

3

O Dasein e o velado, o traço ético de Ser e Tempo

Logo no começo de nossa investigação, encontramos no pensamento heideggeriano uma importante indicação. Esta nos direcionava para o estudo dos pensadores ‘pré-socráticos’, lá onde a divisão da filosofia em disciplinas ainda não se havia constituído, e onde o termo *êthos* ainda era pensado em toda a sua amplitude. Encontramos, ainda, outras importantes indicações, como o pensamento heideggeriano sobre o habitar e a importância do conceito de verdade, e da dialética interna a este conceito envolvendo o velamento e o desvelamento, para a nossa investigação. Neste capítulo, pretendemos retomar estas indicações e tentar levá-las ainda um pouco mais adiante, buscando uma melhor compreensão do que Heidegger nos faz ver quando ele fala de ética originária.

Num famoso fragmento, Heráclito diz: “*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*”⁵⁹, *êthos anthrópou daímon* – o *êthos* do homem é o *daímon*. A palavra grega *êthos* é examinada por Heidegger em diversos momentos. Num desses momentos, na carta *Sobre o Humanismo*, ele nos diz: “*Êthos* significa morada, lugar da habitação. A palavra nomeia o âmbito onde o homem habita”⁶⁰. De acordo com o que estabelecemos no primeiro capítulo, esse lugar que o homem habita, esse âmbito, essa abertura, podemos chamá-lo com todo rigor de verdade⁶¹. O termo *Daímon*, por sua vez, Heidegger também o examina em diferentes momentos. Em seu curso sobre Parmênides, ele prefere traduzir o termo *tó daimónion* por ‘o extraordinário’⁶². Esse extraordinário, no entanto, marca exatamente aquilo que, do ponto de vista do homem comum, se mostra como ‘excessivo’, ‘espantoso’ ou mesmo ‘difícil’. Heidegger ainda acrescenta: “ao contrário, o que é corriqueiro, o que um homem está fazendo e o que ele persegue, é, na maior parte das vezes,

⁵⁹ Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Ed. Vozes. Petrópolis:1999. Pág. 91.

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. Sobre o ‘humanismo’. Pág. 368.

⁶¹ É somente assim que podemos compreender, também, a frase que encontramos na página seguinte do texto heideggeriano, e que já citamos anteriormente. A saber, a frase que diz: “se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *êthos*, o nome *Ética* diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si a ética originária’.

⁶² HEIDEGGER, Martin. Parmênides. Indiana University Press. Pág. 101.

sem dificuldade para ele, pois ele sempre pode encontrar, indo de um ente para o outro, um modo de escapar da dificuldade e uma explicação”⁶³.

Os homens perseguem, de início e na maior parte das vezes, os entes. Isso que Heidegger nos aponta como sendo extraordinário é justamente algo que não pertence ao campo dos entes, do qual, ainda segundo Heidegger, se escapa indo em direção aos entes. Ora, é bastante claro que se trata aqui do ser. Onde “o ser vem ao foco, aí o extraordinário se anuncia, o excessivo que vai ‘além’ do ordinário, isso que não pode ser explicado por explicações com base nos entes”⁶⁴. Ele ainda nos diz que o extraordinário é “o simples, o insignificante, inapreensível pelas presas da vontade, se retirando de todos os artifícios do cálculo, pois ele ultrapassa todo planejamento”⁶⁵.

Esse extraordinário, no entanto, não deve ser pensado como algo que não é ordinário. Assim como o ser deve ser pensado como aquilo que precede todos os entes, como aquilo que permite que todo ente intramundano venha ao nosso encontro dentro do mundo, assim também o *daimon* pode ser pensado como extraordinário “porque ele cerca, e na medida em que ele cerca em qualquer lugar, no estado presente o ordinário das coisas e se apresenta em todas as coisas ordinárias, ainda que sem ser o ordinário”⁶⁶. O extraordinário é isso a partir de que todo o ordinário emerge, a condição de possibilidade do ordinário e do seu aparecimento, mas também isso em que o ordinário desaparece. Assim como é somente através dos entes que o ser pode aparecer, assim também é só através do ordinário que o extraordinário aparece.

Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger prefere traduzir *daímon* por ‘divino’. Aqui, Heidegger pensa o fragmento em questão em conjunto com uma história relatada por Aristóteles. Citando Aristóteles, Heidegger diz:

“Narra-se de Heráclito uma palavra que teria dito aos forasteiros que queriam chegar até ele. Aproximando-se, viram-no como se aquecia junto ao forno. Detiveram-se surpresos; isto, sobretudo, porque Heráclito ainda os encorajou – a eles que hesitavam –, convidando-os a entrar, com as palavras: *Pois também aqui estão presentes os deuses...*”⁶⁷.

⁶³ Id. Pág.100.

⁶⁴ Id. Pág.101.

⁶⁵ Id.

⁶⁶ Id.

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o “humanismo”*. Pág.368.

Heidegger analisa a frase dizendo que, à surpresa dos visitantes ao encontrar Heráclito num momento absolutamente ordinário, comum, pois estes esperavam encontrar o pensador em circunstâncias extraordinárias, o pensador responde apontando para o fato de que, mesmo ali, junto ao forno, também residem os deuses. Assim, nos diz Heidegger, Heráclito aponta justamente para o *Dasein* do extraordinário no ordinário, do divino no mundano.

Heráclito pretendia, segundo a interpretação heideggeriana, mostrar aos seus visitantes que ali onde o homem está em sua morada, naquilo que lhe é mais familiar, é ali mesmo que residem os Deuses, aquilo que é ao homem o menos familiar. A morada do homem seria justamente esse não familiar, esse extraordinário. Heidegger, então, opta por traduzir o fragmento da seguinte maneira: “A habituação (familiar) é para o homem o aberto para a presentificação do Deus (do não-familiar)”⁶⁸. Fica claro então que as duas traduções dadas por Heidegger para o termo *daímon* não são absolutamente incompatíveis. Quando Heidegger o traduz por ‘divino’, esse é também o estranho, o não familiar e não corriqueiro, enfim, o extraordinário. As duas traduções são, ao contrário, complementares, e as duas análises só podem ser compreendidas em conjunto.

Também para Agamben⁶⁹, a melhor tradução para a palavra *êthos* é ‘demora habitual, hábito’. Já *daímon*, nos diz Agamben, significa originariamente ‘o lacerador, aquele que divide’. A referência ao hábito aqui não deve passar despercebida. No mesmo texto, Agamben nos diz que o pronome reflexivo indoeuropeu *se*, que é o objeto de estudo do texto, indica aquilo que é próprio, como, nos diz ele mesmo, nos indica o grego *êthos*⁷⁰. Esse *êthos*, isso que, como havíamos já visto anteriormente, é o mais próprio do homem, é o *daímon*. Assim, *daímon*, *se* e *êthos* encontram-se estreitamente ligados numa constante referência ao habitar e ao próprio do homem. Agamben propõe a seguinte interpretação para a frase de Heráclito: “ ‘o *êthos*, a demora no *se*, isso que é *se* é mais próprio e habitual, é, para o homem, isso que lacera e divide, princípio e lugar de uma cisão’. O homem é tal que, para ser si mesmo, deve necessariamente dividir-se”⁷¹.

⁶⁸ Id. Pág. 169.

⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Se, l'assoluto e l'“ereignis”* IN: La potenza del pensiero: Saggi e conferenze. Ed. Neri Pozza. Vicenza: 2005. Pág. 165.

⁷⁰ Id. Pág. 163.

⁷¹ Id. Pág. 165.

Seria esta formulação uma formulação que pensa a ética de forma originária? Teria ela alguma afinidade com o pensamento heideggeriano do *Dasein*? Para respondermos a esta pergunta devemos buscar no pensamento heideggeriano esse mais próprio do *Dasein*, e ver se essa cisão ali também se manifesta. Como texto de abordagem escolhemos o segundo capítulo da segunda seção de *Ser e Tempo*, mais precisamente o parágrafo 57, que se intitula “a consciência como chamado da cura” (*das gewissen als Ruf der Sorge*).

O capítulo é intitulado “o testemunho, segundo o modo de ser do *Dasein*, de um poder ser próprio e a decisão”. Por testemunho, Heidegger entende uma possibilidade existenciária do poder ser próprio do *Dasein*, um lugar, ou um momento, da cotidianidade onde apareça o *Dasein* em sua existencialidade. O que se busca neste capítulo é se é de fato possível, ou seja, se é facticamente possível, a propriedade. Esse testemunho tem que “dar a compreender um *poder-ser-si-mesmo* próprio”⁷². Isso porque na maioria das vezes o *Dasein* não é ele mesmo, mas sim o impessoal. O ser si mesmo é uma modificação existenciária desse impessoal que o *Dasein*, na maioria das vezes, é. Na perdição no impessoal o *Dasein* se dispensa do encargo de escolher. Não surpreendentemente, o ser si mesmo vai ter a ver com não dispensar-se de escolher. Ser si mesmo quer dizer escolher. E qual o testemunho deste poder ser si mesmo? Para Heidegger, trata-se da voz da consciência.

Essa voz, no entanto, não diz nada de específico. Ela não possui conteúdo, e, na verdade, fala mesmo através do silêncio. Essa voz é um puro clamor, que clama o *Dasein* para sua abertura mais radical, para a pura possibilidade, para o seu ser e estar em débito mais próprio. O *Dasein*, diante de tal clamor, tem a possibilidade de escutá-lo, e, por isso mesmo, “a compreensão do aclamar desentranha-se como *querer ter consciência*”⁷³, pois é sempre possível negar esse clamor, não escutá-lo e permanecer no impessoal, escutando o impessoal. E, ao mesmo tempo, para que o *Dasein* saia dessa sua interpretação mais corrente, “ele deve primeiro poder encontrar a si mesmo enquanto o que não deu ouvidos a si mesmo, por tê-los dado ao impessoal”⁷⁴. Assim, a interpretação impessoal do *Dasein* antecede a recuperação do mesmo por ele mesmo, mas essa interpretação

⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág.52,

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 55.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 56.

impessoal só é possível porque ele mesmo já se desviou de si mesmo, não se escutando, e indo em direção ao impessoal. A voz, o clamor, é, portanto, aquilo que o *Dasein* já sempre ouviu, mesmo que dele tenha se desviado em direção ao impessoal. O *Dasein* quebra o dar ouvidos ao impessoal quando ouve o clamor que clama de modo completamente diferente do impessoal: sem ruídos, sem ambigüidade, sem apoiar-se na curiosidade. Heidegger diz que “o que assim clamado se dá a compreender é a consciência”⁷⁵.

Inserido numa estrutura de compreensibilidade, o clamor é um modo de discurso sem que, no entanto, tenha nenhuma forma de verbalização. Ele clama pelo silêncio, que Heidegger mesmo marca como sendo da ordem da propriedade do discurso. É fundamental ressaltarmos esse caráter indeterminado do clamor. Clamando o *Dasein* para a sua mais radical possibilidade, o clamor o está clamando para a sua mais radical indeterminação. Daí que o clamor tenha que ser absolutamente sem conteúdo. O clamor clama o *Dasein* para que ele seja ele mesmo, mas o que é ele mesmo é algo que fica totalmente indecيدido. E assim deve ser, pois qualquer conteúdo remeteria necessariamente ao ôntico, e perderia a dimensão ontológica, existencial, do clamor. A diferença é marcada exatamente pelo fato de que a consciência heideggeriana não tem nem uma imagem, nem um conteúdo. Não há palavras de ordem, máximas ou leis que possam ser seguidas.

Quando Heidegger fala do clamor, ele diz que o aclamado é a próprio *Dasein*, na cotidianidade. O clamor aclama o *Dasein* perdido na cotidianidade para o seu ser si-mesmo. Heidegger nos diz que “compreendido mundanamente o *Dasein* é *ultrapassado*, nessa aclamação, naquilo que ele é para si e para os outros”⁷⁶. Que a aclamação rompa com a interpretação dos outros acerca do *Dasein*, isso nos parece claro, uma vez que o clamor aclama no sentido de retirar o *Dasein* de sua queda no impessoal. Mas que ele rompa também com aquilo que o *Dasein* é para ele mesmo, isso não se mostra algo de tão fácil compreensão. Não é justamente nessa direção que o clamor clama? Não é isso o ser-si-mesmo do *Dasein*? Absolutamente não. O ser-si-mesmo da presença não é aquilo que ela é para ela mesma. Os dois termos são, na verdade, opostos. Quando Heidegger fala do *Dasein* naquilo que ele é para si e para os outros, ele fala da compreensão cotidiana que a presença tem de si mesma. Na cotidianidade, ou seja, de início e

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 56.

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 58.

na maior parte das vezes, o *Dasein* não é ele mesmo, mas sim o outro, o impessoal. Assim podemos compreender Heidegger quando ele nos fala do *clamante*. Heidegger diz:

“Não somente o clamor considera o aclamado ‘sem levar em conta sua pessoa’ como quem clama permanece numa surpreendente indeterminação.”⁷⁷

O clamor vem de algo do *Dasein* que lhe é completamente estranho. Ele vem do *Dasein*, mas não daquilo que ele sabe de si mesmo, da interpretação que ele tem de si mesmo, mas justamente daquilo que ele não sabe de si mesmo. Essa passagem é fundamental para que se apague, de uma vez por todas e ao mesmo tempo, toda e qualquer acusação de ‘voluntarismo’ e de ‘solipsismo’, as supostas fraquezas desse texto heideggeriano sobre o qual agora nos debruçamos, e estendidas mesmo para todos os textos do assim chamado ‘primeiro Heidegger’. O que se faz necessário não é que nos resguardemos do texto em nome dessa suposta ‘fraqueza’, mas que nos resguardemos dessa interpretação porque ela enfraquece o texto. Como nos diz o próprio Heidegger: “O clamor justamente não é e nunca pode ser algo planejado, preparado ou voluntariamente cumprido por *nós*.”⁷⁸

Algo no *Dasein* clama, e assim o *Dasein* é aclamado. Temos assim o clamor e o aclamado, resta ainda, no entanto, aquele que clama: o clamante. O clamante não é senão o *Dasein* em toda a sua estranheza, da qual ele mesma foge para a cotidianidade. Estar diante dessa estranheza lhe angustia. Esse clamante, esse estranho, vai ser a *voz estranha* da consciência. Sem verbalização, ele vai falar em silêncio, na “*silenciosidade do poder ser existente*”⁷⁹. A formulação de Heidegger seria que a “estranheza é, na verdade, o modo fundamental mas encoberto de ser-no-mundo. Enquanto consciência, é do fundo desse ser que o *Dasein* clama”⁸⁰. O fundo desse ser, Heidegger estabelece na primeira seção, é a cura. O ser do *Dasein* é cura. E aqui ele diz mais. O *Dasein* é cura não como aclamado, mas como clamante. Isso que no *Dasein* é cura é isso que nele clama. Esse estranho sobre o qual ele não tem nenhum poder, do qual ele não pode se apropriar de modo definitivo, é nesse estranho que reside o ser mais próprio do *Dasein*.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II Pág. 60.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 61.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 63.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 63.

‘Isso’ é o *nome* que Heidegger dá ao clamante e, portanto, à cura. Aqui é importante que façamos duas observações. Em primeiro lugar, vale observar que em todas as citações que se seguem a tradução foi modificada. A modificação não foi senão no sentido de tentar marcar o que a tradução perdeu do texto original ao se distanciar de sua materialidade. O que foi perdido é exatamente a constante referência ao ‘isso’, ou seja, perdeu-se o *nome* do clamante. Vale também chamar atenção para o fato de que o pronome ‘Es’ aparece em todas as passagens, já no original, entre aspas. Esse ato da escrita aponta para a função específica que a palavra tem no texto. Colocando o ‘Es’ entre aspas, Heidegger, conscientemente, marca a palavra para nossa leitura.

As citações que se seguem obedecem à ordem na qual aparecem no texto:

“ ‘Es’ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifelos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.”⁸¹

“ ‘Isso’ clama contra toda espera e mesmo contra toda vontade. Por outro lado, o clamor, sem dúvida, não provém de um outro que é e está no mundo junto comigo. O clamor provém de mim e, no entanto, por sobre mim.”⁸²

“Die existenziale Verfassung *dieses* Seienden kann den einzigen Leitfaden bieten für die Interpretation der Seinsart des ‘es’ das ruft.”⁸³

“Somente a constituição existencial *desse* ente [do *Dasein*] pode oferecer o fio condutor para a interpretação do modo de ser do ‘isso’ que chama”⁸⁴

“Daß der Ruf nicht ausdrücklich *von mir* vollzogen wird, vielmehr ‘es’ ruft, berechtigt noch nicht, den Rufer in einem nicht*Daseins*mäßigen Seienden zu suchen.”⁸⁵

“O fato de que o clamor não se realiza explicitamente *por mim* mas de ‘isso’ clamar ainda não justifica que se busque o quem clama num ente desprovido do caráter de presença.”⁸⁶

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Pág. 275.

⁸² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 61. Tradução modificada.

⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Pág. 276.

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 62. Tradução modificada.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Pág. 276.

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 62. Tradução modificada.

“ ‘Es’ ruft und gibt gleichwohl für das besorgend neugierige Ohr nichts zu hören, was weitergesagt und öffentlich beredet werden möchte.”⁸⁷

“Isso clama e, ao mesmo tempo, nada oferece à escuta do ouvido curioso das ocupações que pudesse ser divulgado e discutido publicamente”.⁸⁸

O ‘Isso’ é o que o *Dasein* tem de mais próprio, e essa propriedade radical é também uma alteridade radical. O ‘Isso’ aparece como algo outro *que o próprio Dasein é*. Alteridade radical, exatamente porque trata-se de um outro que tem o modo de ser do *Dasein* mas que não ek-siste no mundo junto comigo, que não pode, portanto, ser um outro *Dasein*, e que, assim, escapa a essa alteridade do semelhante. Trata-se, para dizer tudo, de uma cisão do *Dasein*: o *daímon*. Que essa cisão apareça no que é mais próprio ao *Dasein*, no clamante da voz, na cura, nos mostra quão próximos estão Heidegger e Heráclito quando estes pensam o ser do homem. O ‘Isso’ é justamente esse não familiar que está no coração do habitar humano. O homem, para que possa ser ele mesmo, tem que estar já cindido. De um lado, o *Dasein* como aclamado, e de outro o ‘Isso’, o *Dasein* como clamante. Essa cisão aponta também para uma impossibilidade de reconciliação. É na constante lida com o Isso, na escuta do clamor silencioso, que o *Dasein* pode ser ele mesmo. Mas o *Dasein* não pode jamais coincidir com isso. Essa coincidência está excluída. A propriedade parte já da cisão e não pode dela sair. A cisão aparece aqui como condição de possibilidade da propriedade. A cisão, o *daímon*, é ineliminável.

Aqui valem ainda algumas palavras de Agamben a cerca do *se*. Ele nos diz:

“Os gramáticos observam (e esta é uma questão sobre a qual vale se deter, a despeito da aparente obviedade) que o pronome *se* não tem nominativo (cfr. Gr. *hou, hoi, he*; lat. *sui, sibi, se*; Al. *seiner, sich*; assim também *heautou, heautô, heauton*). Enquanto indica uma relação consigo mesmo, uma re-flexão, o *se* implica necessariamente o referimento a um sujeito gramatical (ou, o que é o mesmo, a um outro pronome) e não pode estar ele mesmo sozinho na posição de sujeito”⁸⁹.

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Pág. 277.

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II.. Pág. 63. Tradução modificada.

⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Se, l'assoluto e l'“ereignis”* IN: La potenza del pensiero: Saggi e conferenze. Ed. Neri Pozza. Vicenza: 2005. Pág. 166.

A partir desta observação de Agamben, acreditamos ser totalmente possível compreender o *Dasein* em seu ser aclamado como sujeito, na medida em que o que se impõe ao *Dasein* como aclamado é que ele responda a esse clamor, que ele faça uma ação, mas é justamente em seu ser clamante que ele não pode absolutamente ser compreendido como sujeito. Ou seja, em seu ser mais próprio o *Dasein* não é sujeito. Se pensarmos na oposição clássica entre sujeito e objeto, e relermos a forma como o ‘Isso’ aparece no texto heideggeriano, perceberemos o ‘Isso’ mais próximo do objeto do que do sujeito. Mas é claro que não se trata de um objeto no sentido tradicional, de um ente simplesmente dado. E exatamente por isso o termo objeto não pode absolutamente ser aplicado ao ‘Isso’. Ele, como já vimos, tem o modo de ser do *Dasein*.

Mas ainda falta um passo para que nossa análise possa se completar. Afinal, o que é isso exatamente que esse clamor clama? O clamante clama, e nada oferece à escuta que possa ser discutido publicamente. É justamente esse nada que pode ser discutido que retira o *Dasein* de sua existência cotidiana, de sua vida pública e o remete para o seu ser si mesmo. E que nada seria esse? O débito. Heidegger nos diz: “o clamor interpela o *Dasein* como ‘o que está em débito’”⁹⁰. Ou seja, no clamor o *Dasein* se abre como este estar em débito. Heidegger vai mostrar que é justamente esse estar em débito, tomado em seu sentido mais radical, o ser mais próprio do *Dasein*. O *Dasein* é sempre já em débito.

Esse ser já em débito aponta, portanto, para o débito como algo proveniente do ser mesmo do *Dasein*. Assim, Heidegger começa descartando como insuficientes as interpretações do débito como débito com outrem, com os outros. Tanto o débito no qual ‘deve-se restituir a outrem algo a que ele tem direito’ como o débito interpretado como o ser causa de um débito de outrem. Heidegger liga a essas interpretações o comportamento de “se fazer culpado”⁹¹, no qual, ao se desrespeitar uma dívida pela qual se é responsável, alguém se torna digno de punição. A chave aqui é pensarmos a crítica operada por Heidegger como sendo centrada no fato de que tais interpretações permanecem prisioneiras da ontologia do ser simplesmente dado. Nelas, a dívida é algo de ôntico, que, portanto, foi contraída, do mesmo modo que poderia não ter sido contraída, e que pode ser paga. A interpretação heideggeriana, centrada não sobre a dívida, mas

⁹⁰ SER E TEMPO. Vol.II. Pág. 68.

⁹¹ Id. Pág. 69.

sobre o débito, vai apontar no sentido completamente oposto. O débito não é algo de ôntico, nunca foi contraído e não pode jamais ser pago.

Heidegger determina o débito de maneira existencial como “ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, *ser-fundamento de um nada*”⁹². Nada aqui é a tradução da palavra alemã *Nichtigkeit*, que também poderia ser traduzida, de forma mais literal, por negatividade. No trecho que se segue ao citado, Heidegger nos explica que a idéia da negatividade, no coração do conceito de débito, pretende justamente excluir qualquer possibilidade de se interpretá-lo a partir do ser simplesmente dado. Que se pode estar em débito ao ser fundamento, ao ser causa, já foi determinado. Mas na medida em que isso de que se é causa é a negatividade, e não algo positivo, ou seja, ôntico, então esse débito ganha um status ontológico. Ele ainda nos diz mais. Segundo Heidegger, “existindo, o *Dasein* é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir *como o ente* que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ele é”⁹³. A partir dessa formulação podemos compreender também o que Heidegger quer dizer quando nos diz que o critério para o sentido existencial do débito vem do fato de que esse débito surge do predicado “eu sou”⁹⁴. O *Dasein* é a pura possibilidade de ser, mas, ao mesmo tempo, ele é já sempre uma possibilidade determinada. É deste passo, do hiato entre a pura possibilidade e o estar sempre já lançado, que surge o débito em seu sentido existencial. O *Dasein* é responsável pelo seu ser na medida em que ela sempre poderia ser algo outro, na medida em que essa possibilidade é ineliminável. É dessa possibilidade, dessa potência, que vem o débito. Eu sou, aqui, é sinônimo de eu posso, na medida em que esse ente que é tem seu ser mais próprio como pura possibilidade.

É para o débito em seu sentido existencial que o ‘Isso’ clama o *Dasein*. Esse débito, no entanto, não tem conteúdo. Heidegger nos diz que “a conclamação do ser e estar em débito significa uma proclamação do poder-ser que, enquanto presença, eu sempre sou”⁹⁵. O clamor retira o *Dasein* do ser no mundo para remetê-lo em direção ao poder-ser. De início e na maioria das vezes, a presença já perdeu essa dimensão fundamental de seu ser. O *Dasein* já está submerso nas possibilidades ônticas que ele assumiu durante sua existência, acreditando que ele

⁹² Id. Pág. 71.

⁹³ Id. Pág. 72.

⁹⁴ Id. Pág. 68.

⁹⁵ Id. Pág. 75.

mesmo é aquelas possibilidades e que, portanto, não poderia não sê-las. O clamor é aquilo que vai remetê-lo para o seu poder-ser, que vai sempre devolver-lhe a responsabilidade, já sempre inalienável, por aquilo que ele é. Mas o *Dasein* sempre pode não ouvir o clamor. O *Dasein* pode escolher a si mesmo, e assim se fazer “ouvido de sua possibilidade de existência mais própria”⁹⁶, mas ele também pode escolher compreender o clamor de forma imprópria, como uma culpa que deve ser paga a outrem. Compreender o clamor é escolher ter-consciência, o que Heidegger define como “ser-livre para o ser e estar em débito mais próprio”⁹⁷, e ainda como “prontidão para ser aclamado”⁹⁸.

Mais uma vez, agora com o querer ter consciência, a porta se abre para que se interprete o texto heideggeriano como voluntarista. É certo que se trata aqui de uma ação *existenciária* por parte do *Dasein*. Mas essa ação está longe de ser um mero voluntarismo. O não escutar o clamor não é senão fuga de seu ser mais próprio. A fuga é uma possibilidade que o próprio ser do *Dasein* lhe reserva. O *Dasein* sempre pode fugir de si mesma. Mas essa fuga nunca pode ser definitiva, e ela se dá sempre depois que o *Dasein* já se confrontou com o seu ser mais próprio. O momento fundamental do pensamento heideggeriano, e, agora, podemos mesmo dizer o momento ético fundamental, é o momento deste confronto. E esse confronto, em seu fundamento, esta além de qualquer interpretação voluntarista. O que é absolutamente fundamental é este confronto e a maneira com o *Dasein* responde à ele. A fuga é certamente uma maneira de responder a este confronto. Mas, também certamente, não é a única.

Nossa análise, no entanto, ainda não pode ser tida como terminada. O querer ter consciência é o modo como Heidegger caracteriza a compreensão do clamor da consciência. Heidegger, então, define o testemunho do poder-ser próprio do *Dasein* como “esse deixar o si-mesmo mais próprio agir em si por si mesmo, em seu ser e estar em débito”⁹⁹. Esse compreender-se é visto por Heidegger como parte de uma forma de abertura do *Dasein*. A abertura, no entanto, é constituída por compreensão, disposição e discurso. O clamor, como já vimos, clama silenciosamente. Essa é a forma mais própria do discurso. E qual a disposição dessa abertura? A que humor essa abertura corresponde? Heidegger

⁹⁶ Id. Pág. 76.

⁹⁷ Id.

⁹⁸ Id.

⁹⁹ SER E TEMPO. Vol.II. Pág. 85.

nos diz: “*Em seu fato, a angústia da consciência é uma confirmação fenomenal de que, na compreensão do clamor, o Dasein é colocada diante da estranheza de si mesma. O querer-ter-consciência se transforma em presteza para a angústia*”¹⁰⁰.

Aqui não será inútil nos determos por alguns momentos na investigação feita por Heidegger acerca da angústia contida em *Ser e Tempo*. Lá, Heidegger analisa a angústia em conjunto com o temor. A diferença entre os dois é que, enquanto “a única ameaça que pode tornar-se ‘temível’ e que se descobre no temor provém sempre de algo intramundano”¹⁰¹, “*aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal*”¹⁰². Heidegger ainda nos diz mais: “*o desvio da de-cadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor*”¹⁰³. É justamente por isso que Heidegger toma a angústia como a disposição privilegiada: nela, o *Dasein* se encontra diante de si mesmo todo. O que nos interessa aqui, no entanto, é essa articulação entre o temor e a angústia. A angústia aparece como aquilo de que o *Dasein* se desvia em direção ao temor. Na angústia, por não se tratar de um ser intramundano, não há onde o *Dasein* possa fixar seu resguardo. Da mesma forma, nenhum ente intramundano serve ao *Dasein* para escapar da angústia. Todos os manuais intramundanos se tornam, assim, inúteis, impertinentes. A angústia retira o *Dasein* do mundo, mas neste retirar, e, justamente, através dele, ele “*pela primeira vez abre o mundo como mundo*”¹⁰⁴.

Podemos perceber aqui o mesmo movimento que já vimos quando Heidegger falava sobre o extraordinário, ou seja, o *daímon*, no curso sobre Parmenides. O extraordinário era aquilo que se mostrava a partir do ordinário, e que apontava para o ordinário como tal. Assim também a angústia, evento extraordinário na cotidianidade, acontece dentro dessa mesma cotidianidade, do mundo, mas, ao mesmo tempo, retira o *Dasein* da cotidianidade. Esse retirar nunca pode ser completo e definitivo, é claro. Mas nesse instante da angústia o *Dasein* se encontra diante do ser-no-mundo como tal. O ser-no-mundo é também ao mesmo tempo ordinário, pois ele é isso que o *Dasein* já sempre é, e extraordinário, pois, de início e na maioria das vezes, o *Dasein* não se dá conta dele. Isso quer dizer, de início e na maioria das vezes o ser-no-mundo como tal

¹⁰⁰ Id.

¹⁰¹ SER E TEMPO. Vol. I. Pág. 249.

¹⁰² Id.

¹⁰³ Id.

¹⁰⁴ Id. Pág. 251.

está encoberto. O extraordinário é, novamente, aquilo que desvela o ordinário, o ser-no-mundo, como tal.

No parágrafo intitulado “a consciência como clamor da cura”, Heidegger nos diz:

“Na maior parte das vezes, porém, o humor *fecha* o estar lançado. O *Dasein* foge desse estar lançado para a facticidade da liberdade pretendida pelo próprio impessoal. Caracterizou-se essa fuga como fuga da estranheza que, no fundo, determina a singularidade de ser no mundo. A estranheza desentranha-se propriamente na disposição fundamental da angústia e, enquanto abertura mais elementar do *Dasein* lançada, coloca o ser-no-mundo diante do nada do mundo com o qual ele mesmo se angustia na angústia por seu poder ser mais próprio. *E se, dispondo do fundo de sua estranheza, a presença fosse quem clama o clamor da consciência?*”¹⁰⁵

É dispondo do fundo de sua estranheza que o *Dasein* é clamante. O fundo dessa estranheza, agora podemos afirmar sem dúvidas, é o Isso. Ele é o que determina a singularidade do ser no mundo. Estranheza traduz aqui a palavra alemã *Unheimlichkeit*. Num texto intitulado *Das Unheimliche*, Freud vai buscar as raízes etimológicas do termo alemão. A investigação freudiana não pode nos ser aqui indiferente.

Freud nos diz, de início, que *Unheimlich* é o oposto de *Heimlich*, cuja tradução literal seria familiar, e de *Heimisch*, nativo. Assim, o remetimento ao que é familiar é parte integral do termo estudado. De início, no entanto, *Unheimlich* é algo assustador. Daí que Freud diga que “o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, há muito familiar”¹⁰⁶. Citando uma obra chamada *Worterbuch der Deutschen Sprache* de Daniel Sanders, Freud descobre também que “entre os seus diferentes matizes de significado, a palavra ‘*Heimlich*’ exibe um que é idêntico ao seu oposto, ‘*unheimlich*’”¹⁰⁷. Freud nos diz também que *Heimlich* significa ao mesmo tempo aquilo que é familiar e aquilo que permanece oculto, fora da vista. Essa ambigüidade da palavra é o que recuperamos de fundamental da investigação freudiana, e não podemos encerrar senão com a referência à Schelling, retirada do

¹⁰⁵ SER E TEMPO. Vol.II. Pág. 63.

¹⁰⁶ FREUD, Sigmund. O estranho **IN:** *Uma neurose infantil e outros trabalhos, Obras completas Vol. XVII*. Ed. Imago. Rio de Janeiro: 1969. Pág. 238.

¹⁰⁷ Id. Pág. 242.

mesmo texto de Freud, na qual este nos diz que ‘segundo Schelling, *unheimlich* é tudo aquilo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz’¹⁰⁸.

Interessante para nossa investigação é vermos que os termos *heimlich* e *unheimlich* aparecem na investigação freudiana não só de forma totalmente compatível com a sua utilização em *Ser e Tempo*, mas também com os termos ordinário e extraordinário, que encontramos na investigação heideggeriana acerca do *daímon*. Aqui encontramos não só a possibilidade de reconhecer a estranheza do *Dasein* formulada em termos bastante rigorosos, mas também de compreendermos melhor a dinâmica que envolve o ordinário e o extraordinário. E se é verdade aquilo que Schelling nos diz através de Freud, então essa dinâmica não é outra senão a do velamento e do desvelamento, ou seja, a dinâmica da verdade. Aquilo que deveria ter permanecido oculto, e que assim permanece de início e na maior parte das vezes, é o familiar. O estranho não é senão o familiar vindo à luz, assim como o Isso não traz ao desvelamento nada além do que o *Dasein* já sempre é.

Temos agora os elementos para avançarmos um pouco mais em nossa investigação. O querer-ter-consciência é uma compreensão do clamor. Essa compreensão é parte de uma abertura. Essa abertura é caracterizada também por uma disposição, a angústia, e um discurso, o silêncio. Esse conjunto ganha um nome:

“Chamamos de *de-cisão* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na próprio *Dasein*, ou seja, *o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio.*”¹⁰⁹

De-cisão é a tradução brasileira da palavra *Entschlossenheit*. Termo crucial dentro da obra, sua tradução ganha uma nota específica ao final do segundo volume de *Ser e Tempo*. Nesta nota, lemos:

“A palavra alemã é um derivado do verbo *schliessen*, que significa fechar, trancar. O prefixo *ent* acrescenta a idéia de um movimento em sentido contrário e daí o significado de destrancar, abrir. Uma das modalidades de exercício da pre-sença [termo que na obra traduz o alemão *Dasein*] é o destrancar-se e abrir-se para... que, no tocante à dinâmica de si-mesma, designa a experiência de determinação,

¹⁰⁸ Id. Pág. 243.

¹⁰⁹ SER E TEMPO. Vol.II. Pág. 86.

resolução. Para exprimir toda essa envergadura de sentido, a tradução se valeu do processo semelhante designado pela palavra de-cidir, decisão cujo sentido primordial se constrói em torno do movimento de arrancar, separar (*scindere*).”¹¹⁰

A decisão não implica absolutamente um afastar-se do mundo, mas sim um libertar-se para o mundo “a partir daquilo em função de que o poder ser escolhe a si mesmo”¹¹¹. A de-cisão, então, pode ser compreendida como um apropriar-se da cotidianidade imprópria. O que nos interessa propriamente nesta passagem, em primeiro lugar, é ressaltar que na de-cisão podemos ver em operação duas forças. Temos, ao mesmo tempo, o *Dasein* indo em direção ao seu ser mais próprio, à sua singularidade, e afastando-se do mundo, e o *Dasein* indo em direção ao mundo. Duas forças que, num primeiro momento, podem parecer opostas, fazem parte aqui de um único movimento. O que poderia parecer curioso, no entanto, não deve nos espantar. Se, como nos diz Heidegger, o *Dasein* é ser-no-mundo, não é menos verdade que o ser mais próprio do *Dasein* é o Isso, o *Dasein* como clamante. O Isso, como nós vimos, é algo que arranca o *Dasein* da impropriedade, de modo que, respondendo ao Isso, o *Dasein* possa ser no mundo de forma própria. Ou seja, o *Dasein* possa de-cidir-se.

Em segundo lugar, acreditamos encontrar aqui uma indicação decisiva acerca da copertinência das duas traduções da palavra *daímon* feitas por Agamben e Heidegger. Como vimos anteriormente, Heidegger traduziu *daímon* por extraordinário, ao passo que Agamben preferiu traduzir por aquele que lascera, divide. O que vemos aqui é que a idéia de lasceração, de cisão, está no coração do conceito de decisão, ao passo que este encontra-se em relação direta com o Isso. O querer ter consciência, a de-cisão, é o modo próprio de compreensão do clamor. Ou seja, a compreensão própria do clamor só é possível através e a partir dessa cisão do *Dasein*.

Heidegger nos diz ainda: “A de-cisão é um modo privilegiado de abertura do *Dasein*. A abertura já foi interpretada como *verdade originária*”¹¹². Essa interpretação é feita em *Ser e Tempo*, no parágrafo dedicado por Heidegger à análise da verdade. Após determinar que verdade é desvelamento, ele diz: “a

¹¹⁰ SER E TEMPO. Vol. II. Pág. 259.

¹¹¹ SER E TEMPO. Vol. II. Pág. 88.

¹¹² SER E TEMPO. Vol. II. Pág. 86.

descoberta dos entes intramundanos se *funda* na abertura do mundo. Abertura, porém, é o modo fundamental do *Dasein* no qual ele é o seu pre”, e ainda:

“o que antes [no que foi escrito até então em *Ser e Tempo*] se demonstrou quanto à constituição essencial do pre e com referência ao ser cotidiano referia-se ao fenômeno mais originário da verdade”¹¹³.

Encontramos aqui duas articulações importantes para nossa investigação. A primeira diz respeito ao conceito de verdade em *Ser e Tempo*. Se é bem verdade que ele é tratado em um parágrafo, e que, a princípio, ele não teria o mesmo destaque de conceitos como a angústia e a cura, o trecho anterior não nos deixa nenhuma dúvida da importância do conceito de verdade nesse momento da investigação heideggeriana. Pois ele mesmo nos diz que toda a análise da cotidianidade não diz respeito a outra coisa senão ao conceito de verdade. Podemos ir ainda mais além. Se tudo o que foi demonstrado em relação à constituição essencial do *pre* diz respeito à verdade, então podemos afirmar que toda a analítica do *Dasein* diz respeito ao conceito de verdade. Isso porque esse *pre* não é senão a tradução do *Da* presente em *Dasein*. Literalmente, se trata do *ai* do *ser-ai*.

A segunda articulação que é importante diz respeito à verdade e à cotidianidade, no que ela pode nos trazer de elucidativo ao que até agora alcançamos em nossa investigação acerca do *daímon*. A verdade é a condição de possibilidade da descoberta de todo e qualquer ente intramundano. Ela é, assim, a condição de possibilidade da cotidianidade mesma. Assim como o extraordinário é o que aparece a partir do ordinário e no ordinário, a verdade também é o que aparece a partir dos entes intramundanos. Mas ela, assim como o extraordinário, é justamente o que vai além dos entes intramundanos, e não pode jamais ser reduzido a eles. A verdade, como o extraordinário, é algo do âmbito do ser. Nesse sentido, podemos dizer que encontramos uma fortíssima copertinência entre verdade e *daímon*.

Talvez não seja de todo inútil nos determos ainda um pouco sobre o curso dado por Heidegger acerca do poema de Parmênides. A principal personagem do poema de Parmênides é a verdade, e não é absolutamente insignificante que, no poema, a verdade seja uma deusa. Sobretudo depois que vimos Heidegger traduzir

¹¹³ SER E TEMPO. Vol.I. Pág. 289.

daímon também por divino. Ainda no curso sobre Parmenides, onde a proposta de tradução para *tó daimónion* é ‘o extraordinário’, Heidegger diz que *oi theoi*, os Deuses, são também *oi daímones*¹¹⁴. Podemos dizer, então, que ali onde a verdade aparece pela primeira vez no pensamento ocidental, no poema de Parmênides, a copertinência entre verdade e *daímon* já é manifesta, na medida em que a verdade é uma deusa.

Essa copertinência, no entanto, ainda não foi por nós pensada em toda sua amplitude. Isso porque *daímon* não é só o extraordinário, mas é também, como nos mostra Agamben, aquele que lascera e divide. Uma outra passagem de *Ser e Tempo*, que não vem aqui senão fazer eco ao que já tínhamos determinado anteriormente, quando investigamos a essência da verdade tal como a pensa Heidegger, nos diz:

“O ser para os entes não desaparece, desarraiga-se. O ente não se vela por completo, ele se descobre no momento em que se deturpa; ele se mostra – mas segundo o modo da aparência. Ao mesmo tempo, o que já se tinha descoberto volta a afundar na deturpação e no velamento. *Em sua constituição ontológica, a presença é e está na ‘não verdade’ porque é, em sua essência, decadente*”¹¹⁵.

O que é fundamental aqui é que percebamos o conflito inerente à verdade. A verdade é composta por uma força de velamento e uma de desvelamento, na medida em que desvela e vela ao mesmo tempo. Não há desvelamento sem velamento, assim como não há velamento que não contenha em si algum desvelamento. Foi o que vimos anteriormente quando da análise do pensamento heideggeriano acerca do falso. O falso, como noz diz Heidegger, é uma forma de desvelamento da verdade. Ele desvela o ente como aquilo que ele não é. A cada momento estas duas forças estão sempre presentes. Não há desvelamento completo, assim como não há velamento completo.

A copertinência de verdade e *daímon* se impõe, então, mais uma vez. O Isso é aquilo que, no *Dasein*, manifesta a força do velamento. Se ele desvela alguma coisa para o *Dasein* é que ele não é senão uma *pura possibilidade*. O Isso, portanto, vela ao mesmo tempo que desvela. Vela exatamente por não dar ao *Dasein* nenhum conteúdo específico, nenhuma determinação ôntica. E desvela na

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. Parmenides. Indiana University Press. Pág. 104.

¹¹⁵ SER E TEMPO. Vol.I. Pág. 290.

medida em que ele mostra ao *Dasein* aquilo que ele mesmo é. O Isso, assim, se mostra como um ponto crucial da dialética entre desvelamento e velamento, e, portanto, como pertencendo ao coração da verdade.

Se devemos dizer com Heráclito que o *êthos* do homem é o *daímon*, então devemos também sempre dizer que o *êthos* do homem é a verdade. Pois essa divisão, essa cisão que marca o *êthos* humano, não é senão o conflito entre as forças de velamento e de desvelamento, ou seja, a verdade propriamente dita. Nessa perspectiva fica ainda mais claro por que Heidegger tem esse fragmento de Heráclito em tão alta conta. Pois é justamente esse fragmento que coloca a verdade, isso que Heidegger acredita ser a principal preocupação do pensamento de Heráclito, definitivamente onde ela deve estar: no centro do *êthos*, do habitar humano.

Não poderíamos encerrar essa etapa de nossa investigação sem uma importante referência. Se o que dissemos acima for correto, então o *daímon* é a voz da consciência heideggeriana. Ele é o clamante, que clama o *Dasein* para sua propriedade. Nossa interpretação da voz como *daímon*, no entanto, não é sem precedentes. Nos referimos aqui a *Apologia de Sócrates* de Platão. Lá Sócrates diz:

“Decerto a muita gente parecerá estranho que eu andasse pela cidade e me afanasse em aconselhar particularmente os outros, e nos assuntos públicos não tivesse ânimo de freqüentar as assembléias e dar conselhos à cidade. A razão desse fato, como já me ouvistes muitas vezes declarar por toda parte, a encontrareis em algo divino (θεϊον) e demoníaco (δαίμονιον) que se dá comigo e a que, por zombaria, o próprio Méleto se referiu em sua acusação. Isso começou desde o meu tempo de menino, uma espécie de voz (φωνή) que só se manifesta para dissuadir-me do que eu esteja com intenção de praticar, nunca para levar-me a fazer alguma coisa.”¹¹⁶

É realmente espantoso que encontremos uma tal formulação por parte de Sócrates. O que pretendemos defender aqui é que essa voz da qual Sócrates fala é a mesma da qual Heidegger fala. Quando fala da interpretação vulgar da consciência, e das objeções que essa interpretação pode fazer à interpretação que ele, Heidegger, faz em *Ser e Tempo*, Heidegger ressalta quatro pontos:

¹¹⁶ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Ed. UFPA. Belém: 2001. Trad. Benedito Nunes. Pág. 133. Para os termos gregos consultamos: Platone. *Apologia de Socrate*. Ed. Bompiani. Milano: 200. Trad. Giovane Reale. Pág. 104. Trata-se da passagem 31d do texto grego.

“1. A consciência possui, essencialmente, uma função crítica; 2. A consciência fala sempre com relação a um determinado ato realizado ou desejado; 3. Do ponto de vista da experiência, a ‘voz’ nunca está tão enraizada no ser do *Dasein*; 4. A interpretação não levou em conta as formas fundamentais do fenômeno, quais sejam, a ‘má’ e a boa ‘consciência’, a que ‘censura’ e a que ‘adverte””.¹¹⁷

Ora, a consciência de Sócrates se manifestaria aqui, então, como essa “boa” consciência, essa que adverte. Não resta nenhuma dúvida de que ela tem, ainda no caso de Sócrates, uma função crítica, e o próprio Sócrates diz que ela sempre procura dissuadi-lo de fazer algo que ele tem a intenção de fazer. Assim, o único ponto ainda obscuro, dentre os quatro, é o terceiro. Ora, mesmo este está presente, pois a acusação de Méleto à qual Sócrates se refere é de não acreditar nos Deuses da cidade e de introduzir novos deuses. Não nos cabe, aqui, entrar na argumentação socrática através da qual ele se defende de tal acusação, basta ressaltarmos que o *daímon*, a voz, é já interpretada, na acusação e na defesa, como sendo algo que Sócrates mesmo não é.

Não resta dúvida de que já em Sócrates essa voz é algo que o divide, pois não poderia ser diferente quando se fala de algo que procura dissuadir-lhe de alguma coisa que ele tem a intenção de fazer. Não é por acaso, portanto, que a voz aparece já aí associada com o *daímon* e interpretada a partir dele (Sócrates chama a voz de “demoníaca”). A estreita relação entre a voz e o *daímon* não só se confirma, mais uma vez, como se mostra presente nos primórdios da filosofia.

¹¹⁷ HEIDEGGER. Ser e Tempo. Vol.II. Pág. 78.