parece evidente, para Heidegger nesta conferência, partir do binômio habitar-construir, visto que só se constrói porque precisa habitar e só se habita o que se constrói. Cotidianamente, dizer que se “habita o mundo” não causa nenhuma surpresa, parece, ao contrário, uma constatação bastante trivial. Estão todos

<sup>19</sup> Na relação ambígua entre poesia e técnica.

<sup>20</sup> Ligia Saramago (2011) em seu trabalho sobre o espaço e a linguagem defende que o habitar perpassa toda a filosofia heideggeriana, desde sua aparição no parágrafo 12 de *Ser e Tempo*, com a exposição do *ser-no-mundo*, e sua retomada no parágrafo 40 com a disposição da angústia como fenômeno originário de não sentir-se em casa (*Unheimlichkeit*). Entretanto, para o objetivo deste trabalho procurou-se evitar esse debate e concentrar-se na exposição específica sobre o habitar.

acostumados com a palavra habitar, e o seu significado, ainda que não seja de toda clareza, não é totalmente estranho. “Ele habita naquela casa grande de esquina”, no sentido de que ele reside, faz moradia naquele local. Todavia, para além da relação instrumental, de meio para fim, a proposta heideggeriana é pensar o habitar dentro de um eixo originário, no qual a existência, em meio à habitação com os demais entes, que não são o próprio indivíduo, já está dada, habitar é existir. Dessa forma, o traço essencial desta noção é o modo como e pelo qual os homens são e estão sobre a terra: *ser humano é habitar* (HEIDEGGER, 2008, p. 128). Sabe-se disso porque a linguagem, a “casa do *ser*”, mostra isso, uma vez que ela “oferece o acesso à “essência” das coisas” (Ibid., p. 126). Ainda que alguns sentidos das palavras caiam em desuso, importa menos a transformação semântica e mais como o pensar e experienciar daquilo se altera, isto é, “a abertura do mundo [que] acontece na linguagem mesma” (SARAMAGO, 2008, p. 254).

Neste regresso à linguagem, o construir carrega o sentido de cultivar (*colere, cultura*), carrega também o sentido de edificar (*aedificare*), mas o que cai em desuso no dizer “construir” é o próprio habitar; este não manifesta apenas um comportamento de construir entre tantos outros, mas o próprio modo pelo qual os homens *são*: o habitar. Quando a linguagem fala do construir (*bauen*) ela fala também do *ser*: eu sou (*ich Bin*) ou tu és (*du bist*) (HEIDEGGER, 2008, p. 127). Ao habitar pertence o sentido de construir, pois é o modo do homem fazer morada, em sentido heideggeriano, junto aos demais entes.

É por isso que, para o filósofo alemão, o essencial do ser humano habitando é o resguardar, existir e permanecer junto às coisas (Ibid., p. 129). É essa, pois, a relação que o homem tem com o espaço, de pertencer, permanecer junto às coisas. O habitar dá a referência dos lugares ao homem, diz Heidegger (Ibid., p. 137). Aqui, “lugar” não tem sentido espacial, não é um lugar geométrico, matematizável. A compreensão de lugar está mais próxima de “lugares da existência” (SARAMAGO, 2008, p. 284), onde coisas são produzidas como lugares porque permitem ao homem *ser* junto a elas. E é, justamente porque são coisas e, portanto, lugares, que o pensamento quando as pensa já está junto delas, não como coisas representadas, mas lá, junto a elas: existindo e habitando. Habitar e permanecer junto às coisas é o modo como os homens são sobre a terra, é deixar as coisas vigorarem por si mesmas, é trazer à luz da clareira, deixando que as coisas manifestem seu vigor



essencial, isto é, que as coisas se manifestem ao homem capaz de ouvi-las. Ele Só faz isto quando se relaciona com os entes em desocultamento, em *alétheia*<sup>21</sup>.

Para Heidegger, o habitar originário é o modo pelos quais os homens são enquanto mortais e fazem morada. Fazer morada e habitar é resguardar sobre essa terra, sob o céu, diante dos deuses e juntos aos homens, a unidade desses quatro forma a quadratura (*quadripartite*) (2008, p. 129). Retomando-se as exposições anteriores, o poeta é aquele que recebe a palavra e a partir dela nomeia e todas as coisas. Ele escuta o aceno do sagrado mesmo vivendo entre a comunidade dos homens, o poeta vive o entre, entre o céu e a terra, entre os deuses e os homens. A palavra dada ao poeta funda quando possibilita ao homem a abertura ao ser, ao nomear deuses e todas as coisas funda também a história de todos os homens. Se a nova época, após o esquecimento do ser, necessita do anúncio do poeta, é pela possibilidade de nomear novamente o sagrado aos homens, de *fundar* a história na palavra e doá-la para os mortais. O poeta não é meramente mortal, “pois vive entre bens imortais”<sup>22</sup>, ele habita poeticamente o mundo pois vive na quadratura, entre céu e terra, entre deuses e mortais. Ele funda, pois desvela o ser resguardando a quadratura.

Entretanto, o que Heidegger indica não é “poeticamente habita o poeta”, mas poeticamente habitam os mortais, pelo traço que lhes é fundamental de serem mortais resguardando a quadratura. Essa questão é o ponto de partida da investigação inicial de uma conferência pronunciada dois anos depois da exposta anteriormente, intitulada “...*poeticamente o homem habita...*”. Não será o habitar mortal sempre incompatível ao poético? (Ibid., p. 165).

A resposta heideggeriana se apresenta na negativa; não é que o homem possa habitar sem ser poético, o habitar do homem é sempre poético, na medida em que o habitar é essencialmente poético. Se ao homem é possível habitar sem poesia é porque em seu traço fundamental, ele já é poético.

“Um homem só pode ser cego porque, em sua essência, permanece um ser de visão” [...] se, no entanto, um homem fica cego então sempre ainda se pode colocar a pergunta se a cegueira provém de uma falta ou se consiste num excesso e abundância desmedido. (Ibid., p. 179)

<sup>21</sup> Esta exposição sintética de *Construir, Habitar e Pensar* serve aqui de introdutória à obra, no que tange à investigação deste trabalho, importa menos a relação entre habitar e a noção de espaço e mais a relação entre habitar e o pensamento poético.

<sup>22</sup> Se aqui se permitir, didaticamente, parafrasear a última frase de Epicuro na *Carta a Felicidade*.

O que retira-se disso? Se, de fato, habita-se hodiernamente em uma época sem poesia, é porque essencialmente o homem é poético. E, se se habita em uma época sem deuses onde não se escuta mais o sagrado, o apelo do ser, isso provém ou de uma falta ou de um excesso desmedido da tecnificação.

### 3 A BUSCA PELO PENSAMENTO ORIGINÁRIO

O movimento inicial apresenta a aproximação entre Heidegger e a poesia por meio do pensamento poético que, por sua vez, aparece como resposta ao pensamento tecnificado da época técnica. Esse mover-se entre um primeiro, um segundo e um terceiro Heidegger permite a abertura para novos problemas no horizonte do Esquecimento do Ser. O terceiro Heidegger, após as obras de 1940 situa-se no limite entre a aproximação do pensamento e da poesia, sendo esse “novo pensar” no âmbito de um exercício de pensamento mais comprometido à própria tarefa do pensamento que à da filosofia. Percebe-se assim, que dividir o autor em três possui uma finalidade de lê-lo em um jogo de conexões que explicita melhor as diferenças do seu projeto.

*Sobre o Humanismo* marca um dos capítulos da viragem da filosofia heideggeriana iniciada após as discussões acerca da verdade do ser e, também, encontra-se no limite das publicações de Heidegger em direção ao pensamento originário. Originário é o pensamento que pensa o ser, que ainda não colocou a preocupação pelo ente no centro da investigação, como efetuado pela tradição metafísica. Ao procurar nos pré-socráticos essa origem, o filósofo apresenta a noção de *ethos*, como uma ética originária, onde as disciplinas filosóficas não apareciam distintas e a preocupação com o pensamento ainda não se apresentava em uma relação de “finalidade”. *Ethos* é uma alternativa a noção de ética herdada pela tradição moderna e que se refere ao pensamento que liga a prática ao teórico. O pensamento heideggeriano não emana da ação para a prática, ele atua enquanto *con-suma* a maneira de ser homem. Ser homem quer dizer habitar em meio aos demais entes: *ek-sistência*.

A *po-ética*, argumento central deste trabalho, procura unificar as investigações apresentadas entre pensamento originário, pensamento poético e *ethos*, possibilitando, em uma unidade, compreender a sentença “poeticamente o homem habita esta terra”.

### 3.1 HUMANISMO E EXISTÊNCIA

Ao preparar o caminho para a questão do sentido do ser a partir desse ente que todo humano “é”, Heidegger utiliza um vocabulário diverso da história da filosofia. O uso distinto de alguns termos está conectado ao que foi enunciado acima: uma tentativa de se afastar da tradição, mas também uma dificuldade em falar uma linguagem não metafísica<sup>23</sup>.

A obra *Sobre o Humanismo* se inicia com uma pergunta acerca da humanidade do homem, em síntese, de que forma se conduz o ente humano em direção à sua humanidade? Reconduzir o humano à sua *humanitas* é mover-se em direção àquilo que não é estranho à essência humana (1995, p. 35).

Acontece que a noção de humanismo está conectada à tradição metafísica e, conseqüentemente, aquilo que se atribuiu à essência humana está conectado também com o esquecimento do ser e com a entificação total do homem. Tanto Platão como o Cristianismo, por exemplo, etapas da História do Ser e da Metafísica, compreendem a “essência”, o *humanitas* do homem em seu caráter desconexo com o mundo, onde “mundo” é apenas uma passagem transitória para algo que está para além-mundo, onde se encontra a verdadeira natureza. O humanismo com os romanos surge em oposição ao *homo barbarus* da Idade Média e a incorporação da *paideia* grega é a virtude romana por excelência. O bárbaro é aquele a quem falta humanidade e portanto, a sua natureza é atribuída à “barbaridade”. Até mesmo o Romantismo Alemão do século XVIII, tendo Schiller e Goethe como expoentes, não perde o caráter de retornar à verdadeira *humanitas* e reviver a Grécia (HEIDEGGER, 1995, pp 35-36).

O que todo humanismo carrega em comum é se fundar ou constituir fundamento de uma metafísica, decorrente do qual a *humanitas* seja pensada a partir de uma interpretação metafísica da natureza do ente na história ou no mundo. Preso à metafísica, o humanismo também está envolto em uma explicação da totalidade do ente impedindo a recondução do pensamento ao ser. Atribuindo a racionalidade ao ente humano (como animal racional), diferencia-se o ente humano dos demais entes (animais, plantas), mas não se sai da pergunta sobre o ente.

---

<sup>23</sup> Cf. 2.1 ESBOÇO INICIAL DA PROBLEMÁTICA DO PRIMEIRO HEIDEGGER.

Desde sua primeira fase de pensamento, “a essência do *Dasein* está em sua existência” (2018a, p. 85). A partir disso, o filósofo alemão procura explicar ou justificar em que sentido os termos “essência” e “existência” aparecem ao responder pela essência como existência.

Heidegger focaliza a existência como a contraparte da facticidade. ‘Caracterizamos como existência esse ‘si mesmo’ acessível a si mesmo na vida fáctica’. O adjetivo destacado para *Dasein*, humano, *menschliche*, não supõe o pressuposto de uma determinação, seja material ou espiritual. Não se liga mais à noção de consciência, de espírito ou de matéria. [...] Assim, dizendo-se que a essência consiste na existência, anula-se a própria noção de essência como sendo algo real, concebido previamente, uma vez que *existenz* é concebido como sendo possibilidade, isto é, o poder-ser-si-mesmo do *Dasein*. A existência, a partir da qual o *Dasein* se compreende é a possibilidade de ser-si-mesmo concretizada numa decisão, num ato de escolha. (NUNES, 2011, p. 59)

O projeto heideggeriano não procura reconduzir o humano à sua *humanitas*, mas à sua existência. Por ser atravessado pelo ser, por ter sua existência junto ao ser, é que o homem possui existência e, portanto, encontra o seu modo de “ser”. Isto não quer dizer que o homem não possua racionalidade ou não se diferencie dos demais entes, mas a sua “essência” não pode ser atribuída como quiddidade do humano, pois essência e existência, aqui, não dizem respeito aos conceitos propostos pela tradição filosófica<sup>24</sup>.

Suposto que, no porvir, o homem possa pensar a Verdade do Ser, então ele pensará a partir da ec-sistência. Pois só ec-sistindo que ele está no destino do Ser. A ec-sistência do homem é, como ec-sistência, Histórica e não somente ou até mesmo exclusivamente, porque, no curso do tempo, acontece como homem e com as coisas humanas toda sorte de ocorrências. Porque se trata de pensar a ec-sistência do Da-sein, por isso importa tanto ao pensamento de *Ser e Tempo*, que a historicidade do *Dasein* seja experimentada (HEIDEGGER, 1995, p. 59).

Apresentar a essência humana como existência é introduzir a questão do ser, ainda que metafisicamente<sup>25</sup>. Todavia, o pensamento que reconduz ao ser não se

<sup>24</sup> O termo utilizado por Heidegger é *existenz*, a existência nesse sentido se diferencia da *existentia*, assim como a “essência” se diferencia da *essentia* proposta pela tradição filosófica metafísica, sobretudo medieval escolástica. Essência e existência não determinam os dois conceitos metafísicos tradicionais de *quiddidade* e de realidade (1995, pp. 42-43). *Dasein* não é o *quid*, “o que é” determinado do homem, e a existência não determina o grau de realidade desse homem. Isso explica também por que mesmo Sartre, que procurou pensar a “existência” humana, não está na mesma linha do projeto heideggeriano, pois ainda pensa os conceitos a partir da tradição metafísica (1995, p.47).

<sup>25</sup> A frase e a citação seguinte sintetizam o que se tenta apresentar desde o início do trabalho ao partir do projeto de *Ser e Tempo* e alcançar a Historicidade.

expressa adequadamente no interior da metafísica e seu projeto inicial já anunciava uma destruição da metafísica que leva à necessidade de retomar a História do Ser; se o homem existe, não quer dizer que sua *ousía, ideia, natureza, essência* seja resolvida através de uma “nova” metafísica, mas sob um pensamento que se dirija ao próprio ser.

### 3.2 HÁ MUITO NÃO SE PENSA

Libertar o pensamento da metafísica significa levar à plenitude a essência do pensar em direção ao ser. Essa “ideia” exige, como apontado anteriormente, afastar o pensamento de sua interpretação técnica, produto da história da metafísica. A tradição filosófica permaneceu no âmbito da confusão entre ser e ente, tornando o inefável, o misterioso que comandava o pensamento, que lhe doava a capacidade de pensar e, portanto, dizer, em produto do ente. Em síntese, para a tradição pensar é pensar o ente.

Heidegger II aproxima esse acontecer do encobrimento como uma história do ser em que ele mesmo não é mais pensado. As diversas etapas que, então, são percorridas, e que Heidegger chama de momentos decisivos da história da metafísica, são marcadas por princípios epocais em que o ser é identificado com um ente determinado [...] passando então a identificar-se o pensar da metafísica com o pensar de um ente. Temos, assim, um pensar que é guiado, nos diversos filósofos da metafísica, por uma ideia, um princípio entificado. Pensa-se o ser, de maneira metafísica, entificando-o, como podemos observar nos principais filósofos ocidentais. Assim se constitui uma história do encobrimento do ser pela ideia em Platão, pela substância em Aristóteles, pelo *esse subsistens* no pensamento medieval, pelo *cogito* cartesiano, pelo *Ich denke* de Kant, pelo absoluto de Hegel, pela vontade de poder de Nietzsche e, afinal, pelo império do dispositivo da era da técnica, em que o ser desaparece no pensamento que calcula. Tal sucessão de princípios epocais pode ser lida como história do esquecimento do ser em favor de um ente, mas, no mesmo momento em que a história é apresentada, ela já remete a uma outra história em que o ser acontece como velado e que teve uma primeira manifestação de um desvelamento no acontecer do ser entre os pré-socráticos. (STEIN, 2002, p. 81)

Anterior à tradição metafísica, Heidegger procura no início da história da filosofia, recorrendo aos pré-socráticos, um momento onde a diferença entre ser e ente ainda era experienciada. O pensamento “originário” é um pensamento não metafísico que marca decisivamente a segunda fase de pensamento heideggeriana, da história e esquecimento do ser, como um encontro entre o pensamento

“pré-metafísico”, sobretudo em Heráclito e Parmênides, com o pensamento poético de Hölderlin, “pós-metafísico”.

O filósofo descreve o pensar propriamente filosófico como o pensar sem objeto, o pensar sem utilidade, o pensar que está antes de todo agir e fazer humanos e o pensar que representa um esforço que nunca espera resultados e recompensa. Para situar o lugar desse pensar assim caracterizado, o filósofo descreve esse pensar como não tendo um âmbito que lhe tenha sido atribuído pela tradição. É por isso que ele não mais é objeto de uma disciplina da filosofia. Assim, ele se situa fora da metafísica, sendo um pensar que é apenas pensar, um pensar sem nome (STEIN, 2006, p. 79)

A reflexão inicial de *Sobre o Humanismo* é sobre esse essencial do pensamento originário não mais pensado. O pensamento técnico já estava anunciado no início da tradição metafísica, antes mesmo da época da técnica, pois, desde Platão e Aristóteles, o pensamento já se apresenta como uma *techne*, uma capacidade de operar e de calcular. O pensamento teórico opera e calcula em função da prática e do poético<sup>26</sup>, o pensamento pensa “o aquilo e o como” do fazer e do agir. Disto decorre que, desde o início a tarefa da filosofia se apresenta como uma tarefa do pensamento que deve ser “útil”, assim também desde o início se procura na metafísica o prestígio de ser a ciência das ciências e, posteriormente, o receio de, como disciplina fundamental da filosofia, se perder a importância em meio às ciências ônticas<sup>27</sup>.

Para Heidegger, o pensamento originário age enquanto pensa, não por ser ação resultado do pensamento, mas por ser o próprio pensamento atuante do ser. “Toda produção se funda no ser e se dirige ao ente” (HEIDEGGER, 1995, p. 25); o pensamento emana do ser e se volta a ele, no pensamento o ser se torna linguagem e doa a palavra onde permite aos homens existirem.

O pensamento não é apenas "*l'engagement dans l'action*"<sup>28</sup> para e pelo ente no sentido do real da situação presente. O pensamento é "*l'engagement*" pela e para a Verdade do Ser, cuja História nunca passou e sim sempre está por vir. A História do Ser carrega e determina toda "*condition et situation humaine*". (HEIDEGGER, 1995, p. 26)

<sup>26</sup> Em grego, *práxis* e *poíesis*.

<sup>27</sup> É perceptível que uma das mais célebres obras da História da Filosofia, a *Crítica da Razão Pura* de Kant, tem essa questão como fio condutor. Cabe ressaltar, porém, que esta não seja a leitura heideggeriana ao procurar interpretar, ainda na primeira fase de pensamento, a contribuição kantiana. Cf. HEIDEGGER, 2019.

<sup>28</sup> “Compromisso com a ação” e “Condição e situação humana”. Tradução nossa.

O filósofo compreende a necessidade de retornar ao pensamento originário, mas não o localiza no período clássico da Grécia, em Platão ou Aristóteles, momento em que o pensamento não mais filosofa, ainda que “se ocupe da filosofia” (1995, p. 31). No livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1991) afirma que o intelecto e o desejo controlam na alma a ação, de forma que toda escolha do desejo não se faz sem um raciocínio, que, por sua vez, só tem a capacidade de fazer alguma coisa contanto que seja um intelecto prático que vise a algum fim. A *práxis* (πράξις) é o pensamento que orienta, ou também, a orientação pensada. Na leitura heideggeriana essa forma de filosofar orientada à finalidade esvazia o pensamento.

O pensamento que Heidegger procura não pode se dirigir do ente para outro objeto, também não pode, conseqüentemente, tornar-se nem objeto, nem uma disciplina. Isto é, auscultar o ser, independente de um campo disciplinar e sem a pretensão de “direcionar a conduta” da cultura ocidental, como foi a consequência metafísica (STEIN, 2006, p. 80).

Entretanto, ainda presos à tradição, a dificuldade desse “pensar” se acentua, sobretudo pela ausência de referência em um ou mais pensadores. Assim, conta Heidegger uma pequena história:

Logo após a publicação de *Ser e Tempo*, perguntou-me um jovem amigo: “Quando é que o Senhor vai escrever uma ética?”. É que, quando se pensa a Essência do homem de modo tão Essencial — a saber, unicamente a partir da questão sobre a Verdade do Ser —, sem se fazer dele, no entanto, o centro do ente, sente-se também a necessidade de se indicarem preceitos e regras, que digam, com o homem, experimentado a partir da ec-sistência para o Ser, há de viver Historicamente. A exigência de uma ética tanto mais se impõe quanto mais cresce desmedidamente a desorientação (*Ratlosigkeit*) do homem tanto a oculta como a 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.

No mundo grego originário a ética não se dá como uma disciplina isolada ao pensamento, os gregos pensaram sem títulos, diz Heidegger (1995, p. 28), os títulos só vieram quando o pensamento, em direção ao ser, chegou ao fim. A ética aparece pela primeira vez na escola de Platão, quando o pensamento originário perece e passa a ser filosofia e a filosofia se faz *episteme* (ἐπιστήμη), como matéria das ciências e das escolas, como atividades “escolásticas” (*Schulbetrieb*). Antes disso, não havia uma separação entre física, lógica e ética, a própria poesia grega



conservava uma disposição à ética, como *ethos* (ἦθος) mais originária que a própria investigação ética de Aristóteles (HEIDEGGER, 1995, pp. 84-85).

### 3.3 ETHOS E ÉTICA

A busca pelo pensamento originário conduz à ética originária. A “ética”<sup>29</sup>, aqui, não pode entendida como uma “mera” disciplina da filosofia, pois um sistema ético tradicional não poderia corresponder aos problemas da filosofia heideggeriana, tendo em vista que, qualquer esquema ético que se origine na contramão do projeto do esquecimento do ser já pressuporia, pois, um fundamento estabelecido e herdado da e na tradição metafísica. Nesse sentido, uma “ética” em Heidegger não poderia aparecer por meio da virtude ou do valor, ou mesmo indicar uma teoria do agir sistemática, mas, de forma distinta, aparecer através de uma busca pela própria maneira de se pensar originariamente. Aqui, a problemática se distancia das perguntas: Como o pensamento conduz a ação? Como a prática emana do teórico? Conduzindo ao fim a “ética” ao pensamento do ser.

Heidegger (1995)<sup>30</sup> remonta uma passagem de Aristóteles sobre Heráclito, onde, ao ser visitado por um grupo de jovens curiosos, encontraram o pré-socrático junto ao forno se esquentando e ficaram visivelmente decepcionados, pois o que esperavam era encontrar o pensador em uma atitude contemplativa e não exercendo uma atividade banal e cotidiana. Percebendo a frustração, Heráclito disse: “também aqui os deuses estão presentes”. A partir dessa passagem, o filósofo alemão interpretou a sentença heraclitiana *ethos anthrópo daimon*: “a morada (ordinária) constitui para o homem a dimensão onde se essencializa o Deus (o extra-ordinário)” (Ibid., p. 88).

<sup>29</sup> O termo “ética” aqui se acompanha aspas quando se refere à ética apresentada em sentido heideggeriano, acompanhada geralmente do termo “originária”, como o filósofo mesmo atribuiu. Quando se apresenta a ética como disciplina da filosofia, distinta da interpretação heideggeriana, opta-se por apresentar sem aspas ou acompanhada do termo tradicional, em referência à tradição filosófica.

<sup>30</sup> *Herakleitos légetai prós tou̓s xénous eipein tou̓s bouloméno̓us entychein auto, oi, epeide prosióntes eidon autòn therómenon prós tō̓ ipnō̓, èstesan, ekélene gàr autoàs eisienai tharroùntas: einai gàr kai entaũtha theoús.* “De Heráclito se contam umas palavras, ditas por ele a um grupo de estranhos que desejavam visitá-lo. Ao aproximarem-se, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Detiveram-se surpresos, sobretudo porque Heráclito ainda os encorajou — a eles que hesitavam —, fazendo-os entrar com as palavras: ‘pois também aqui deuses estão pre-sentes’.

A interpretação heideggeriana dessa passagem não acontece em detrimento dos fragmentos atribuídos ao pré-socrático, sua leitura é a partir da própria estória<sup>31</sup> contada por Aristóteles. Seu interesse em *Sobre o Humanismo* não é historiografar Heráclito, mas atentar-se à sentença proferida por Heráclito, com ênfase na palavra *ethos* (ἦθος).

O essencial da leitura do filósofo alemão está em experienciar através de Heráclito o originário de seu pensamento. O que aponta a palavra *ethos* que Heidegger permite pensar como a ética originária? Kirchner (2018) se atenta a duas questões importantes inicialmente, a palavra pela qual o filósofo em alemão opta para traduzir o termo *ethos* e as palavras empregadas em língua portuguesa para exprimir o próprio termo heideggeriano.

Heidegger traduz o termo grego como *Aufenthalt*, termo que poderia ser dividido segundo a tríplice composição da palavra: auf-ent-halt e experienciado como “a estância-força de ser que se mantém aberto-fechada como possibilidade essencializadora do modo de ser do ser humano ou, em outras palavras, a condição existencial humana, também apresentada por Heidegger como *ek-sistência*” (KIRCHNER, 1998, pp. 190-191).

Em língua portuguesa, a palavra alemã poderia ser expressada nesse contexto por um conjunto de palavras: “morada”, “habitação”, “estada” ou “estância”. O fato a que Kirchner chama a atenção é para o uso consciente de Heidegger neste uso da linguagem como uma experiência do pensamento (Ibid.). A experiência do *ethos* põe em jogo “a morada do pensador” (HEIDEGGER, 1995, p.87), a existência.

Desde a exposição do habitar<sup>32</sup>, esse termo carregava o modo pelo qual os homens fazem morada sobre a terra: existindo. O *ethos* é a fundação da palavra pelo ser para experienciar originariamente a “essência” do homem como um sendo, um existindo. A estória contada acerca de Heráclito expõe este elemento; o afastamento dos visitantes para com o filósofo grego, os quais não conseguem perceber a força e o vigor essencial da habitação cotidiana e a resposta do pensador reconduzindo a estância e a existência à atividade primordial de todo agir e pensar. Não se trata primeiro de pensar contemplativamente, mas de reconhecer no existindo o extraordinário, o pensamento que conduz ao ser. Habitar e demorar-se

<sup>31</sup> Assim como o intérprete Renato Kirchner (2018), opta-se pelo termo estória para se referir à passagem contada por Aristóteles e recuperada por Heidegger. Também para não haver confusão quando se usa o termo “história” para se referir à tradição filosófica ou à história do ser.

<sup>32</sup> Cf. 2.7 A QUESTÃO DO HABITAR POÉTICO

junto ao forno que o esquentar é se atentar para o modo de ser e existir, ainda que banal e cotidiano. “O ser é o mais próximo. E, todavia, para o homem é a proximidade o que lhe está mais distante” (HEIDEGGER, 1995, p. 51).

O estranho no pensamento do Ser é a simplicidade. É precisamente essa que nos afasta dele. Pois estamos acostumados a procurar o pensamento, que, como nome de "Filosofia", alcançou prestígio na História do mundo, na forma de algo tão incomum que só é acessível a iniciados. Ao mesmo tempo, concebemos o pensamento segundo o conhecimento científico e seus esforços de pesquisas. Medimos a atuação pela eficiência impressionante e bem sucedida na prática. Ora, a atuação do pensamento não é nem teórica nem prática, nem tampouco a conjugação de ambas as atitudes (HEIDEGGER, 1995, pp. 96-97).

O pensamento originário não é nem teórico nem prático, ele atua na medida em que ultrapassa toda prática, pois dele não se esperam nenhuma operação e cálculo que possam ser medidos pela eficácia ou resultado. O pensamento *con-suma* (*Voll-bringen*), afirma Heidegger (1995, p. 96). Para o filósofo, também, agir é essencialmente *con-sumar*, conduzir algo à plenitude de sua “essência”, *producere*, vir-a-ser ou vigorar o seu ser mais próprio. Não obstante, o que se *con-suma* é porque já “é” e já ser é estar diretamente ligado ao ser.

O pensamento não produz a ação, ou também a prática não emana da teoria, o pensamento consome a referência (*Bezug*) do ser ao homem. Conduzir o homem ao ser ocorre, como exposto anteriormente<sup>33</sup>, através da linguagem, não como ferramenta, mas como manifestação do ser ao próprio ser homem. Ocorre que a tradição metafísica embasa a equação “ação+homem”, como o produto do pensamento que manifesta algo no “real” (CABRAL, 2009, p. 154). A distinção entre pensamento prático e teórico é o *leitmotiv* da ética, como disciplina filosófica, isto é, como preocupação do pensamento que versa sobre a realidade e nela produz alguma alteração.

Na esteira do pensamento originário, a ética originária *con-suma* o homem, pois leva-o à plenitude como um já sendo, um *ek-sistindo* diante do ser e através da linguagem. É por isso que Heidegger encontra, na origem do termo *ethos*, uma maneira de experienciar a consumação do homem, da sua “essência”, com o pensamento que se dirige ao ser. A partir da sentença de Heráclito, *ethos anthrópo*

---

<sup>33</sup> Cf. 2.6 O PENSAMENTO POÉTICO

*daimon* expressa o modo com que existindo, ainda que de maneira ordinária, o homem manifesta o extraordinário, o pensamento que se dirige ao ser.

Se, pois, de acordo com o sentido fundamental da palavra, *Ethos*, o nome, ética, quiser exprimir que a ética pensa a morada do homem, então o pensamento que pensa a Verdade do Ser, como o elemento fundamental, onde o homem ec-siste, já é a ética originária. (Ibid., p. 88)

Apesar de a ética originária aparecer em poucas linhas em *Sobre o Humanismo*, ela esclarece pelo menos duas questões acerca do pensamento heideggeriano. Em primeiro lugar, o autor está ciente da relação da ontologia fundamental, que acompanha seu projeto na esteira do esquecimento do ser desde sua primeira fase de pensamento, com a expectativa da ética, como uma disciplina que orienta a conduta no interior da metafísica. Em segundo, e mais importante, que a ética originária se conecta ao pensamento do porvir, ao pensamento que já não é mais “filosofia”, se atribuir ao pensamento filosófico o sinônimo de pensamento metafísico, como o autor o faz (1995, p.99). Esse pensamento originário não é o pensamento que se direciona ao absoluto, mas que, no ordinário, se recolhe na linguagem para dizer o mais simples, e mesmo o mais simples é experienciar o extraordinário.

### 3.4 POR QUE *PO-ÉTICA*?

*Sobre o Humanismo* é escrito no final dos anos 40 e consolida a leitura do segundo Heidegger acerca da metafísica ocidental, com as questões da técnica, da arte e da poesia, também do pensamento originário e da habitação do homem. Na segunda metade do século XX, as publicações heideggerianas se concentram em experienciar o pensamento aberto pelo primeiro e segundo, diagnosticando e refletindo sobre seus problemas contemporâneos.

Temos, assim, o Heidegger III. É aquele filósofo que procura afastar as cortinas com que se fecha o verdadeiro cenário em que se decidem os destinos do ocidente e do mundo. Não se trata de um filósofo da história, mas de um pensador que mantém uma profunda fidelidade a certas intuições básicas em seu caminho de pensamento que permitem a incursão no âmbito de fenômenos que são vistos apenas superficialmente, nas análises tradicionais. As interpretações que o filósofo realiza de certos aspectos que as ciências humanas apresentam e de temas dos intérpretes da cultura, dirigem-se em direção daquilo que é consequência do esquecimento do ser. Dessa maneira, Heidegger realiza escolhas temáticas que se prestam, ao

mesmo tempo, para retomar o seu pensamento e para apresentar respostas aos problemas que são postos pela humanidade no século XX.[...] O Heidegger III, medido nos efeitos do empenho em diagnosticar fenômenos da era da técnica, termina sendo um guia que nos leva ao filósofo do esquecimento do ser, o Heidegger II, e ao filósofo da analítica existencial, o Heidegger I. (STEIN, 2006, p. 27)

O termo *po-ética* expressa a proposta, aqui, de ler a filosofia heideggeriana através de uma unidade de problemas. Propor uma unidade no pensamento heideggeriano não é uma tarefa nova, a própria divisão do filósofo em etapas, efetuada pelos intérpretes, a exemplo de Stein, procurando compreender o longo caminho do projeto, parecem dar conta dessa tarefa.

O sentido comumente atribuído à palavra “poética” é parte da teoria literária, desde Aristóteles<sup>34</sup> a preocupação com a poesia ou a arte da composição poética já se anuncia. Entretanto, na leitura heideggeriana o poético expressa um modo de pensar específico, que transpassa um “simples” teorizar de textos literários. A palavra *po-ética*, hifenizada, se relaciona ao pensamento poético, mas procura ir além e unificá-lo com outra noção chave. Por *po-ética*, o pensamento poético (*dichtende-Denken*) se conecta ao *ethos* (*Aufenthalt*) como o traço essencial de ser humano, isto é, de habitar poeticamente o mundo.

Como isso ocorre? O *ethos* é apresentado como a ética originária, alternativa a noção tradicional de ética, como disciplina filosófica e um sistema da relação entre o pensamento e a prática. Na leitura heideggeriana, o *ethos* expressa a relação que, anterior à metafísica clássica, os gregos, sobretudo Heráclito, tiveram com a maneira de habitar o mundo. Em linhas gerais, Heidegger traduz não apenas a palavra grega, mas o experienciar propriamente grego da “ética” como a maneira de fazer morada, de estar junto aos demais entes em um mundo. Para o filósofo alemão, o pensamento que se dirige ao ser, manifesta-se na simplicidade cotidiana daquilo que rodeia o homem e procura, como um atuar, ultrapassar a fórmula prática-teoria do pensamento metafísico que atribuiu uma finalidade à filosofia e, conseqüentemente, “secou” o pensamento. O pensamento não possui uma finalidade, o pensar originário reconhece na tarefa do pensamento a “mera” relação de existir em meio aos demais entes e existir em direção ao ser, que, manifestado através da linguagem, conduz de volta a maneira com que o homem reside em meio aos entes. Não como um círculo vicioso, mas como uma relação necessária com o

---

<sup>34</sup> Menção à *Poiética* de Aristóteles.

ser; o pensamento não regula a ação, o pensamento consoma o ser homem e é o “sendo homem” que estabelece o agir (*con-sumar*) em meio aos demais entes.

O pensamento poético, por sua vez, expressa a relação do pensamento pós-metafísico, manifesto por Hölderlin ao poetizar a essência da poesia. Para Heidegger, a técnica moderna e entificação total dos entes (inclusive humano) são o último estágio da metafísica, onde mais nada resta ao ser que foi totalmente esquecido. Nessa época somente um pensamento que ultrapasse a metafísica, mas que nasça do interior dela, pode ser a saída para superar o pensamento técnico. Nascer no interior dela<sup>35</sup> é compreender o que, ambigualmente, une a técnica e a arte, através da raiz grega *poíesis*. O produzir, *producere*, que carregou o sentido técnico de produção naquilo que se compreende como arte e técnica, vela o sentido originário de *poíesis*, como desvelamento da verdade, como *aletheia*. Tanto a arte como a técnica desvelam a verdade do ser “subscrita” no destino (história do ser) da humanidade. Ou seja, se o homem pensa tecnicamente os entes, é porque sua existência em meio aos demais entes foi encoberta por esse modo de ser.

O termo *po-ética* unifica essa dupla apresentação do pensamento originário ao reconhecer que habitar o mundo, isto é, o sendo em meio aos demais entes, é desde sempre uma compreensão prévia de ser. A linguagem é a “casa do ser” porque é a maneira de fundar através da palavra o “experienciar” o mundo, mundo não como ente, mas como o próprio *ek-sistir* do homem. A linguagem é doada ao homem para que este, sendo em direção ao ser, dê “sentido” à existência nomeando todas as coisas: a linguagem é do ser e não do homem<sup>36</sup>. A reflexão sobre o originário da poesia está no reconhecimento de que também a palavra é dada ao poeta para que este, vivendo no intermediário do cotidiano e do extraordinário, funde através da “linguagem” um mundo. Entretanto, habitar poeticamente o mundo é o traço fundamental de todos homens, não apenas do poeta, que *ek-sistindo* em meio aos demais entes e habitando a linguagem, resguardam o traço essencial de ser mortal, isto é, de *ek-sistir* em direção ao ser.

Unificando a leitura, a *po-ética* procura apresentar o pensamento que ultrapassa o pensamento filosófico, pois a filosofia e a metafísica destinaram o

---

<sup>35</sup> “Onde mora o perigo também cresce o que salva”.

<sup>36</sup> “O que isto significa é de difícil compreensão para nós hoje, pois nossa representação comum da linguagem passou por um estranho processo de transformações. Como consequência disso, a linguagem aparece como um instrumento de expressão. De acordo com isso, tem-se por mais acertado dizer que a linguagem está a serviço do pensamento em vez de: o pensamento como cor-respondência está a serviço da linguagem” (HEIDEGGER, 2018c, p. 45).

pensamento do ser ao pensamento técnico. A técnica, desde a época clássica da filosofia, se apresenta como um “agir”, como uma finalidade ao pensamento para modificação do “real”. A relação de quando ainda se comprometia com o ser (pré-metafísico) e o anúncio do pensamento poético com Hölderlin (pós-metafísico) aparecem como resposta, para que se funde novamente, no horizonte da linguagem e, portanto do ser, um novo destino para a humanidade. Todavia, esse exercício da “ação” como atividade do pensamento, se retrai por um exercício da *serenidade*, pois quer que a história seja destinada do ser aos homens, nada lhes resta a não ser esperar (NUNES, 2011, p. 155).

A serenidade em relação às coisas e a abertura ao segredo são inseparáveis. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente. Prometem-nos um novo solo sobre o qual nos possamos manter e subsistir (*stehen und bestehen*), e sem perigo, no seio do mundo técnico (HEIDEGGER, 2000, p. 15)

Habitar poeticamente é resguardar o traço de mortais e esperar abertos pelo apelo do ser. Instaurar um novo começo é reconhecer o traço poético do *ek-sistir* humano. A *po-ética* é a estada do pensamento de deixar viger o ser e manifestar o ente através da linguagem. Cabe ressaltar que essa leitura *po-ética* resguarda as três acepções em que o poeitar-pensante, como um modo privilegiado de estar a serviço da linguagem para se habitar poeticamente, aparece na leitura do filósofo. Em síntese, o poético é: o dom dado ao homem para que pela palavra seja dada a fundação da história.

E a poesia consiste essencialmente na instauração da verdade (*Stiftung der Wahrheit*) em três diferentes sentidos correlatos como dom (*Schenking*), que na obra é o inaugural, como fundação (*Gründung*), posto que o que se inaugura, latente no destino histórico de um povo, também lhe dá fundamento, e como começo (*Anfang*), porque o que se inaugura e funda dá origem ao inédito, ao novo, ao que principia. "Sempre que a arte acontece, quer dizer, quando há um começo, produz-se na história um abalo e esta começa ou recomeça. (NUNES, 2016, pp. 127-128)

Por fim, a *po-ética* não é algo como um “conceito” da filosofia heideggeriana, mas uma tentativa de expressar a unidade de pensamento fora da tradição metafísica. Entre o originário (pré-metafísico) e o que se espera (pós-metafísico), a linguagem permite a expressão *po-ética* em língua portuguesa para se referir ao pensamento que, talvez, ainda não se nomeia e que possibilita um horizonte ético.

#### 4 ÉTICA E FILOSOFIA HEIDEGGERIANA

Toda a exposição anterior visava apresentar uma gama de noções a partir de um sobrevoo entre as fases de pensamento da filosofia heideggeriana. Alcançando a noção de *po-ética* como uma unidade de leitura entre o pensamento poético e a noção de *ethos*, se torna possível colocar explicitamente a questão da ética na filosofia heideggeriana.

Apontado o projeto de afastamento da tradição metafísica-filosófica devido ao problema do esquecimento do ser, é possível tratar da questão da destruição apresentada já no sexto tópico de *Ser e Tempo*. Destruição, apesar da força do termo, não carrega um sentido negativo, isso fica evidente pela própria interceptação<sup>37</sup> que o autor fez de diversos filósofos canônicos. Heidegger não se recusa à tradição, ao contrário, dialoga com ela em busca de um pensamento mais originário. Com a destruição da metafísica a partir da leitura da história do ser, reflete-se também sobre a destruição da estética, a partir das reformulações acerca da arte e da técnica. A destruição da metafísica está diretamente ligada à uma destruição da ética e a destruição da estética serve neste trabalho como um exercício propedêutico para compreender esse movimento de contraposição às disciplinas filosóficas e seu arcabouço conceitual herdado da tradição.

Com a crítica a ética, em sentido tradicional, colocada, concentra-se-á em apresentar dois textos específicos que procuraram formular uma ética a partir do trabalho heideggeriano: o de Loparic em *Ética e Finitude* (2004), exposto no capítulo IX como “Ética do morar no mundo-quadrindade”, e o de Michael Zimmerman, intitulado *Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism*. Por fim, se propõe retomar o termo *po-ética* como aquela unidade de leitura apresentada, acrescentando alguns argumentos que permitem inserir este termo no horizonte de uma ética heideggeriana.

---

<sup>37</sup> Irene Borges Duarte utiliza o termo para substituir “interpretação” ou “recepção”, procurando explicar que a leitura que Heidegger faz de Kant, e pode ser aplicada a outros autores, é um movimento radical e atuante de pensamento. Cf. DUARTE, Irene Borges. ¿Recepción o interceptación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant. In: Anales del Seminario de Historia de la filosofía. Madrid, n. 12, 1995, p. 213 – 232.



#### 4.1 DESTRUIÇÃO OU DESCONSTRUÇÃO DA TRADIÇÃO

Ainda que não tematizada de forma explícita, a tarefa de uma destruição da tradição já está exposta na leitura apresentada até aqui. Todavia, é preciso atentar ao uso que Heidegger faz desse termo para se referir à tradição metafísica e meditar sobre um pensamento mais originário. Já em *Ser e Tempo*, o filósofo apresenta a necessidade de “abalar a estrutura de uma tradição petrificada” caso se queira dirigir a questão ao ser com transparência (2018a, p. 60). Toda questão que se dirija à tradição pressupõe que houve uma forma de perguntar que nasceu na Grécia e conduziu até hoje o destino do pensamento (2018c, p. 17). Assumir a tradição não é apenas ouvir o que os filósofos disseram, mas reconhecer os conceitos e problemas transmitidos (*tradere*, tradição) que afastaram o caminho do ser. “A experiência do ser é, desde sempre, o motor da filosofia, mas é preciso desobstruir o caminho que leva à sua reexperimentação” (CABRAL, 2009, p. 182). Nas palavras de Heidegger: “remover os entulhos acumulados”(2018a, p. 61).

Destruição, porém, não tem o sentido negativo de acabar com a tradição, ao contrário, há uma possibilidade de resgatar na tradição filosófica onde, em alguns momentos, a problemática do ser esteve tematicamente preparada (Ibid.). Esse caráter positivo da destruição explica por que o autor não utilizou o vocabulário alemão *Zerstörung*, optando no lugar por *Destruktion*, derivado do latim e compreendida como “des-construção” (*Ab-bauen*)<sup>38</sup>. Soma-se a isso a necessidade de não descartar autores clássicos da filosofia, como Platão ou Aristóteles, mas de procurar algo mais originário no pensamento destes. Para Stein destruição recebe duas cargas conceituais:

Uma aponta para a tarefa da construção de um aparato conceitual novo, implicando, portanto, um tipo de rejeição de muitos conceitos da tradição. A outra nos remete a um horizonte em que a metafísica é colocada no contexto de uma história que tem, de um lado, um caráter ontológico e, de outro, é produto de uma espécie de destino do esquecimento do ser. (2004, p. 64)

A história da filosofia é sinônimo de metafísica, devido ao aparato conceitual herdado em vista do esquecimento do ser sob a primazia do ente. Por metafísica se entendem as “doutrinas do ente historicamente apresentadas e o esquecimento da diferença entre ser e ente” (HEIDEGGER, 2018b, p. 31), o primado ôntico da

<sup>38</sup> *Destruktion* deve ser compreendida estritamente como *destruere*, 'des-construção'['Ab-bauen'], e não como devastação. Mas o que é desconstruído? Resposta: o que abarca o sentido do ser, as estruturas amontoadas umas por cima das outras, que tornam irreconhecível o sentido do ser. (INWOOD, 2002, p. 160)

questão do ser. Como esse esquecimento pertence ao destino historial do ser, o ser sempre histórico atravessa a tradição. Destruir a tradição é, em outras palavras, regressar às raízes da filosofia-metafísica para, então, superá-la reconduzindo o pensamento ao ser. Esse “regresso” fica mais claro em *Identidade e Diferença*, obra em que Heidegger dialoga sobre a diferença entre a sua noção de História para com Hegel<sup>39</sup>.

"Passo de volta" não significa um passo isolado do pensamento, mas uma espécie de movimento do pensamento e um longo caminho. Na medida em que o passo de volta determina o caráter de nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia. O pensamento recua diante de seu objeto, o ser, e põe o que foi assim pensado num confronto, em que vemos o todo desta história, e na verdade, sob o ponto de vista daquilo que constitui a fonte de todo este pensamento, enquanto lhe prepara, enfim, o âmbito de sua residência. Isto não é, à diferença com Hegel, um problema já transmitido e já formulado, mas aquilo que, em toda parte, através de toda esta história do pensamento, não foi questionado. (2018b, pp. 30-31)

Esse movimento é bastante evidente também na segunda fase de pensamento do autor, ao propor buscar o originário na arte e na técnica em um passo de volta à tradição. A destruição ou desconstrução da estética pertence ao projeto de destruição da metafísica e do esquecimento do ser. Em síntese, o fim como consumação da metafísica, e sua superação é assumida através de uma nova forma de pensar a raiz originária e ambígua entre arte e técnica.

No âmbito da desconstrução da metafísica, o pensamento regressa ao mundo grego onde arte e verdade estavam em consonância, em contrapartida ao mundo moderno onde a arte passa a ser compreendida e praticada no horizonte da estética, do regime normativo estético como disciplina filosófica (NUNES, 2011, p. 107).

A estética, como estudo do belo artístico, recebe esse nome a partir de Baumgarten, o que não significa que antes do século XVIII não se pensasse a questão da belo. Desde os gregos já se falava do *kalos*, mesmo os medievais conservaram a noção para se referir à magnificência divina. Entretanto, a partir da Modernidade, com Kant, subordina-se o belo ao juízo estético e, como tal, a apreciação das obras de arte como caráter subjetivo do juízo reflexivo a partir de um sentimento. A completa absorção da arte pela estética se dá, sobretudo, com o Romantismo, com a introdução da “ideia estética”, onde o artista passaria do plano

---

<sup>39</sup> Para Heidegger, o pensamento hegeliano tem o caráter de sobressumir (*Aufhebung*) a história da filosofia, enquanto o seu tem a função de um “passo de volta” ao originário digno de ser pensado.

de mero “imitador da natureza” para o plano da expressão individual, capaz de produzir, inventar e transmitir seu juízo estético<sup>40</sup>.

O fio condutor que leva Heidegger a procurar a “origem da obra de arte” não se relaciona com a história da arte, mas como a metafísica e a estética destinaram a noção de arte à época da técnica<sup>41</sup>. Para Stein:

A superação – destruição – da estética, liga-se ao destino da metafísica. A metafísica hoje, tem sua derradeira manifestação na técnica, no *Gestell* onde se dá a última forma de manifestação da entificação do ser. Como entificação significa encobrimento, encobre-se algo na técnica que nos pode levar à última manifestação epocal da questão do ser. Se a arte, nos primórdios da Grécia, nas suas origens, acompanhava a manifestação não objetificada do ser – portanto não encoberta – a arte moderna vem ligada a esta última manifestação epocal do ser, à técnica compreendida como dispositivo (*Gestell*) e como fundo de reserva que provoca o homem para a objetificação. (2004, p. 69)

Dessa forma, o que está em jogo para o filósofo alemão, na destruição da Estética-Metafísica, é a alteração da noção de “verdade” como produto da técnica e da exploração sistemática que se estende também ao domínio da arte (NUNES, 2011, pp. 108-109). A saída, como já apresentada, é uma recondução da arte ao seu caráter originário de advento da verdade, mediante o desvelamento do ser, através de um manifestar da linguagem grega como *poíesis*. A *poíesis* é o que aparece como o modo de *ek-sistir*, fundamental da habitação humana: o poético.

Nesse panorama geral, todo projeto de destruição situa-se no horizonte do esquecimento do ser e da história da metafísica. A compreensão da noção de destruição aponta também, em sentido inverso, para o caminho de construção de um novo aparato de noções na filosofia heideggeriana para responder ao advento de cada uma das disciplinas filosóficas, que, como tal, herdaram sua carga conceitual da metafísica e tematizaram o ente.

#### 4.2 DESTRUIÇÃO DA ÉTICA

É inevitável à leitura heideggeriana compreender que as éticas clássicas e modernas também perfazem o caminho da tradição metafísica. Pensar uma “ética”, aqui, exige a exposição de pelo menos duas questões. A primeira, já efetuada, uma

<sup>40</sup> Essa exposição a respeito da história da Estética aparece com maior detalhes no Capítulo IX de Benedito Nunes (2011).

<sup>41</sup> Cf. 2.4 A ÉPOCA DA TÉCNICA; 2.5 DA ARTE À POESIA.

reflexão da ética e sua relação com o pensamento originário pré-metafísico através do experienciar grego do termo *ethos*. A segunda, como a ética participa do projeto de destruição da metafísica..

Em linhas gerais, a ética pode ser compreendida como aquele campo da filosofia que procura dar conta dos fenômenos morais. Em um contexto acadêmico, a ética trata de refletir a ação humana, enquanto a moral denota os diferentes códigos de conduta concreto estabelecidos. Questionamentos tais como “O que devemos fazer?”, “De que modo deveria organizar-se a sociedade?” pertencem à moral, de modo que a ética reflete criticamente “quais motivos justificam o uso de determinada concepção moral para orientar a vida” (CORTINA, 2005, p. 7). Platão, Aristóteles, as correntes epicurista e estoica, o período medieval, Kant, Scheler e o utilitarismo de Bentham e Stuart Mill são alguns exemplos de diferentes leituras do fenômeno moral, cada qual com seu arcabouço conceitual.

Para Heidegger, o termo “ética” apresenta um tipo de saber de quando o “pensamento se tornou filosofia” (1995, p. 84), a partir das escolas clássicas de Platão e Aristóteles. Por ética e pela expressão “se tornar filosofia”, o filósofo já estabelece a aparição da ética como um campo disciplinar da filosofia dentro da tradição metafísica. Conseqüentemente, percorre o caminho do encobrimento do ser dando primazia ao ente, esquecendo da diferença ontológica. Toda ética é ôntico-metafísica<sup>42</sup>.

Por ser metafísica, toda ética da tradição ocidental busca máximas e regras que vigorem incondicionalmente, de maneira “infinita” e, portanto, toda ética é também infinitista. Essa leitura proposta por Zeljko Loparic (2004), é o caminho necessário a ser seguido para aprofundar o tema da destruição da ética na filosofia heideggeriana; como uma destruição das éticas-infinitistas. Por infinito se compreende a busca pelo fundamento para responder à transitoriedade e

---

<sup>42</sup> Heidegger denominou "ontológico" todo pensamento que se refere ao ser e o distinguiu do ôntico, que é o termo referente ao "universo" dos entes, devido ao caráter metafísico da ética ocidental, toda ética da tradição precisa ser intitulada "ética ôntico-metafísica". A expressão é, de certa forma, redundante, uma vez que todo pensar metafísico é ôntico, porém, nela se visa evidenciar o fato de que toda ética da tradição é ótica justamente por ser elaborada sob a égide do horizonte metafísico de compreensão do real (CABRAL, 2009, p. 185).

contingência da finitude humana<sup>43</sup>, a infinitude ignora o homem em seu modo de ser: *ek-sistindo*.

Para Loparic (2004, p. 10), atualmente até mesmo os conceitos “nobres” da ética, como o dever e a virtude, caíram em descrédito, substituídos pelas noções técnicas de administração e planejamento. Seguindo a esteira de pensamento heideggeriano, a ética também pertenceria à história da metafísica, que, ao seu fim como vontade de poder, culminou no perigo do pensamento técnico que calcula e manipula toda a natureza. O pensamento que leva ao deserto do ser, no horizonte da ética só pode ser superado ao propor “uma destruição da metafísica e das éticas infinististas, reconsiderando os conceitos de dever e agir” (Ibid., p. 13).

Apresentada a relação entre a destruição da ética e da metafísica, cabe explicitar agora como este arcabouço conceitual da ética é desenvolvido em meio à tradição ôntico-infinistista.

O dualismo entre o ser e o dever, bem como a vinculação entre o dever e o pensar (lógos), aconteceu, diz Heidegger, em Platão. Platão concebe o lógos como idéia. A idéia do Bem não é apenas uma entre tantas outras: ela possibilita a manifestação do ente na forma de idéia. O Bem é a imposição da idéia sobre o ente: ser do ente deve ser desvelado como idéia. O Bem decreta: todo ente há de ter uma face ideativa. Esse é o bem do ente: apresentar-se através de uma idéia. Em oposição ao dever, o ser se apresenta como um mero a-ser que ainda não foi realizado (LOPARIC, 2004, p. 70)<sup>44</sup>

O cristianismo medieval leva ao ápice a relação do dever, pois, com o homem concebido em face da figura divina, ele passa a ser determinado para alcançar sua plenitude. Ser-divino e dever permanecem vinculados, assim como dever, o pensamento se dirige (ou deve) ao não transitório e incontingente. A existência é o já dado ao ente humano por Deus.

Posteriormente, a Modernidade rompe com as noções antigas e passa a atribuir, no lugar do dever, o efeito de “agentes causais”. Em Hobbes, por exemplo, a ação é “reduzida ao determinismo da natureza” e o que é determinado sequer pode ser um “dever”. Em Kant, a lei moral formulada pela razão atribui aquilo que é “dever” de ser realizado para agir moralmente, como máxima, universal e

<sup>43</sup> A crise do fundamento e a infinitude em Kant apresentada por Loparic (2004), também a questão da finitude em *Kant e o Problema da Metafísica* (2019) não serão explicitamente tematizadas aqui. Cabe ressaltar que Heidegger interpreta Kant como um “proto-heideggeriano” e que atribui ao neo-kantismo a “má” interpretação da *Crítica da Razão Pura*, onde Kant, em linhas gerais, teria se aberto à questão da temporalidade e tematizado a questão da natureza finita do homem como fundamental de toda metafísica futura.

<sup>44</sup> A fim de evitar uma repetição de citações, essa exposição é uma síntese segundo a sequência e argumentação apresentadas na obra de Loparic (2004, p. 70 et seq)

necessária, para qualquer sujeito. Do século XVIII para o XIX, o ente passa a ser pensado através das ciências naturais, onde tanto “história” como “mundo” passam a ser colocados no plano da ética a partir da noção de valor (Marx, Scheler e Spencer, por exemplo).

A ética culmina, então, em Nietzsche que, no “término” da metafísica, procura destituir e subverter os valores morais, antes orientados pelo infinito intransitório, para o fundamento da transitoriedade: o completo devir. Na leitura heideggeriana, como já apresentado, Nietzsche ainda permanece no horizonte da tradição metafísica, embora com a proposta de superá-la. Ao fim, chega-se novamente à época da técnica moderna.

Já, em *Sobre o Humanismo*<sup>45</sup>, Heidegger reflete sobre a relação do pensamento com a ação<sup>46</sup>. Para ele, o pensamento não é o que resulta na ação, o pensamento é sempre o que *con-soma* o próprio homem: existir em direção ao ser mediante a linguagem que é doada ao pensamento. Todo pensamento que se apresenta com a finalidade de modificar o “real” não assume o caráter finito, a *ek-sistência* humana, pois já separa mundo e homem. Ademais, todo pensar que se propõe a uma finalidade já esboça o caráter técnico do pensamento, como instrumento *para*. Aqui, se retoma o exposto anteriormente: o pensamento técnico já estava anunciado no início da tradição clássica metafísica. De fato, se a história do ser é o destino historial da humanidade, o pensamento da ação apenas alcança a técnica como “cume” da metafísica, mas que desde sempre já foi dado no interior dela.

Em síntese, pensar “uma ética que conseguisse explicitar, representar, ‘máximas univocamente calculáveis’ da ação, encobriria, da mesma maneira como o faz a técnica, a acontecência do agir humano no sentido próprio” (LOPARIC, 2004, pp.56-57).

---

<sup>45</sup> Cf. 3.3 *ETHOS* E ÉTICA

<sup>46</sup> Para Loparic (2004) desde *Ser e Tempo*, Heidegger já se apresentava consciente da relação técnica entre pensamento e ação prescrita na ética tradicional, por isso, utiliza, no lugar de “ação”, a expressão “ocupação-preocupada”.

### 4.3 ÉTICAS A PARTIR DA FILOSOFIA HEIDEGGERIANA<sup>47</sup>

Quanto mais cresce o perigo da técnica, mais se anseia por buscar um pensamento que apresente uma orientação para se conduzir em meio a essa época. Essa questão levantada por alguém próximo a Heidegger<sup>48</sup> parece ter repercutido entre os intérpretes de sua filosofia. Nas últimas décadas, são muitos os trabalhos que procuraram na filosofia do ser um alicerce para construção de uma ética, outros tantos que procuraram “isolar” noções apresentadas em sua vasta bibliografia para responder às questões da ação, da responsabilidade, da liberdade, da autonomia, entre outras.

A exposição, aqui, procura trabalhar duas leituras éticas que dialogam com o pensamento poético e o *ethos* como habitação humana. A primeira é a ética do “morar no mundo quadrindade” apresentada por Loparic:

Quando se deu conta, na sua segunda fase, de que o modo [...] que domina o mundo moderno - caracterizado pela vontade de poder explicitada por Nietzsche e que Heidegger chamará de armação - não pode mais ser interpretado como "projeto" possibilitado pela estrutura do ser-o-aí, Heidegger também descobriu que a responsabilidade humana para com esse sentido do ser não pode mais ser um ter-que-ser derivado dessa mesma estrutura existencial-ontológica. Se a técnica moderna, a implementação de um mundo totalmente calculado, não repousa sobre uma interpretação do sentido do ser no horizonte do tempo do existir humano, o homem, como ser o-aí, não pode ser dito "responsável" pelo que é deixado ser nesse sentido atual do ser. Heidegger se vê diante da escolha [...] de cair no fatalismo ou de oferecer uma nova concepção de responsabilidade. Ele tentará resolver esse problema propondo que se comece a pensar a responsabilidade como um ter-que-corresponder à interpelação da "verdade do ser". [...] Desta maneira, esse novo tipo de responsabilidade "proibirá" que continuemos a tratar o ente no seu todo e, em particular, os outros seres humanos apenas como objetividades instaláveis. (LOPARIC, 2004 p. 77).

---

<sup>47</sup> Investigaram-se diversos autores distintos que procuraram escrever sobre a ética na filosofia heideggeriana. O primeiro e já mencionado foi Zeljko Loparic, a quem deve-se aqui consideração de ter apresentado um grande resumo da literatura heideggeriana sobre o tema no posfácio da segunda edição de *Ética e Finitude* (São Paulo: Iluminuras, 2000) intitulado *Alguns escritos recentes sobre a ética em Heidegger*. Loparic apresenta treze nomes: Dahlstrom, Riedel, Dallmayr, Bernasconi, Gebert, Guignon, Thurnher, Grondin, Moyse, Schürmann, Hodge, Young e Olafson. Grande parte dessas leituras concentram sua investigação a partir de noções apresentadas em *Ser e Tempo*. Ainda que dialoguem com o tema em questão, fugiram ao problema norteador da pesquisa. Sendo assim, optou-se por não incluí-las na composição deste trabalho, permanecendo com a exposição da proposta de Loparic. O nome de Michael E. Zimmerman fecha a lista e aparece citado no trabalho de Ligia Saramago (2008), por trazer um diálogo a partir da noção de *Ethos* está contido no texto. Cabe ressaltar que a proposta deste tópico não é uma revisão da literatura sobre a ética na filosofia heideggeriana, mas uma tentativa de exemplificar trabalhos próximos ao que procura-se chamar de *po-ética*.

<sup>48</sup> Cf. HEIDEGGER, 1995.

Corresponder à verdade do ser significa atentar a uma nova forma de pensar que coloque o pensamento em direção ao ser, não mais ao ente. A “responsabilidade” que procura Heidegger, segundo Loparic (2004, p. 78), é a busca pelo reaprender o pensamento como pensamento do ser, o qual levaria a um “dever” de aprender a habitar, existir como mortais na terra.

Na acepção heideggeriana, aprender a morar significa respeitar, resguardar e proteger a quadrindade<sup>49</sup>. Na época da técnica, o homem calculador, atravessado pela objetivação técnica, apenas desafia a terra e a manipula para prover-lhe o que necessita. Resguardar já carrega em si uma noção de responsabilidade, pois quer dizer também: “poupar, preservar de danos e de ameaças, guardar” (Ibid.). A quadrindade se apresenta a partir da relação mútua entre os seus quatro elementos; salvando a terra, recebendo o céu, aguardando os divinos e acompanhando os mortais para a morte, o homem habita segundo o traço de ser si mesmo que foi dado a ele, de existir como mortal em um mundo.

Para Loparic (Ibid., p. 79), o originário do habitar é o edificar, este não carrega o sentido de construção, nem de produção (em sentido tanto técnico moderno, como a partir de *techné*). Edificar é cultivar, no sentido de deixar as coisas permanecerem e se manifestarem no âmbito da quadratura. Percebe-se que a tríade de noções habitar, edificar e resguardar são alternativas a outra tríade de conceitos que podem ser aplicados à ética tradicional: agir, construir e modificar. Sendo o ser o destino historial da humanidade, o homem não poderia ser “responsabilizado” ou “culpabilizado” pela sua conduta, tendo em vista que não é o agir humano que constrói o mundo e história, nem o agir teórico-prático que o modifica. A “responsabilidade” que procura Heidegger está no interior do projeto do ser: ser humano é habitar como mortal, contanto que seja responsável pelo resguardar e permanecer daquilo que, junto a ele, forma o conjunto na quadratura.

O ser humano [...] não é responsável pelos desdobramentos do ser do ente no mesmo sentido em que o ser-o-aí era responsável pelos seus projetos; ele não pode assumir o destino (*Schicksal*) dos destinamentos (*Geschicke*) do ser. Apenas é chamado a assisti-los: corresponder e resguardar. O jogo é do ser, ele mesmo, ou melhor, daquilo que doa o ser e que governa a acontecência. Aqui, o essencializar-se do homem é desculpabilizado (a dívida passou a ser contada como dádiva)[...] (LOPARIC, 2004, p. 81)

---

<sup>49</sup> No segundo capítulo deste trabalho apresentou-se como quadratura (*quadripartite*) de acordo com a tradução efetuada por Márcia Sá Cavalcante Schuback da obra de Martin Heidegger (2008). Loparic, por sua vez, prefere traduzir o termo por quadrindade.



A pergunta que pode permanecer em aberto ainda é: Mas como fica a relação dos humanos entre si? Como posso responsabilizá-los de agir incorretamente uns com os outros? Não é esse, pois, o trabalho de uma filosofia moral? Na leitura de Loparic (Ibid., pp. 82-83), o caráter originário da ética heideggeriana está em reconhecer o outro através da noção de “próximo estranho”, não é através da partilha de valores ou pela obediência de normas que reconheço e compartilho a existência com o outro.

O outro é próximo na medida em que coexiste na quadrindade e, como co-existente, participa da edificação e do cultivo, da responsabilidade de permanecer resguardando a quadrindade. Vale lembrar que um dos elementos que forma o “jogo dos quatro” é o de “acompanhar os mortais para a morte”. Entretanto, acompanhar para a morte não significa conduzir em direção à “salvação” (como uma ética teológica judaico-cristã). A salvação ou a condução para a morte é o caminho que leva ao ser, embora sejam, ao mesmo tempo, atravessados pelo mistério que é o ser. O outro é sempre um “estranho” que deve ser acompanhado, mas não assistido, tendo em vista que, apenas por um espelhamento reconheço o co-existir na quadrindade, mas a existência é sempre e inteiramente só<sup>50</sup>.

Ademais, uma ética originária, na direção contrária da tradição, não poderia deixar de refletir sobre o habitual conceitual de bem.

A ética originária do morar na quadrindade substitui a oposição tradicional da ética metafísica entre o mal e o bem pela diferença entre o mau e o salutar. O salutar é o que garante e dispensa sustentação e apoio ao homem. Apoio significa sítio e proteção. É o pensar, que convém com a destinação do ser, que conduz a ec-sistência para o âmbito no qual nasce o que é salutar: para a quadrindade; (Ibid., p. 89)

O mau e o salutar não aparecem completamente opostos; aquilo que é salutar também pode manifestar o mau. Salutar é aquilo que se essencializa para o ser, mas, em sentido inverso, aquilo que é mau não é apenas uma privação do salutar. Esse “duplo”<sup>51</sup> apresentado por Heidegger fica mais bem explícito ao apresentar a época da técnica como o rígido fechamento para o que é salutar, em que a devastação total do ente na quadrindade se faz presente. O mau, por sua vez,

<sup>50</sup> A questão da alteridade como uma leitura ética na filosofia heideggeriana é trabalhada em um artigo de André Duarte, intitulado Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e tempo* (2002). Faz-se menção a esse trabalho a título de curiosidade, pois Duarte procura superar um “solipsismo existencial” do *Dasein* através de uma leitura da angústia em *Ser e Tempo*.

<sup>51</sup> No lugar de dualismo, tendo em vista que a apresentação heideggeriana do salutar e do mau é uma alternativa não apenas o tradicional bem e mal, como os dualismos modernos herdados da tradição: particular e universal, razão e sensibilidade, trabalho e capital, etc. (LOPARIC, 2004, p. 91)

não é completamente oposto, pois não é uma característica do ente, como uma maldade do agir humano, mas um modo de velamento e desvelamento do ser apenas para destruir, como é a técnica. O “homem mau”, em sentido estrito, é aquele que não resguarda a quadratura que, como se procurar apresentar, nada tem a ver com um agir ôntico. A ética heideggeriana é, na conclusão de Loparic (2004, p. 94), um completo desapego do agir causal.

Ainda nesta esteira do pensamento ético, em contrapartida a armação da técnica, Michael E. Zimmerman (1983) procura na filosofia heideggeriana um caminho para se responder à crise ambiental moderna através de um pensamento não antropocêntrico (*nonanthropocentric way of thinking*). Na leitura de Zimmerman, a filosofia de Heidegger é compatível, ainda que radicalmente, a uma ética ambiente. O filósofo do ser seria aquele que também possibilitou reconhecer o humanismo como um antropocentrismo, que força os humanos aos seus próprios limites, que, por sua vez, forçam também todas as demais coisas aos seus limites<sup>52</sup>.

A crise ambiental decorre do humanismo antropocêntrico que eleva a humanidade à condição de Deus e reduz todo o resto a matéria-prima para as necessidades humanas. A crise só pode ser resolvida se os seres humanos reconhecerem que todas as coisas são intrinsecamente dignas, independentemente da consciência humana, interesses e avaliações. O ambientalismo radical afirma que a humanidade ocidental deve aprender a ser humilde para viver na Terra em harmonia com outros seres. (1983, p. 101. tradução nossa)<sup>53</sup>

Neste artigo sobre um ambientalismo radical, o autor parte de um pressuposto externo de que a principal tarefa da filosofia seria pensar uma “nova metafísica” como solução para superar este antropocentrismo. A partir disso, Zimmerman procura contestar, aos moldes heideggerianos, como a metafísica foi o que acarretou o homem a proclamar-se senhor da natureza (Ibid., p. 102). Para evitar uma repetição da história da metafísica e da ética, cabe citar apenas duas conclusões que o autor alcança com essa exposição.

A primeira: com a humanidade moderna, a partir do humanismo, passou-se a conceder limites nos direitos do homem apenas em relação aos outros seres humanos, colocando na esfera inferior tudo aquilo que é não humano. O não

<sup>52</sup> Heidegger claramente se oporia a ler sua filosofia como um antropocentrismo, mas essa é uma interpretação interessante para pensar a respeito da época técnica heideggeriana e da devastação da terra no horizonte da ética.

<sup>53</sup> “*The environmental crisis stems from the anthropocentric humanism that elevates humanity to the status of God and reduces everything else to raw material for human needs. The crisis can be resolved only if human beings recognize that all things are intrinsically worthy, independently of human awareness, interests, and evaluations. Radical environmentalism claims that Western humanity must learn humility in order to dwell on Earth in harmony with other beings.*”

humano pode ser tratado como propriedade e mercadoria, como também seus direitos são, quando são, estabelecidos na base da inferioridade. Além disso, o autor reflete também em como pode ser perigosa a crítica ao humanismo, mas, ao mesmo tempo, com o humanismo vigente os seres humanos não deixaram de cometer “barbaridades” uns aos outros (Ibid., p. 107).

A segunda: a noção de *ethos* heideggeriana é um conceito primário para se superar o antropocêntrico, apontada desde *Ser e Tempo*, a existência humana é em um mundo onde as demais coisas se manifestam. Ademais, a linguagem (*lógos*) apenas abre um mundo onde a *physis* manifesta-se. Essa aproximação com Heidegger permite ao autor apresentar que, na contramão, a tradição ocidental viu a natureza como um “inimigo” a ser conquistado<sup>54</sup>. A principal maneira de superar essa relação com a natureza é reconhecer o *ethos* como a habitação do humano na quadratura ou quadrindade (*dwelling in the fourfold*), horizontalizando a relação entre o humano e as coisas não humanas: o humano é parte da quadratura e não o mais importante dela.

Certa vez, ele usou o exemplo de um jarro para mostrar como coisa e mundo se concedem e se sustentam. Um jarro reúne a terra, que fornece água para as uvas no vinho, o céu, que fornece a luz do sol para o fruto maduro, os deuses, a quem oferecemos uma libação pelo presente do vinho e da vida, e os mortais, que desfrutam do refresco líquido e que estão de alguma forma conscientes do mistério da coisa e do mundo. A coisa - o jarro, neste caso, reúne as diferentes maneiras pelas quais as coisas podem se apresentar ou se manifestar - como seres naturais, como mortais, como deuses. Esses modos de ser são igualmente significativos, nenhum fundamenta os outros [...] (1983, p. 113. tradução nossa)<sup>55</sup>

Por fim, para Zimmerman, o essencial do ensinamento deixado por Heidegger é a “obrigação” dos seres humanos de darem testemunho ao ser como mortais. Se, porventura, um “evento natural” devastar a Terra, isso seria mais aceitável que uma destruição pelas “mãos” dos homens em sua recusa de deixar as coisas manifestarem por si mesmas. Deixar as coisas por elas mesmas não é apenas uma atitude passiva, mas o estar abertos para uma mudança de paradigma que, segundo

<sup>54</sup> “*Nature is an enemy that must be conquered*” (1983, p. 111).

<sup>55</sup> “*He once used the example of a jug to show how thing and world grant and sustain each other. A jug draws together earth, which provides water for the grapes in wine, sky, which provides the sunshine for the ripening fruit, gods, to whom we offer a libation for the gift of wine and life, and mortals, who enjoy the liquid refreshment and who are somehow aware of the mystery of thing and world. The thing-the jug, in this case draws together the differing ways in which things can present or manifest themselves-as natural beings, as mortals, as gods. These modes of Being are equally significant, no one grounds the others*”

a leitura heideggeriana, os seres humanos mesmos não podem produzir (1983, p. 127).

Esta segunda leitura é mais apropriativa da filosofia de Martin Heidegger do que uma ética heideggeriana propriamente, por exemplo, à maneira como Loparic pretende fundamentar. Para o que tange ao objetivo deste trabalho, importam mais os conceitos éticos tradicionais (responsabilidade, dever, obrigação, alteridade, etc) dialogarem com o pensamento do autor que, com muitas ressalvas, permitem uma reflexão da ética em consonância ao habitar poético.

#### 4.4 CONSONÂNCIA DA ÉTICA E DA *PO-ÉTICA*

A *po-ética*<sup>56</sup> não é uma ética, mas, sim, a não necessidade desta. Como é possível sustentar uma afirmação desse teor? Revisitar-se-á mais uma vez *Sobre o Humanismo*. A escolha dessa obra não é meramente arbitrária, ela marca não apenas a viragem do pensamento heideggeriano, como também reúne uma série de explicações, dado o caráter de correspondência do filósofo em relação à sua própria filosofia. Com a viragem Heidegger apresenta a História do Ser, também o pensamento poético e a noção de *ethos*, as três são noções centrais para compreender o que se exprime por *po-ética*.

Nessa obra, a palavra “ética” aparece em apenas oito ocasiões (quatro vezes em 1995, p. 83; duas vezes p. 84; p. 85; p. 88). Na primeira, Heidegger menciona sobre a relação entre ontologia e ética, seguindo por apresentar três vezes seguidas ao contar uma estória sobre um jovem amigo que perguntou-lhe sobre a ética. Ao responder ao jovem, novamente relaciona ética com a ontologia e a coloca por mais duas ocasiões ao lado da física e da lógica. O que isso mostra?

Há pelo menos duas maneiras que se relacionam de compreender essas aparições; retirando o homem do grau elevado colocado pela herança metafísico-humanista e conduzindo ao ser, através de sua “essência” (*humanitas do homo humanus*), ele desconstrói pelo menos duas noções substanciais da tradição ético-humanista: a tarefa ou finalidade do homem e os “valores” que o guiam no plano ôntico.

---

<sup>56</sup> Cf. 3.4 POR QUE *PO-ÉTICA*?

Na medida em que o pensamento se contenta com sua tarefa, ele dá, no instante do destino atual do mundo, ao homem a dimensão originária de sua estadia (*Aufenthalt*) Histórica. Dizendo, dessa forma, a Verdade Do Ser, o pensamento se entregou e confiou ao que é mais Essencial do que todos os valores e qualquer ente (1995, p. 82)

Acontece que, ao mesmo tempo, aquele que recebe esse "anúncio" também está desorientado em meio ao mundo da técnica. Em linhas gerais, poder-se-ia perguntar a Heidegger: Tudo bem, aceito a necessidade de conduzir-me, como humano cumprindo sua *humanitas*, à verdade do ser, mas o que eu faço?

Incumbe a Heidegger responder ao interlocutor que essa forma de pensar está também presa à tradição metafísica e as disciplinas da ética e da ontologia (como metafísica) tenham sido vencidas pelo "pensamento do ser". Originariamente, isto quer dizer, anterior a tradição, os gregos não pensavam as disciplinas, o que vem a ocorrer apenas após Platão com a filosofia atribuindo "títulos" e objetivos distintos ao pensamento, como "ética", "lógica" ou "física". Objetivar o pensamento é atribuí-lo a alguma finalidade, o pensamento que se objetiva não se contenta com a sua "tarefa" de estar originariamente no seio do ser.

Elevado o pensamento a um objetivo, a filosofia atribui ao homem a finalidade de alcançar sua plenitude, de realizar-se em meio ao mundo ôntico: tradição humanista. Entretanto, alcançar a plenitude também é a tarefa do projeto do ser, isto é, de conduzir o homem à sua *humanitas*. Para Heidegger, porém, ainda que seu projeto seja um humanismo, ele diverge da tradição por não atribuir uma "finalidade" ao homem que irá, como pensante, agir modificando a "realidade". Não cabe ao homem modificar a realidade, como que separado desta, só cabe ao homem existir em uma realidade já dada pelo ser e fundar o "mundo" através da linguagem que lhe é também dada ao pensamento.

Se ele pensa é porque é atravessado pela linguagem e se tem linguagem é porque mora na "casa do ser". E o pensamento não tem outra tarefa senão "atuar", *con-sumar* o homem em direção ao ser, isto é, conduzi-lo a habitar. Por isso, a última aparição do termo ética em *Sobre o Humanismo* (1995, p. 88) é procurando, no pensamento originário anterior à tradição, um momento em que *ethos* ainda expressava habitar o ser. *Ethos* não quer dizer outra coisa senão que a ética originária pensa a habitação ou morada do homem no ser, por onde o homem existe e alcança seu modo fundamental de ser.

O que “deve” ser realizado modernamente, então, não é um modificar no plano ôntico (efetuar ação, agir), mas um pensar que ultrapasse a metafísica e se abra pela linguagem poética novamente ao ser. Não é o homem que “mudará o mundo”, mas a abertura ao poético que lhe permitirá, existindo novamente no ser, compreender o que o espera (destino historial do ser) após a metafísica e após a técnica e o pensamento técnico suprimir o ser.

A *po-ética* expressa a unidade entre *ethos* e pensamento poético, mas ela não é de nenhuma forma uma ética, pois, quer que se alcance a *po-ética*, a ética mesmo, enquanto disciplina filosófica, se torna obsoleta. O homem, na *po-ética*, compreende que seu *ethos* é habitar o ser e seu pensamento é a abertura para a linguagem que habita o ser. Todo o jogo da relação está em assumir a sentença heideggeriana: poeticamente o homem habita esta terra, quer ele se dê conta e se abra ao pensamento do ser, quer não se dê conta, se fechando em meio à técnica. Compreender o seu *ethos* e pensar poeticamente não são um “dever”, mas um reconhecer-se como homem existente e mortal; a ética formulada pela tradição não é necessária.

Heidegger reconhece isso e, por isso, afirma que seu trabalho é desde sempre uma ética<sup>57</sup>, desde que se compreenda em que medida se possa falar em ética no horizonte do projeto do ser.

Por fim, aquilo que na ética seria um exercício da ação, na filosofia heideggeriana passa a ser um exercício de serenidade. A serenidade despertará a possibilidade de subsistir em um novo solo, despreocupando o homem em relação ao grave perigo da técnica. Todavia, a serenidade não pode ser entendida apenas como atitude passiva, um esperar “sem fazer nada” pela espera do que virá, é necessário que se entenda a serenidade “não como caminho, mas como um caminhar” (HEIDEGGER, 2000). O caminho é o ser, o caminhar conduz ao ser.

Em relação a isso, se está de acordo com a proposta da ética de Loparic (2004): em Heidegger a noção de “responsabilidade” ou de “dever” se dirige apenas a reaprender a pensar.

---

<sup>57</sup> “Heidegger não tem uma ética, porque a sua filosofia é uma ética” (SEEL, 1989, p. 244 apud LOPARIC, 2004, p. 56)

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se procurava desde o início era apresentar uma ética aos moldes da filosofia heideggeriana. Heidegger como apontado, não relegou à posterioridade um escrito específico para o campo da ética, isto, para alguns leitores e intérpretes, atesta negativamente contra sua filosofia. Ao que parece, é indispensável ao âmbito comum e tornou-se reflexo na academia, que em algum momento de uma apresentação, oral ou escrita, se possa responder à pergunta: o que eu posso fazer com isso? Como isso é útil? Como campo “prático” da filosofia, a ética se apresenta como um saber condutor da vida humana, como orientador da sociedade e, sobretudo, como fim útil do pensamento.

De nenhuma forma se procura, pelo menos aqui, opor-se a isso. Ao contrário, esta exposição inicial procura apenas atestar um fato corriqueiro. Este olhar para a filosofia, parece atribuir à posição do filósofo uma autoridade inquestionável para a sabedoria prática, pois quem pode melhor conduzir a sociedade em suas crises e indecisões senão aquele que dedicou sua finitude ao conhecimento. A isso também não se procura oposição aqui. Por outro lado, a figura do filósofo pode suscitar sentimentos diversos dependendo de como sua filosofia e conduta cotidiana dialogam. Em mais de uma ocasião, todo leitor da filosofia heideggeriana se deparou com um questionamento acerca da adesão de Heidegger ao partido nazista. Para outra gama de leitores, especialmente os de formação e tradição distintas, Heidegger pode ser um “irracionalista” ou um prolixo que interpreta arbitrariamente os cânones da filosofia. Como propor uma relevância ética a partir do pensamento deste autor?

De início, toda leitura heideggeriana da época da técnica moderna parece de um pessimismo gritante. “É a época da qual precisamos ser salvos de alguma forma” pode pensar o leitor hodierno. Esse questionamento “suscita”, sob muitas aspas, também o jovem amigo de Heidegger em *Sobre o Humanismo* a questioná-lo: “quando é que o senhor vai escrever uma ética?” Pois, como pode o homem, desorientado e instável pela técnica, saber como conduzir a si mesmo. A resposta de Heidegger não é totalmente satisfatória, afirmar que seu trabalho desde sempre já é uma ética não parece mais do que uma fuga à pergunta. Estes e muitos outros são alguns dos motivos que levaram esse trabalho a ser escrito.

Se a exposição alcançou devidamente seu objetivo, fica claro que uma ética heideggeriana apresentada como um sistema de conceitos vinculados à tradição seria algo contraditório. Heidegger, explicitamente, não escreveu um tratado de ética, mas a ética aparece como pano de fundo de seu projeto do esquecimento do ser, sobretudo em *Sobre o Humanismo*.

Para esclarecer essas questões abertas, em tão poucos comentários, na bibliografia heideggeriana, se exigia um esforço de sobrevoar momentos distintos do pensamento do autor, também esclarecer aberturas que não se apresentavam em ordem necessariamente cronológica. Partiu-se da questão do ser em *Ser e Tempo* visando um esboço introdutório ao autor, alcançando a exposição da historicidade seria possível passar a pensar a noção de história que Heidegger apresenta, após os anos 30, como História do Ser. A história do esquecimento do ser como metafísica anuncia a época da técnica como o estágio posterior ao que culminou a metafísica no pensamento de Nietzsche. A resposta possível era regressar a metafísica, reconstruir o seu percurso, salvaguardar o originário da tradição e apresentar uma possível saída pela arte e poesia.

A poesia apresenta o prefixo do que se procura intitular como po-ética. O pensamento poético, na expoência de Hölderlin, é a “salvação” da época técnica, a partir de um pensamento que, ambigualmente, nasce no interior dela. Mas a salvação não carrega um sentido metafísico teológico, pois se assim o fosse, uma ética heideggeriana já estaria mais do que arquitetada. O pensamento poético é a recondução do homem ao ser, ao seu modo de habitar e resguardar a quadratura como mortal. Habitar é também o sentido originário de ética para o Heidegger, como *ethos*, configurando o sufixo do termo *po-ética*.

Entretanto, a po-ética, a unidade entre a salvação da época técnica através do pensamento poético e o habitar o ser através da linguagem ainda não é uma ética, pois o que se mostrou ao pensamento é que a história não pertence aos homens, mas ao ser. Não sendo possível, pois, responsabilizar os homens das suas ações, nem atribuí-los a um "dever" vertical como resposta ou finalidade.

Tornar possível uma reflexão ética no pensamento heideggeriano é, em primeiro lugar mostrar como a ética, enquanto disciplina filosófica, pertence à tradição metafísica e como tal, seu arcabouço conceitual precisa também ser “desconstruído”. Responsabilidade, ação, finalidade, não são as tarefas que participam do pensamento do ser, na verdade, mais radicalmente, são tarefas do



pensamento entificado da filosofia-metafísica. Ao fim, a ética heideggeriana permanecia apenas no plano da “desconstrução”.

É nesse horizonte que se apresenta a *po-ética* como uma leitura ética heideggeriana da não necessidade de uma ética. Ora, essa resposta paradoxal está no mesmo grau da apresentada por Heidegger ao seu colega, não é necessário pois desde sempre já foi uma ética. Entretanto, o que se apresentara em primeiro momento como uma resposta fugidia, aponta para um pensamento complexo em um projeto bem estruturado.

Na acepção heideggeriana, o pensamento “atua” e *con-suma* o homem para seu habitar, em direção ao ser. O homem “consumado” é requisitado pelo ser e responde ao seu chamado. Habitando no ser, o homem pode novamente estar aberto para a época por-vir. O que será essa nova época? Não se sabe, mas é no mistério porvindouro que o homem aguarda aberto ao ser. É no mistério, em face do extraordinário, que o homem resguarda também o ordinário da existência. A esse homem uma ética não é necessária, pois sua “tarefa” não é outra senão ser si mesmo, habitar no ser, existir como mortal, guardar a quadratura e aguardar em serenidade. A “tarefa” aqui não é algo como uma “finalidade” *para*, mas o existir por si só. O *para* é possibilitador, assim como a existência o é:

E, todavia, o fato de podermos nos pronunciar a respeito deste *para...*, através do qual costumamos nos relacionar com as coisas, [por exemplo], com a casa, não é propriamente da casa que se fala, mas, apesar disso, esta fala ainda resguarda uma relação originária conosco mesmos: os entes que habitam ou moram... sobre a terra. Este *para* possui então uma estrutura transcendental, sendo, portanto, revelador daquilo que continuamente precisa ser reconquistado como tarefa nossa. Mas, por exemplo, quando se diz que a casa é *para* dormir e descansar, que ela é *para* nos reunirmos com a família, os amigos, que ela é *para* estar a sós conosco mesmos... este *para* possibilitador de sentido permanece resguardado. (KIRCHNER, 2018, p. 196)

Assim, se for preciso novamente responder à pergunta levantada no início desta conclusão: Qual é o *para* do pensamento heideggeriano? É possibilitador...

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

\_\_\_\_\_. **A caminho da Linguagem**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **A origem da obra de arte**. Trad. Idalina Azevedo e Manuel Antonio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010

\_\_\_\_\_. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979

\_\_\_\_\_. **Ensaio e Conferências**. 5ª ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Explicações da poesia de Hölderlin**. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2013.

\_\_\_\_\_. **Kant e o Problema da Metafísica**. Trad. Alexandre Franco de Sá e Marco Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2019.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

\_\_\_\_\_. **A questão da técnica**. Trad. Marco Aurélio Werle. In: scientiæ zudia. São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da metafísica**. Trad. Marco A. Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. **Serenidade**. Trad. Maria Madalena Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2018a.

\_\_\_\_\_. **Identidade e Diferença**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2018b.

\_\_\_\_\_. **Que é isto - A Filosofia?**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2018c.

\_\_\_\_\_. **Para quê poetas?**. Trad. Bernhard Sylla e Vitor Moura. In: Caminhos de Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 307-368.

## OUTRAS OBRAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1991.

CABRAL, Alexandre Marques. **Heidegger e a destruição da ética**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Mauad Editora, 2009.

CASANOVA, Marco. **Compreender Heidegger**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010

CASSIRER, Ernst. **Kant y el problema de la metafísica**. In: Humanitas, ano III, n. 8. Trad. Ernesto Garzón Valdez. Tucumán: 1957.

CORTINA, Adela. **Ética**. Trad. Silvana Cobuci Leite. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

DRUCKER, Claudia . Mediação e fundação poéticas em Hölderlin e Heidegger. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 24, n. 36, mar. 2015, p. 182-211.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HODGE, Joanna. **Heidegger and Ethics**. London; New York: Routledge, 1995.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002

KIRCHNER, Renato. A Morada do pensador: Heráclito na perspectiva de Heidegger. In: **Revista Ideação**, N. 38, Julho/Dezembro 2018.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. 2ª ed. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

\_\_\_\_\_. Alguns escritos recentes sobre a ética em Heidegger. In: **Ética e Finitude**. São Paulo: Iluminuras, 2000.

NUNES, Benedito. **Heidegger**. Org. Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Ed. Loyola, 2017

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia: o pensamento poético**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

\_\_\_\_\_. **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002

\_\_\_\_\_. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Ed. Ática, 1986

PISETTA, Écio Elvis. "Morte e finitude". In. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 34, n. 109. Belo Horizonte, 2007. pp. 219-246.

RICHARDSON, William J. **HEIDEGGER: Through Phenomenology to Thought**. New York: Fordham University Press, 2003.

SARAMAGO, Ligia. **A topologia do Ser**. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. Entre o céu e a terra: a questão do habitar em Heidegger. In: **O que nos faz pensar**, nº30, dezembro de 2011, pp. 73-83.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. **Seis Estudos sobre Ser e Tempo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. **Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico**. 2ª ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

\_\_\_\_\_. Destrução da metafísica ou crise da metafísica e crise da estética (Simetria e reversibilidade). In: **Estética e Arte Contemporânea: entre a crise e a crítica**. (28/29), 2004. 63–72.

VATTIMO, Gianni. **Introduccion a Heidegger**. Trad. Alfredo Báez. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. In: **Trans/form/ação**, 26 (1), 2003, pp. 97-113.

\_\_\_\_\_. Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin. In: **Philósophos - Revista De Filosofia**, 3(2), dez. 1998, pp. 97–112.

YOUNG, Julian. **Heidegger's philosophy of art**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ZIMMERMAN, Michael E. Toward a heideggerian ethos for radical environmentalism. In: **Environmental Ethics**, n. 5, 1983.