

6 Conclusão

A ‘ética’ surge junto com a ‘lógica’ e a ‘física’, pela primeira vez, na escola de Platão. As disciplinas surgem ao tempo que permite a transformação do pensar em ‘filosofia’, a filosofia em epistême (ciência) e a ciência mesma em um assunto de escola e de atividade escolar. Na passagem por esta filosofia, assim entendida, surge a ciência e passa o pensar. Os pensadores dessa época não conhecem nem uma ‘lógica’, nem uma ‘ética’, nem uma ‘física’. E contudo seu pensar não é ilógico e nem imoral. A ‘*physis*’ era, porém, pensada por eles, numa profundidade e amplitude, que toda ‘física’ posterior nunca mais foi capaz de alcançar. As tragédias de Sófocles ocultam – permita-se-me uma tal comparação –, em seu dizer, o *êthos*, de modo mais originário que as preleções de Aristóteles sobre a ‘ética’.¹⁷⁴

Não é nenhum exagero dizer que nossa investigação, assim como qualquer investigação a cerca da ética originária, começa necessariamente por essa passagem. Não é nela que Heidegger cunha o termo de ética originária, embora ele nela fale de pensar o *êthos* de forma originária, mas é nela que ele esclarece a diferença entre o seu pensamento, no que diz respeito ao seu viés ético, e a ética tradicional.

A importância de uma tal passagem, no entanto, não é somente nos indicar um começo. Ela deve também nos indicar um princípio a ser seguindo em toda tentativa de pensamento, a saber, que uma abordagem puramente lógica, ética ou física marca necessariamente um enfraquecimento do pensar. Nossa conclusão deve, então, necessariamente começar com a pergunta: fomos fiéis a esse princípio?

Revisando a estrutura de nosso trabalho, podemos dizer que o primeiro capítulo é, em larga medida, dedicado a uma investigação lógica, o segundo se centra no que nós chamamos o momento ético fundamental do pensamento heideggeriano, e o terceiro, tratando de modo detido o texto da origem da obra de arte, passa pelo que seriam os âmbitos da estética. Não queremos com isso dizer que estes capítulos são, em si, absolutamente distintos um do outro, afirmando que o primeiro é uma investigação lógica, o segundo uma investigação ética e o terceiro uma investigação estética. Uma tal divisão não faria nenhum sentido para quem leu nosso trabalho.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo in: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores). P. 368.

Ao contrário, acreditamos que nosso percurso é a prova de que, na questão que escolhemos abordar, qualquer caminho de pensamento que se escolha, se for seguido de forma responsável, levará necessariamente a todos estes âmbitos. E foi só após percorrermos todos eles que pudemos realizar a tarefa a que nos propusemos no capítulo quatro, a saber, enfrentar a questão do habitar em conjunto com a questão da técnica, e estabelecer esses dois conjuntos de textos como a parte do pensamento heideggeriano onde a ética se encontra tematizada. Assim, é sem dúvida de acordo com isso mesmo que Heidegger dizia que era pensar o *êthos* de forma originária que nosso trabalho se encontra estruturado.

A ética originária, defendemos, tem como principal traço um lidar com, um respeitar, o velado. Nesse sentido, ela é mesmo uma proposta de comportamento. O habitar poético, sempre se opondo à técnica, como Heidegger o pensa, não é senão a realização desse comportamento. Mas quando falamos em realização desse comportamento, sabemos realmente do que estamos falando? O que implica de fato esse lidar e conservar o velado?

Como dissemos no primeiro capítulo, talvez a maior diferença entre o conceito de verdade como *orthótes* e o conceito de verdade como *alétheia* seja justamente a inclusão da mudança, da história, no conceito de verdade. Essa inclusão, como muito bem nos mostra a leitura feita por Heidegger do mito da caverna, não seria possível se não fosse conferido novo *status* ao velado, a saber, se esse não fosse pensado como sendo a essência da verdade. O velado, portanto, é o que sustenta a possibilidade da mudança, ou, mais precisamente, podemos dizer que é o velado que sustenta a possibilidade mesma.

Uma verdade que não comporte o velado é uma verdade como o simples não-velado, como o desvelado em sua evidência, e o que marca a evidência é justamente a ausência da liberdade desveladora. Diante de algo evidente, o que cessa é justamente o desvelamento enquanto movimento que inclui e pressupõe o *Dasein*. Nada nos é mais contemporâneo do que a experiência desse imobilismo, sobretudo se tomarmos o campo político. Já é senso comum dizer que a discussão política foi tomada por um vocabulário técnico-burocrático que esvaziou todo o seu conteúdo político. Esse fenômeno, acreditamos, pode ser pensado com maior profundidade a partir da diferença entre verdade e evidência. Quando um ministro da economia justifica suas medidas como sendo necessárias ao país, por exemplo, o que ele está nos dizendo é: o mundo não é verdade, mas evidência, e é o mundo

como evidência que nos retorna a necessidade de tais ou tais medidas. É esse o discurso sancionado quando um presidente, ou um primeiro-ministro, acolhe tais medidas. Neste discurso, não temos mais a liberdade do questionamento. Não nos resta senão acatar nosso rumo como evidente e necessário. O que morre aqui é a possibilidade.

Num texto intitulado *La potenza del pensiero*¹⁷⁵ Agamben busca pensar o par conceitual aristotélico *dynamis* e *energeia*. *Dynamis*, ele nos diz, quer dizer, em grego, tanto potência quanto possibilidade¹⁷⁶, e que a distinção dos dois sentidos é um feito moderno. Já *energeia* diz o ato. Em seu texto Agamben diz que a potência em Aristóteles é “definida essencialmente pela possibilidade do seu não-exercício”¹⁷⁷. O que define a potência de um arquiteto, por exemplo, é a possibilidade de fazer e de não fazer um prédio. Agamben diz:

“Em questão está o *modo de ser* da potência, que *existe* na forma da *hexis*, da soberania de uma privação. Há uma forma, uma presença, disso que não é em ato, e essa presença privativa é a potência.”¹⁷⁸

“E essa é a origem da imensurabilidade da potência humana, tão mais violenta e eficaz em respeito à dos demais seres viventes. Os outros viventes podem apenas a sua potência específica, podem apenas este ou aquele comportamento escrito na sua vocação biológica; o homem é o animal que *pode a própria impotência*. A grandeza da sua potência é mensurada pelo abismo de sua impotência.”¹⁷⁹

A *dynamis* é, então, definida por essa experiência da privação (*steresis*). A potência e, portanto, novamente a possibilidade, estão aqui definidas em relação com essa negatividade. O Homem, ao contrário do animal, experimenta a sua potência como algo possível, ou algo que ele pode, ou não, atuar. O importante é compreender que essa potência *existe* mesmo quando não atuada¹⁸⁰. É o poder a própria impotência que caracteriza o Homem. Impotência, claro, que jamais pode

¹⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Ed. Neri Pozza. Vicenza: 2005.

¹⁷⁶ Id. Pág. 275.

¹⁷⁷ Id. Pág. 277.

¹⁷⁸ Id.

¹⁷⁹ Id. Pág. 282.

¹⁸⁰ Acreditamos poder pensar aqui a importância do direito de greve para todo trabalhador. Não é senão ele que garante a possibilidade do não-trabalho. Ora, o trabalho é o exemplo mais claro da *energeia*. Não é difícil compreender o porquê do alto valor dado aos sindicatos por um tal direito, uma vez que sem ele o trabalho como potência, como possibilidade, se esvai. E o que restaria? O trabalho na esfera da inevitabilidade, executado pelos homens assim como pelos outros viventes dos quais nos fala Agamben. Saindo da esfera da potência, entraria ele na esfera do poder?

ser compreendida como impossibilidade, incapacidade, mas sim como a essência mesma da *dynamis* em seu modo próprio, ou seja, como pura possibilidade.

Neste mesmo texto Agamben ainda nos diz:

“Se uma potência de não ser pertence originalmente a toda potência, será verdadeiramente potente apenas aquele que, no momento da passagem ao ato, não anular simplesmente a própria potência de não, nem a deixar para trás no ato, mas a fizer passar integralmente neste como tal, podendo assim, não-não passar ao ato.”¹⁸¹

Nesta passagem bastante obscura, o que fica claro de início é que o que guia Agamben é a idéia de um ato que não perca a dimensão da *dynamis*, mas que, ao contrário, a conserve. Idéia essa que vai totalmente de acordo com o habitar poético heideggeriano e seu conservar o velado, na medida que é o velado a condição de possibilidade da potência, da possibilidade mesma.

Um ato que anulasse a potência de não seria um ato que não reconheceria a possibilidade de não ter sido atuado. Esqueceria, assim, sua própria condição de possibilidade enquanto ato, a *dynamis*. Mais do que isso, seria um ato que, ao se fazer, anularia essa potência de não. Ou seja, seria um ato que destruiria a *dynamis*¹⁸². O ato que Agamben busca seria o ato que conservaria a *dynamis*. Esse conservar, nos parece, deve ser tanto um conservar no sentido de que ela se faz presente no ato mesmo, quanto no sentido de que após o ato a *dynamis* ainda mantém sua existência *enquanto dynamis*, ou seja, enquanto potência de não. Nesse segundo sentido, podemos pensar que um ato não respeitaria essas exigências se, após a sua realização, a potência mesma que o possibilitou não existisse mais¹⁸³.

¹⁸¹ Id. Pág. 285.

¹⁸² Nosso exemplo do ministro da economia permanece aqui válido. Se a verdade, como vimos no primeiro capítulo, é sustentada por um comportamento, o comportamento de nosso ministro da economia, assim como de nosso presidente ou primeiro-ministro, não suporta senão a evidência.

¹⁸³ Mais uma vez talvez possamos encontrar um bom exemplo no campo político. Um estado que abrisse mão de sua soberania, por exemplo, abriria mão da sua potência de soberania. Mas é justamente porque ele é soberano que ele pode abrir mão de sua soberania. Assim, quando ele o faz ele não está simplesmente perdendo sua soberania *fáctica*, mas sim sua soberania, talvez possamos dizer, *ontológica*. A diferença fica clara quando pensamos num estado ocupado, que pode ter perdido sua soberania *fáctica* mas, na maioria das vezes, ainda mantém sua soberania *ontológica*. A prova disso é que é o estado ocupado que negocia os termos de sua desocupação, o que ele jamais poderia fazer sem sua soberania *ontológica*.

O ato que conserva a *dynamis* enquanto *dynamis* é assim, necessariamente, habitar poético. Podemos fazer, então, nossas as palavras de Agamben quando ele diz:

“Nós devemos agora mensurar todas as conseqüências desta figura da potência que, dando-se a si mesma, se salva e cresce no ato. Essa nos obriga a repensar de início não só a relação entre potência e ato, entre o possível e o real, mas também a considerar de modo novo, na estética, o estatuto da criação e da obra e, na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. Mas é toda a compreensão do vivente que deve ser revogada na questão, se é verdade que a vida deve ser pensada como uma potência que incessantemente excede as suas formas e as suas realizações. E talvez somente nesta perspectiva possamos enfim entender a natureza do pensamento, se é verdade, como Aristóteles não se cansa de repetir, que é a potência que define a essência.”¹⁸⁴

¹⁸⁴ Id. Pág. 286.