

**A Ontologia Fundamental como Ética Originária e  
a questão da Responsabilidade**

Dissertação de mestrado  
apresentada ao Departamento de  
Filosofia do Instituto de Filosofia  
e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de  
Campinas sob a orientação do  
Prof. Dr. Zeljko Loparic

Este exemplar  
corresponde à redação  
final da tese defendida e  
aprovada pela Comissão  
Julgadora em / /

BANCA

*Zeljko Loparic*  
Prof. Dr. Zeljko Loparic

*André de Macedo Duarte*  
Prof. Dr. André de Macedo Duarte

*José Carlos Michelazzo*  
Prof. Dr. José Carlos Michelazzo

Novembro/2005

BIBLIOTECA CENTRAL  
DESENVOLVIMENTO  
COLEÇÃO  
UNICAMP

8

**Tatiana Monreal Cano**

**A Ontologia Fundamental como Ética Originária e  
a questão da Responsabilidade**

Dissertação de mestrado  
apresentada ao Departamento de  
Filosofia do Instituto de Filosofia  
e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de  
Campinas sob a orientação do  
Prof. Dr. Zeljko Loparic

Este exemplar  
corresponde à redação  
final da tese defendida e  
aprovada pela Comissão  
Julgadora em 16/12/2005

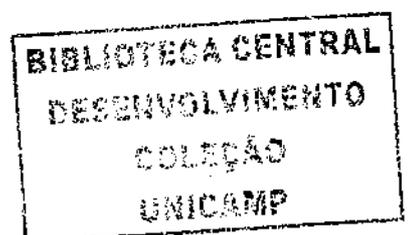
**BANCA**

**Prof. Dr. Zeljko Loparic**

**Prof. Dr. André de Macedo Duarte**

**Prof. Dr. José Carlos Michelazzo**

**Dezembro/2005**



UNIDADE 80  
Nº CHAMADA TIUNICAMP  
C1650

V \_\_\_\_\_ EX \_\_\_\_\_  
TOMBO BC/ 69944  
PROC 16.123-06  
C \_\_\_\_\_ D X  
PREÇO 11,00  
DATA 11/09/06  
Nº CPD \_\_\_\_\_

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

BIB ID: 386759

**C1650** **Cano, Tatiana Monreal**  
**A ontologia fundamental como ética originária e a questão da**  
**responsabilidade / Tatiana Monreal Cano. - - Campinas, SP :**  
**[s. n.], 2005.**

**Orientador: Zeljko Loparic.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Ética. 3. Ontologia.**  
**I. Loparic, Zeljko, 1939-. II. Universidade Estadual de Campinas.**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

(cc/ifch)

**Título em inglês: The fundamental ontology as original ethic and the question**  
**of responsibility.**

**Palavras – chave em inglês (Keywords): Ethics.**  
**Ontology.**

**Área de concentração : História da Filosofia Contemporânea.**

**Titulação : Mestre em Filosofia.**

**Banca examinadora : Zeljko Loparic, André de Macedo Duarte, José Carlos**  
**Michelazzo.**

**Data da defesa : 16-12-2005.**

**Programa de Pós-Graduação :- Filosofia.**

Para minha mãe, pelos seus preciosos cuidados.

Enquanto a aranha cerzia o frágil arabesco da sua teia, vi que a imensidão da noite circundante permanecia atravessando todas as linhas brancas do traçado e que ela passeava dentro da doçura de um abismo. Lembrei-me então de uma outra maravilha cujo nome é homem e descobri o segredo de uma afinidade! Se a aranha faz a teia, o homem tece biografia. Biografia é a tristeza de não ter podido residir no elemento negativo: se o homem foi constrangido a abandonar a "simplicidade da noite" pela loucura do nascimento, ele pode, numa rememoração permanente do oculto, suportar a luz cansada que vigora na passagem pelo exílio deste mundo.

(Poema Cerebral II (Introdução à Gnose) in *Ignorância do Sempre*,

Juliano Garcia Pessanha)

## AGRADECIMENTOS

Ao amigo Juliano, por ter sido a primeira pessoa a acreditar que eu podia realizar este trabalho e, me encorajar a procurar o professor Loparic.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Loparic, pela paciência e, por ter me deixado livre para desenvolver esta dissertação.

À CAPES, pelo incentivo financeiro.

Ao Felipe, pelas vezes que me ouviu falar sobre Heidegger, ética e tantas outras questões.

Ao Vicente, pelas discussões.

Ao amigo Willis, por ter me disponibilizado sua biblioteca pessoal.

Ao amigo Róbson, por compartilhar momentos de tamanha ansiedade.

Ao prof. Dr. André Duarte, pelas fundamentais críticas e sugestões feitas na qualificação.

Ao prof. Dr. Daniel Omar Perez, pelas sugestões feitas na qualificação.

Ao Rogério, funcionário do IFCH, pela disponibilidade.

À tia Marlene, por ter me mostrado o sentido da leitura e, pelas essenciais correções.

Ao M. A., por ter me revelado que filosofia só se faz com muito trabalho, dedicação e seriedade, por ter me feito acreditar.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo explicitar em que medida a Ontologia Fundamental é, em si mesma, uma Ética Originária, uma vez demonstrada tal possibilidade, este trabalho se concentra na questão da Responsabilidade, a fim de analisá-la sob o prisma da Ética.

São as discussões em torno da relação entre Ontologia e Ética no pensamento de Heidegger, da tarefa da Desconstrução, da questão do Fundamento Negativado e, finalmente, da questão da Responsabilidade na Analítica Existencial que, tomadas em conjunto, configuram a Ética da Responsabilidade heideggeriana.

A conclusão é a de que, a despeito de Heidegger jamais ter escrito uma Ética, esta já estava presente em SZ, sobretudo, nas análises dedicadas ao fenômeno do Chamado Silencioso da Voz Responsabilizadora da Consciência da Culpa afinada com a Angústia.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	13
-------------------------	----

### Capítulo I

1 Heidegger e a questão da Ética .....	21
1.1 A relação entre a Ontologia e a Ética no pensamento de Heidegger .....	21
1.2 Primeira delimitação frente ao caráter Originário da Ética em SZ .....	37
1.2.1 Retomada Pergunta pelo Sentido do Ser e a questão do Primado Ôntico-Ontológico .....	37
1.2.2 A Ontologia Fundamental como Ética originária: sobre o local da Ética na Analítica do Da-sein .....	49

### Capítulo II

2 Sobre a Desconstrução e a questão do Fundamento Negativado: Por uma Ética da Finitude.....	58
2.1 Crítica à Metafísica .....	59
2.1.1 Sobre a Tarefa da Desconstrução: Retorno ao Fundamento Finito .....	60
2.1.2 Sobre a questão do Fundamento: Da-sein como Fundamento Finito .....	71
2.2 Desconstrução Existencial-Ontológica das Éticas Infinitistas: Por uma Ética da Finitude .....	80
2.2.1 Kant: um exemplo de Ética Infinitista .....	81
2.2.2 Uma Ética Finitista .....	85

## Capítulo III

3	Analítica Existencial do Da-sein como Ética Originária: sobre a questão da Responsabilidade .....	96
3.1	Si-mesmo Impessoal e a Des-Responsabilidade .....	97
3.1.1	Sobre a questão do <i>Quem Cotidiano</i> .....	98
3.1.2	Sobre a questão da Des-Responsabilidade .....	108
3.2	Si-mesmo Autêntico e a Responsabilidade Originária .....	112
3.2.1	Angústia enquanto Disposição Privilegiada e a Responsabilidade Originária .....	113
3.2.2	Ser-para-a-morte em Sentido Próprio e a Responsabilidade Originária.....	117
3.2.3	Chamado da Voz da Consciência da Culpa e a Responsabilidade Originária .....	124
3.3	Ética e Responsabilidade .....	137
	<b>Considerações Finais</b> .....	144
	<b>Bibliografia</b> .....	150

## INTRODUÇÃO

O projeto metafísico<sup>1</sup> de encontrar um solo seguro, a partir do qual todas as atitudes, comportamentos e decisões humanas estivessem munidas contra todo e qualquer tipo de dor tem se mostrado ineficaz.

A ética, disciplina encarregada de promover e assegurar, pelo menos em tese, uma vida humana plenificada fracassou. A dor, o desprazer, a precariedade, enfim, a transitoriedade permanecem (Loparic, 2004, p. 9).

Tomado esse quadro como um diagnóstico da nossa situação, em termos de uma ética, talvez pessimista e sem perspectivas, quais poderiam ser as esperanças depositadas em mais um trabalho que viesse a falar sobre o tema da ética? Em mais uma tentativa de dizer algo a respeito de uma ética da responsabilidade? Se o fracasso está patente e, desde já, tomado como ponto de partida, o que nos resta?

Promover o atestado de óbito de todos esses séculos de pensamento em torno da questão da ética? Ousado. No entanto, rejeitar essa possibilidade de descarte e continuar a insistir nesse mesmo pensamento seria cegueira. Adentrar nesse mesmo pensamento para, por fim, dele sair? E daí, nos mover a partir de um outro horizonte? Uma possibilidade.

---

<sup>1</sup> Chamamos de projeto metafísico aquele tipo de pensamento organizado em torno do infinitismo: "O infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental. Na ontologia, buscam-se causas e verdades; na ética, máximas e regras, que sejam, ao mesmo tempo, primeiras e vigorem incondicionalmente, que sejam infinitas" (Loparic, 2004, p. 9). Uma característica fundamental do infinitismo está no fato de este princípio se organizar em torno do princípio do fundamento: "O princípio

Por outro lado, esta mesma questão, a de uma ética, ainda se impõe para nós como uma questão a ser pensada, ainda que sejamos testemunhos da sua ineficácia. Ineficácia, na medida em que, como já falamos, a ética não conseguiu no decorrer do tempo, através das inúmeras formulações, encontrar um “antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor” (Ibid., p. 9). Nesse sentido, por que, ou para que, se questionou e se continuará a perguntar por uma ética? O que propriamente está em jogo nesta mesma questão? Ou ainda, o que nos move a ela? Talvez, de algum modo, estejamos implicados nesta questão. Talvez porque clamar por uma ética implica, desde já, termos que se haver com nós mesmos e com o outro numa totalidade, questões estas que, queiramos ou não, se colocam para nós. Segundo Hodge: “A possibilidade de uma ética é condicional à existência de um ente para quem o ser é um assunto (...). Se esse ente não conseguir comprometer-se no questionar ético e não conseguir aceitar a condição natural da sua liberdade, malogrará responder à sua própria negatividade e aceitar a responsabilidade por ela” (1995, p. 306). Nesse sentido, a questão de uma ética, nos parece que, ainda, se coloca como uma questão a ser pensada. Desde já, assumimos sua importância.

O presente trabalho tem, portanto, como objetivo explicitar em que medida a Ontologia Fundamental se constitui enquanto Ética Originária, uma vez demonstrada tal possibilidade, concentrar-nos-emos na questão da Responsabilidade,

---

do fundamento se constitui no principal meio pelo qual a metafísica ocidental esquece o ser como diferença ontológica entendida dessa maneira não existencial” (Ibid., p.25).

tal como entendida por Heidegger em *Ser e Tempo*, a fim de concebê-la sob o viés da, já demonstrada, *Ética Originária*.

Nesse sentido, este trabalho pretende dar continuidade à tese que defende a existência de uma presença *Ética* em *Ser e Tempo*, ou seja, seguir a linha de interpretação de Loparic (1995, 1999, 2003, 2004), Hodge (1995), Duarte (2000, 2002), Nunes (1992), Pelizzoli (2002), dentre outros.

E, para que consigamos atingir nossos objetivos, percorreremos o seguinte caminho neste trabalho:

No primeiro capítulo, teremos como objetivo explicitar, até que ponto, a *Ontologia Fundamental* é, em si mesma, uma *Ética Originária*. Chegaremos a esse objetivo realizando uma discussão em torno da relação entre a ontologia e a ética no pensamento de Heidegger. Para tanto, pautar-nos-emos em passagens extraídas de *SZ* e de *Carta sobre o "Humanismo"*, nas quais nosso filósofo se referiu sobre a questão da *Ética*. A seguir, retomaremos a pergunta pelo sentido do ser, acompanhada dos motivos que gerou o seu esquecimento; discutiremos, ainda, a questão do primado ôntico-ontológico. Essas análises, tomadas em conjunto, nos permitirão chegar a uma primeira delimitação sobre o que seja uma *Ética Originária*.

No segundo capítulo, competirá a nós responder pela pergunta que interroga pelos fundamentos da *Ética Originária*. O nosso objetivo será assentar essa *Ética* no solo da finitude radical do *Da-sein*. Para tanto, faremos, inicialmente, uma explanação sobre as principais críticas que Heidegger dirigiu à metafísica no que se refere à questão da conexão entre o ser e o tempo, ou seja, acompanharemos Heidegger na sua tarefa de destruição da história da ontologia. Com o findar dessa exposição, estaremos mergulhados na finitude do *Da-sein*, momento dos primeiros

passos da tarefa de assentar a Ética no solo da finitude. Perceberemos, ainda, que o retorno ao fundamento finito é a saída, proposta por Heidegger em SZ, para superar a metafísica. Posteriormente, lançaremos luzes sobre a questão do Princípio do Fundamento, não só a crítica que Heidegger dirigiu a este, mas como pensou a questão ser-fundamento. Observaremos, nesta discussão, que o Da-sein é o fundamento primordial, apesar de, ao contrário da tradição, ser sempre um fundamento sem fundo, negativado. Já tendo demonstrado que o retorno ao fundamento finito é a chave para pensar pós-metafísicamente, mostraremos, a título de exemplo de ética infinitista, a ética kantiana e, finalmente, discutiremos as implicações que dar-se-ão para uma Ética pensada a partir do horizonte do tempo finito do existir humano. Essas discussões, tomadas em conjunto, nos colocará a mais um passo de delimitar o Caráter Originário dessa Ética. Desde já, podemos dizer que o caráter Originário se refere ao fato da Ética estar assentada, fundamentada no solo da finitude radical do Da-sein.

No terceiro capítulo, procederemos a uma revisão, pormenorizada, da Analítica Existencial do Da-sein, mais precisamente, das passagens em que Heidegger se pronunciou sobre a questão da Responsabilidade, a fim de analisá-las sob o prisma da Ética. Nossa tarefa, neste capítulo, será iluminar o que estava em questão nas passagens em que Heidegger se referiu sobre a Responsabilidade. Mas, para que nossas análises não fiquem aleatoriamente apresentadas, focaremos a questão da Responsabilidade a partir do Da-sein no seu existir cotidiano, seguida das análises do Da-sein apropriado de si. Por fim, trataremos do liame Ética e Responsabilidade.

Ademais, resta-nos dizer que, apesar de dividir em capítulos os assuntos, haverá momentos em que os temas se repetirão, muito embora saibamos que, a despeito deles se repetirem, dar-se-á, em cada caso, um determinado enfoque.

Cumpre-nos, ainda, ressaltar que utilizaremos a tradução de *Sein und Zeit* (1927) feita por Márcia de Sá Cavalcante (2000 e 2000a para a segunda parte). No que se refere ao termo Da-sein, o manteremos no original, ao invés da tradução pre-sença feita por ela, de tal modo que, ao fazermos uma cita desta tradução, no lugar de pre-sença, usaremos Da-sein. Por vezes, falaremos em Da-sein no humano, apesar de se tratar de um pleonasma, como o próprio Heidegger afirmou em *Seminários de Zollikon* (2001, p. 146). Optamos por Da-sein com hífen para acentuar o *Da*, lugar da manifestação. Daqui por diante, para nos referir a *Sein und Zeit* usaremos a sigla SZ, seguida do ano da tradução usada. Quando da menção de outros textos de Heidegger, manteremos o título por extenso; quanto ao ano, usaremos o da tradução. Finalmente, ao nos referir à ética heideggeriana, a escreveremos em maiúsculo, Ética, faremos o mesmo com o termo responsabilidade, Responsabilidade.

Quando a hesitação do desconhecido alcançou a minha boca e eu pressenti a inanição que mora no fundo de todo zelo, tive de abandonar um velho quarto sem janelas e despedir-me de todo um repertório de personas e máscaras: trêmulo, consenti que a potência da arte perfurasse o meu umbigo e, repleto de um pressentimento, disse sim à nova província insegura.

(Vento do Enigma in *Ignorância do Sempre*

Juliano Garcia Pessanha)

## 1 - HEIDEGGER E A QUESTÃO DA ÉTICA

Nosso objetivo, neste capítulo, é nos aproximar de uma Ética Originária no pensamento de Martin Heidegger.

Chegaremos a esse objetivo realizando, num primeiro momento, uma discussão em torno da relação entre a ontologia e a ética no pensamento de Heidegger. Num segundo momento, retomaremos a pergunta pelo sentido do ser, acompanhada dos motivos que gerou o seu esquecimento. Em seguida, discutiremos a questão do primado ôntico-ontológico. Essas discussões, tomadas em conjunto, nos permitirão chegar a uma primeira delimitação sobre o que seja uma Ética Originária.

### 1.1 A relação entre a Ontologia e a Ética no pensamento de Heidegger

Para desdobrar aquilo que pretendemos, neste momento do nosso trabalho, ou seja, para discutir a relação entre a ontologia e a ética, tomaremos como referência SZ e *Carta sobre o "Humanismo"*, mais especificamente, passagens em que Heidegger se pronunciou sobre tal relação. Começemos por SZ.

Seguindo caminhos diversos e em extensões diferentes, a psicologia filosófica, a antropologia, a *ética*, a política, a poesia, a biografia e historiografia já pesquisaram as atitudes, potências, forças, possibilidades e envios do Da-sein. Resta porém, a pergunta: será que essas interpretações se fizeram de maneira tão *originariamente existencial* como talvez tenham sido originariamente existenciárias. (2000, p. 43, itálicos nossos)

Esta passagem, extraída logo no início de SZ e que Heidegger aborda a questão da ética, dentre outras, indica uma postura de recusa frente ao modo como, não só a ética, mas, também, essas outras disciplinas vêm sendo pensadas ao longo da tradição. Por outro lado, o texto não sugere uma recusa frente às disciplinas *per se*, esta recusa se deve ao fato de que as análises, empreendidas em SZ, não possuem o mesmo caráter daquelas mesmas análises efetuadas pela psicologia filosófica, pela antropologia, enfim, pela ética.

A análise realizada em SZ se diferenciaria das análises efetuadas por aquelas disciplinas, justamente, pelo fato dessas mesmas disciplinas se preocuparem com aspectos existenciários/ônticos da existência e não se determinarem por aspectos existenciais/ontológicos.

Por outro lado, Heidegger, neste mesmo contexto, ou seja no § 5 de SZ, de onde esta passagem foi extraída e, cujo título é *A analítica ontológica do Da-sein como liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral*, deixa claro, a começar pelo título, que a Analítica Existencial é apenas “o primeiro desafio no questionamento da questão do ser” (Ibid., p. 44), ou seja, a Analítica Existencial não se constitui como meta fundamental; a Analítica Existencial “começa apenas

explicitando o ser desse ente, sem interpretar-lhe o sentido. O que lhe compete é liberar o horizonte para a mais originária das interpretações do ser” (Ibid., p.44-45).

Nesse sentido, poderíamos, então, supor que Heidegger ao afirmar que a questão do ser, sendo a primeira das questões, deixaria para segundo plano a questão da ética, ainda que, pensada de maneira “originariamente existencial”? E, se assim o for, estaria ele ainda preso à hierarquia tradicional entre a ontologia e a ética, respectivamente, pensadas como a filosofia primeira e seu mero derivado? De tal modo que, já teríamos uma resposta para a questão que nos norteia neste momento do nosso trabalho, ou seja, da relação entre a ontologia e a ética em Heidegger?

Em SZ, Heidegger não responde claramente o que pensa sobre essa possível subordinação, muito embora, faça a seguinte afirmação no § 63:

Para a ontologia do Da-sein, “partir” de um eu, destituído de mundo, para torná-lo objeto e estabelecer uma relação ontologicamente infundada com ele, não é “pressupor demais, mas de menos. (...) Talha-se de forma dogmática e artificial o objeto temático quando, “de início”, este é restrito a um “sujeito teórico” para então, “de acordo com o lado prático”, complementá-lo, acrescentando-lhe uma “ética”. (2000a, p. 109)

Essa afirmação, carregada de ironia, nos leva a concluir e, conseqüentemente, a afirmar que para Heidegger a ética não estaria subordinada à investigação metafísica ou ontológica, pelo contrário, nosso autor expressa, inclusive, uma desconfiança frente às posturas que tendem a ver de um lado um sujeito teórico

para, depois, do outro lado, acrescentar-lhe uma ética, esta equivalendo a seu lado prático.

A ética seria, deste modo, a filosofia primeira e a metafísica ou a ontologia seu derivado? Por certo que não, ainda mais porque Heidegger não escreveu, sequer, uma linha de como pensaria a ética; a questão da ética não se colocava no foco das suas atenções. Por outro lado, nas poucas vezes que se pronunciou, foi para criticar o modo como a ética vinha sendo pensada pelo homem da metafísica.

De acordo com Duarte, a ausência da “questão da ética no âmbito da sua vasta reflexão filosófica, o que não deixa de ser significativo, dada a amplitude dos problemas discutidos ao longo do seu vasto caminho de pensamento, põe-nos diante de uma dificuldade” (2000, p. 73). Então, o que motivou Heidegger a não escrever um texto, sequer, sobre esse tema de tamanha importância; qual o motivo da sua recusa?

Segundo Hodge, devido a uma noção restrita da ética; restrita porque, nas interpretações que Hodge fez da *Carta sobre o “Humanismo”*, a ética, ainda, estaria subordinada à investigação metafísica ou ontológica (1995, pp. 45-46-47)<sup>2</sup>.

De qualquer forma, para responder a esta questão, da recusa heideggeriana frente a ética e, assim, nos aproximar da relação entre a ontologia e a ética no pensamento de Heidegger, razão deste item do nosso trabalho, temos que nos reportar a *Carta sobre o “Humanismo”*, texto escrito anos depois da publicação de SZ. Esse texto, que no essencial responde a duas questões, permitirá compreender

---

<sup>2</sup> Voltaremos a analisar a recepção que a inglesa fez deste texto de Heidegger assim que fizermos nossa própria interpretação do referido texto.

melhor, uma vez que em SZ tivemos apenas alguns indícios, primeiro, o motivo de sua recusa e, segundo, qual a possível relação entre a ontologia e a ética no seu pensamento. Vejamos quais foram as perguntas dirigidas a Heidegger e como ele as respondeu.

Quando interrogado por Jean Beufret sobre a possibilidade de tomar a dar um sentido à palavra "humanismo", Heidegger questiona a necessidade mesma desta questão no sentido de conservar a palavra "humanismo", ou seja, se expressões desta natureza não manifestam uma já desgraça. Deste questionamento, Heidegger faz ver que as já muitas expressões acrescidas dos "ismos" são merecedoras de desconfiança, muito embora, o mercado da opinião pública os exige incessantemente. A "ética", a "lógica", a "física", nesse sentido, mostra Heidegger, são outros nomes surgidos quando o pensar originário chegou ao fim (1991, p. 3). Os gregos, continua Heidegger, pensavam sem tais títulos, nem mesmo chamavam de filosofia o seu pensar (Ibid., p. 3). Entretanto, o pensar, cujos primórdios recuam a Platão e a Aristóteles, deixou de ser um elemento a partir do qual é capaz de ser, o pensamento, um pensar (Ibid., p. 3). Nosso filósofo afirma:

A metafísica permanece a primeira instância da filosofia. Não alcança, porém, a primeira instância do pensamento. No pensamento da verdade do ser a metafísica está superada. Torna-se caduca a pretensão da metafísica de controlar a referência decisiva com o ser e de determinar adequadamente toda a relação com o ente enquanto tal. (1999, p. 78)

Para Heidegger, o pensar chegou a um fim quando saiu de seu elemento e se valorizou enquanto *techné*, ou seja, um instrumento de formação, uma atividade acadêmica e, por fim, atividade cultural (1991, p. 4). A própria filosofia se transformou em uma técnica de explicação pelas causas últimas, nesse sentido, argumenta Heidegger, não se pensa mais, mas se ocupa de “filosofia”; e esta ocupação se preocupa muito mais com o exibicionismo dos “ismos” (Ibid., p. 4). E, foi, justamente, continua Heidegger, na escola de Platão, que pela primeira vez a “Ética” apareceu junto com a “Lógica” e a “Física”, essas disciplinas surgiram no momento em que surgiu a filosofia (Ibid., p. 36); momento em que o pensar perdeu seu elemento primordial para dar lugar à “filosofia” e, a filosofia, por sua vez, se transformou em ciência e a esta em assunto de escola e atividade escolar (Ibid., p. 36). No entanto, Heidegger chama a atenção para o fato de que antes da passagem por esta filosofia, em que surgiu a ciência e passou o pensar, os pensadores antes dessa época, mesmo não conhecendo uma “ética”, uma “lógica” e uma “física”, não eram nem imorais nem ilógicos (Ibid., p. 36). Heidegger faz, ainda, nesse contexto, menção às tragédias de Sófocles para ressaltar o quanto reside aí um *ethos* muito mais originário do que as preleções de Aristóteles acerca de uma “ética”; é, também, numa sentença de Heráclito, com apenas três palavras, que Heidegger afirma haver aí algo tão simples, mas que brota e chega à luz, de maneira imediata, a essência do *ethos* (Ibid., p. 36).

Quando escreverá o senhor uma “ética”? perguntou-lhe um jovem amigo logo após a publicação de SZ. Heidegger responde ressaltando o cuidado que o homem da técnica deve ter quanto à possibilidade de se criar uma ética de caráter obrigatório; e isto porque, continua nosso autor, o homem da técnica, visando uma

estabilidade segura, só saberá criar uma ética na medida em que esta for capaz de lhe promover uma ordenação do seu planejar e agir como um todo. O homem da técnica aspira por uma ética, com toda a pressa, porque a perplexidade do homem manifesta (Ibid., p. 35).

Da resposta a essas duas questões, a de uma ética a de um humanismo, sobressai, e este é o primeiro ponto que queremos destacar, o fato, alertado por Heidegger, de que muito antes de procurarmos estabelecer uma relação entre ontologia e ética, cabe a nós perguntar o que são a própria “ontologia” e a “ética”. Torna-se “imperativo” considerar se o que é nomeado com estas duas expressões ainda continua adequado e “próximo para aquilo que foi entregue ao pensar como tarefa, que como pensar deve, antes de tudo, pensar a verdade do ser” (Ibid., p. 36). De tal modo que, diz Heidegger: “Mais importante que qualquer fixação de regras é o homem encontrar caminho para morar na verdade do ser” (Ibid., p. 42).

Outro fator de tamanha importância, que também se revela desses questionamentos, se refere ao fato de que não só todos os “ismos”, do qual o “humanismo” faz parte, assim como, a “ética” estão fundados na metafísica. Nesse sentido, pontua Heidegger, o “humanismo”, assim como a “ética”, através de seu fundamento metafísico, deixou de questionar a relação do ser com o ser humano (1983, p. 8). A metafísica, quando da representação do ente em seu ser, pensa que assim chegou a determinar o ser do ente, contudo, não chegou, sequer, a pensar a diferença entre ambos (Ibid., p. 9). A metafísica, portando, não coloca a questão da verdade do ser, por isso, jamais põe em questão de que modo a essência do homem pertence à verdade do ser. Para Heidegger: “o ser ainda está a espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem” (Ibid., p. 9).

Por certo que estas reflexões, extraídas da *Carta sobre o "Humanismo"* tratam, ainda, da questão do sentido ou da verdade do ser, por certo, também, que a interrogação do ser, nesta segunda fase do seu pensamento, abandonou a Analítica do Da-sein, como exigência provisória, para responder a questão do sentido do ser, que agora é pensado em termos do acontecimento de sua verdade epocal. No entanto, aqui está o nosso ponto, sua antiga recusa, aquela já expressa em SZ, em elaborar uma ética não se alterou (Duarte 2000, p. 77), antes, se intensificou. Essa sua recusa se refere a uma questão que, para Heidegger, é anterior ao próprio desenvolvimento de uma metafísica ou ontologia e, de uma ética, que é, justamente, a de saber se, ainda, termos como ética ou ontologia dizem daquilo que de fato essas duas expressões se referem.

Nesse sentido, quando Heidegger afirma, em *Carta sobre o "Humanismo"*, que o pensamento de SZ se constituiu numa primeira tentativa para se chegar a pensar a "verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ex-siste, já é em si a Ética Originária" (1991, p.38). No entanto, segue: "mas este pensar não é apenas então Ética, porque é Ontologia" pois, é tarefa da ontologia pensar o ente em seu ser (Ibid., p. 38).

Hodge, diante desta passagem, se surpreende, pois, quando Heidegger afirma ser o seu pensamento, o pensamento da verdade do ser, o verdadeiro *ethos* humano, uma ontologia e não uma ética, deixa ver, segundo a autora, sua noção restrita de ética, muito embora, este seja o objetivo do trabalho da inglesa, *Heidegger e a Ética*, mostrar a "ilimitada noção de ética para qual vejo [vê] tender as reflexões de

Heidegger” (1995, p. 46-47)<sup>3</sup>. Hodge afirma: “O problema é o de porque Heidegger presume que a ontologia não é a ética” (Ibid., p.45).

Contudo, Heidegger reforça em *Carta sobre o “Humanismo”*: “enquanto não tiver sido pensada a verdade do ser permanece toda a ontologia sem o seu fundamento” (Ibid., p. 38). É, justamente, por esse motivo que o pensamento de SZ procurava antecipar o pensar para dentro da verdade do ser e, exatamente, por esse motivo se caracterizou como Ontologia Fundamental (Ibid., p. 38). A Ontologia Fundamental, nesse sentido, “tende a penetrar no fundamento essencial do qual provém o pensamento da verdade do ser” (Ibid., p. 38). Heidegger conclui: “O pensar que questiona a verdade do ser e nisto determina o lugar essencial do homem, a partir do ser e em direção a ele, *não é nem ética nem ontologia*” (Ibid., p. 39, *itálicos nossos*).

Nesse sentido, percebemos que, tampouco, nosso filósofo atribuiu um privilégio à ontologia, como assim Hodge supôs, de tal modo que, discordamos daquilo que a autora identifica como restrita a visão heideggeriana de ética, ou seja, restrita porque subordina a ética frente a ontologia.

Mas, por que este pensar, “o pensar que questiona o sentido ou a verdade do ser”, a partir do ser e, em direção a ele, e “nisto determina o lugar essencial do homem, não é nem uma ética e nem uma ontologia”? A resposta a esta questão foi dada nessa mesma carta, vejamos:

---

<sup>3</sup> Voltaremos, mais adiante, a essa noção irrestrita de ética para a qual Hodge vê tender o pensamento de Heidegger.

Entretanto, aprendi a ver que justamente estas expressões [ontologia e ética] tinham que levar direta e inevitavelmente para a errância. Pois, as expressões e a linguagem conceitual nelas integrada não foram repensadas, pelos leitores, a partir da coisa propriamente dita que tinha que ser pensada [a questão do sentido ou da verdade do ser]; ao contrário, a coisa propriamente dita foi representada a partir das expressões que foram mantidas com suas significações correntes. (Ibid., p.39)

Duarte sumariza: se Heidegger se recusou “a escrever a doutrina ética exigida pelos homens do presente é porque se recusou a escrever com as tintas da metafísica, evitando comprometer com as próprias causas do nosso dilema” (2000, p. 77).

Nesse sentido, a recusa heideggeriana é muito mais “radical”, ou seja, sua recusa não se refere, tão somente, a uma ética, mas, também, à própria ontologia, desde que pensadas em suas significações correntes. Deste modo, o seu pensamento foi mais a fundo no que diz respeito ao fato de não interpretar sua ontologia como uma ética, tal como Hodge questionou: “O problema é o de porque Heidegger presume que a ontologia não é a ética” (1995, p.45). A bem da verdade, Heidegger questiona tanto a ontologia, quanto a ética tal como pensadas pelo homem da metafísica.

Essas colocações, portanto, nos levam a afirmar que se Heidegger, ainda que se recusando a fazer “ontologia”, fez Ontologia, por certo que, ao se recusar a fazer “ética”, não impossibilitou que a fizéssemos. Falando de outro modo, tanto a Ontologia quanto a Ética, em maiúsculo e sem aspas, quer dizer, desde que não pensadas pelas “categorias da metafísica”, mas sim “pensadas originariamente”,

permanecem como questões a serem pensadas. Ora, é, justamente, objetivo deste trabalho identificar uma ética pós- metafísica, ou, uma Ética Originária, ou, uma Ética da Finitude, nas palavras de Loparic, ou, ainda, uma Ética da Precariedade, nas palavras de Duarte, no pensamento de Martin Heidegger<sup>4</sup>.

Por outro lado, mas ainda parte desses questionamentos, podemos concluir, e este é o ponto de chegada deste momento do nosso trabalho, que Heidegger foi mais além ou aquém de toda a nossa tradição, no que se refere à tradicional hierarquia entre a ontologia como filosofia primeira e a ética seu derivado. Nesse sentido, se é certo que Heidegger enfatizou o ontológico, não significa que ele tenha permanecido cativo a tal hierarquia, pois questionou, como podemos ver nas alíneas anteriores, não só esta hierarquia como, também, se os próprios termos ontologia e ética continuam, ainda, adequados (Duarte 2000 p. 81). De tal modo que, se quisermos, ainda, manter tais termos, poderemos mantê-los, desde que em seu sentido não metafísico. Isso nos leva a concluir que, tanto a Ontologia quanto a Ética são possíveis, ou seja, ambas permanecem como questões privilegiadas, e mais, imunes a qualquer possibilidade de hierarquização.

Se toda “filosofia”, toda “metafísica”, sempre buscaram determinar o ente primeiro, o ente excelente e verdadeiramente ente, o pensamento do ser do ente não é esta metafísica ou esta filosofia primeira. Ele não é sequer ontologia, se ontologia é um outro nome para esta filosofia primeira. (Derrida *in* Duarte 2000, p.81)

---

<sup>4</sup> Não podemos nos furtar ao fato de que já encontramos um verbete Heidegger em um recente Dicionário de *Ética e Filosofia Moral* (Canto-Sperber 2003, pp. 728-734)

Quanto a Hodge, parece que ela não atentou para o modo como Heidegger, em *Carta Sobre o "Humanismo"*, encerrou tal discussão, quer dizer, nem ontologia, nem ética no centro de suas preocupações, mas o pensamento da verdade do ser. Por outro lado, e bem mais adiante no seu trabalho, Hodge, frente a algumas afirmações de Heidegger, extraídas de *Carta sobre o "Humanismo"*, conclui:

Esta é a principal modificação da investigação do *Ser e Tempo*, [qual seja] a sugestão de que a ontologia é tão impossível como a ética. A minha sugestão é a de que, se a ontologia for entendida também como ética na sua intenção [ou seja, desprovidas de seu caráter metafísico], então não há necessidade de rejeitar qualquer um dos termos. (1995, p. 156)

Por certo que Hodge, nesta passagem do seu trabalho, está de acordo com Heidegger, e nós em acordo com ambos, no entanto, esta sua "sugestão", a de não rejeitar nenhum dos termos, desde que pensados na sua intenção, quer dizer, desprovidos da roupagem metafísica, já havia sido anunciada pelo próprio Heidegger, nesse mesmo texto.

Ainda sobre esse aspecto, da relação entre ontologia e ética, Hodge insiste na existência de uma dimensão ética no pensamento de Heidegger, anterior a qualquer divisão entre a ética e a metafísica e, é, justamente, demonstrar esta dimensão um dos objetivos do seu estudo (Ibid., p.11).

Nesse sentido, será que Hodge estaria propondo a ética como filosofia primeira no pensamento de Heidegger? E, se assim o for, por que privilegiar Heidegger e não outros autores que pensam a ética como a filosofia primeira em seu estudo?

Qual o ponto de chegada de Hodge? Para responder a estas questões, provocaríamos, por certo, um desvio muito grande em nossa dissertação, mesmo porque a intenção não é a de realizar uma crítica a seu trabalho, tampouco, avaliar a dimensão das suas colocações. Por outro lado, Hodge enfatiza a presença de uma Ética Originária no pensamento de SZ, e este é o nosso ponto em comum, ou seja, a inglesa interpreta, assim como nós, A Ontologia Fundamental como uma Ética Originária. Nesse sentido, gostaríamos, simplesmente, de destacar alguns pontos das suas análises, a fim de que possamos chegar no nosso denominador comum.

Para Hodge mais importante do que recuperar a questão do sentido do ser, é recuperar a questão do humano, do humano relacionado com a diferença e, com o outro, ou seja, com a alteridade e com o ser em geral, tal é a noção irrestrita e ilimitada da ética para qual vê tender as reflexões de Heidegger (Ibid., p.49).

À questão "o que é ser-humano?" são dadas respostas gerais com uma perspectiva universal. A generalização das respostas dadas e a universalização da perspectiva da questão, esvaziam o conteúdo da ética e apagam a diferença entre a ética e a metafísica. (...) Este apagamento da diferença entre a ética e a metafísica é uma jogada final num esquecimento cumulativo do ser. A metafísica e a ética tornam-se indistintas no seu apagamento simultâneo da questão "o que é ser-humano?", e na sua conversão do ser humano no campo vazio da elaboração da transformação técnica do mundo. Leio os textos de Heidegger como reveladores deste processo operante, embora não o nomeie enquanto tal, uma vez que ele trabalha com uma concepção restrita da ética como atinente apenas à relação entre o ser humano com o ser-se humano, em vez de uma noção

ilimitada, necessária para identificar estes desenvolvimentos pelo que são. (Ibid., p. 49)

Para Hodge, o esquecimento da questão do ser, vem acompanhado do esquecimento da questão sobre o que seja ser-humano e, este processo é, segundo a autora, uma decorrência da época da técnica. A metafísica, enquanto tecnologia, tem implicado no apagamento do humano, exemplo é a antropologia, enquanto teoria do que seja humano (Ibid., pp. 40; 116; 125; 151; 161; 163-165; 169; 171; 263). Esquecer o que é ser-humano, segundo Hodge, é esquecer a humanidade, enquanto lugar onde o ser se revela (Ibid., p.254). Hodge põe em foco que não só a realização da metafísica, na era da técnica, mas, também, o próprio fim da filosofia anunciado por Heidegger, tornam possível a renovação da ética, “uma renovação da interrogação do que seja ser-humano e do que o futuro trará aos seres humanos” (Ibid., p.65). O que para Heidegger é o fim da filosofia, para Hodge é a necessidade de um desafio ético. Se para Heidegger, nos dizeres de Hodge, a recuperação da filosofia estaria no retorno a uma origem da filosofia (Ibid., pp. 237; 242; 245), isso marca uma inabilidade, por parte de Heidegger, em não identificar uma liberação da ética da sua subordinação à metafísica (Ibid., pp. 82-83).

Sobre esse ponto, discordamos de Hodge, pois não foi essa a conclusão a que chegamos pelo pensamento de Heidegger, ou seja, nosso autor, como pudemos ver, rompeu com esta subordinação.

Por outro lado, aquilo que a inglesa identifica como sendo sua preocupação ética é revelador. A ontologia fundamental, através da analítica do Dasein, informa o lugar no qual o ser se revela. O lugar onde o ser se revela é no Da-

sein, e o lugar onde o Da-sein se revela é no ser humano individual e coletivo, o que leva a autora a concluir:

A ontologia fundamental é portanto ontológica, preocupada com as condições gerais de possibilidade da existência, e é ôntica, preocupada com a efetiva existência dos seres humanos. Sugiro que a relação entre o ontológico e o ôntico marca a relação no pensamento de Heidegger entre a ética e a metafísica. (Ibid., p. 48).

Hodge, por certo, prioriza, também, a questão do ser, no entanto, suas preocupações se voltam não para o ser, mas para o Da-sein no humano, enquanto lugar onde o ser se revela, daí suas análises vincularem a questão da ética com a questão do que seja ser- humano e, conseqüentemente, a uma preocupação com o que é necessário para que os humanos continuem a florescer, uma vez que a possibilidade de florescimento se acha cada vez mais ameaçada na época da técnica.<sup>5</sup> Hodge conclui, a urgência, portanto, se faz no sentido de que nos libertemos dessa formulações restritivas [as da antropologia, por exemplo] a fim de que seja possível o suposto florescer do humano (Ibid., p. 140). O prejuízo metafísico, no que diz respeito ao ser humano, caminha no sentido de pressupor uma compreensão dos

---

<sup>5</sup> No texto *O Retorno ao Fundamento da Metafísica*, Heidegger afirma: "O pensamento tentado em SZ está 'a caminho' para situar o pensamento num caminho em cuja marcha possa alcançar o interior da relação da verdade do ser com a essência do homem; está em marcha para abrir ao pensamento uma senda na qual medite consentaneamente o ser mesmo em sua verdade. Neste caminho, e isto quer dizer, a serviço da questão da verdade do ser, toma-se necessária uma reflexão sobre a essência do homem; pois a experiência do esquecimento do ser, ainda não expressa porque exigindo demonstração, encerra em si a conjectura da qual tudo depende, de que, conforme o desvelamento do ser, a relação do ser com o homem pertence ao próprio ser" (1999, p. 81). Se tudo depende do próprio ser em seu desvelamento e, se a relação do ser pertence ao próprio ser, como pode o homem, diante do esquecimento do ser, que é do próprio ser em seu movimento de ocultação e desocultação, se apropriar do ser? A resposta a esta questão, para Hodge, estaria num retorno a SZ pois, nesta obra, que data da primeira fase do nosso autor, ainda haveria a possibilidade de uma "relação" do ser com o Da-sein no humano.

seres humanos “como uma estrutura estável e inalterável” (Ibid., p. 144), o que se presume é que haja uma única resposta a esta questão e, é deste modo que a metafísica entende o homem do mesmo modo que entende o animal (Ibid., p. 146). De tal modo que, conclui Hodge, a *Ontologia Fundamental*, por não compreender o homem metafisicamente, possibilitaria o suposto florescer do humano; condição para que seja possível um pensamento genuinamente Ético.

De qualquer forma, seguindo as trilhas heideggerianas de SZ, nem “ética”, nem “ontologia” no topo das suas preocupações, mas sim a questão do sentido do ser. No entanto, isto não quer dizer que, a despeito de Heidegger jamais ter concedido primazia à ética em relação à *Seinsfrage*, questão do ser, SZ não contenha importantes derivações de cunho ético (Nunes *in* Duarte 2000, p. 75).

Já afirmamos, em linhas anteriores, que Heidegger partiu da Analítica do Da-sein para responder a questão do sentido do ser em SZ. Nosso objetivo, daqui em diante, neste capítulo, será mostrar em que medida *Ontologia Fundamental* é uma *Ética Originária*. Mas antes de tal discussão, será preciso que retomemos a pergunta pelo sentido do ser, culminando na questão do primado ôntico-ontológico, momento em que nos colocaremos frente a uma primeira delimitação sobre o caráter Originário desta *Ética*

## **1.2 Primeira delimitação sobre o caráter Originário da Ética de SZ**

Em que medida a Ontologia Fundamental, enquanto Analítica do Dasein, se constitui como uma Ética Originária? É no sentido de responder a esta questão que dirigiremos nossos olhares para o projeto de Heidegger em SZ.

### **1.2.1 Retomada da Pergunta pelo sentido do Ser e a Questão do Primado Ôntico-Ontológico**

Heidegger inicia SZ com uma citação de o sofista de Platão:

“... pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós o julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia”. Heidegger pergunta: Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra ‘ente’? De forma alguma. Assim sendo, trata-se de colocar novamente a questão sobre o sentido do ser. (2003, p. 24)

Heidegger, em acordo com Platão, também, fez ver, nesta citação de o sofista de Platão, no início de SZ, a necessidade de pôr em evidência a questão mesma do que seja o ente. Segundo Pessoa, o propósito de Heidegger foi o de despertar uma compreensão para a necessidade desta questão (2003, p. 115). No

entanto, se para Platão a questão do que seja o ente está circunscrita no limite do ente enquanto ente, para Heidegger, a compreensão do que seja o ente, só pode se dar a partir da diferença ontológica, a partir da questão do sentido do ser. Nesse sentido, o propósito heideggeriano de re-colocação da questão acerca do ente (*ón*) não retoma simplesmente a questão platônico-aristotélica, mas sim como questão acerca do que se oculta no ente. Nas palavras de Heidegger:

Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser.(...) Assim pode-se tornar necessário, em tempo oportuno, novamente meditar sobre aquilo que propriamente é dito com a palavra *ón*, com a palavra 'ente'. De acordo com isto foi retomada, pelo pensamento, a questão do *ón*. Mas esta repetição não recapitula simplesmente a questão platônico-aristotélica, mas retorna pela interrogação, àquilo que se esconde no *ón*. (1999, pp. 78; 86)

E, ao contrário do que se constituiu o questionamento acerca da composição ontoteológica da metafísica, a tarefa de Heidegger, através da re-colocação da questão oculta no ente, ou seja, do sentido do ser, a partir da diferença de ser e ente, é a de provocar uma “destruição da história da ontologia”.<sup>6</sup> (Pessoa, 2003, p. 115).

Foi diante da falta de resposta a essa mesma questão que Heidegger inicia seu tratado. Segundo Nunes:

(...) a metafísica foi o campo de omissão do ser, que se furtou à questão, nela sempre silenciada, em proveito do ente. Ao propô-la,

Heidegger situa-se por certo na metafísica, mas interpelando-a em sua omissão, e questionando sua essência a partir desse olvido que ela sedimentou. (1992, p. 44)

Heidegger, portanto, alerta da necessidade de uma re-petição explícita dessa mesma questão (Heidegger 2000, p. 30). Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger afirma que investigar o que há com o Ser, não significa nada menos do que re-petir o princípio da nossa existência espiritual-histórica. No entanto, retornar a esse princípio, não se cumpre, simplesmente, retomando a ele, imitando-o. Re-petir um princípio é permitir que ele principie de novo de modo originário, nesse sentido, re-petição será tudo, menos uma continuação melhorada do que se tem feito até hoje (1999 a, p. 65).

A re-petição se faz necessária, muito embora, a questão do ser, visada neste re-petir, tenha sido descartada há muito tempo; vejamos de que modo foi feito este descarte e no que se pautou, segundo Heidegger em SZ:

1) “Ser” é o conceito “mais universal”, portanto, não necessita de mais nenhuma discussão (2000, p. 28). Sobre esta argumentação, Heidegger rebate, se o ser, ontologicamente compreendido como o que constitui o ente enquanto ente, é o mais universal, por não se determinar nas formas de sua aparência, a “universalidade do ser”, compreendida como o ente, enquanto ente é insuficiente, pois se refere a uma universalidade genérica e a universalidade do ser não é a do gênero:

É simplesmente contestável que a universalidade do Ser seja a do gênero. Já Aristóteles pressentiu essa problematicidade. Em

---

<sup>6</sup> Voltaremos a falar sobre a questão da tarefa de “destruição da histórica da ontologia” no nosso próximo

conseqüência, é contestável, que o ente singular possa servir de exemplo do ser, como esse carvalho serve de exemplo para a árvore em geral. É problemático, que os modos do Ser (Ser como Natureza, Ser como História) representem 'espécies' do gênero 'Ser'. (Heidegger, 1999 a, p. 108)

A universalidade do ser transcende toda a universalidade genérica (Heidegger, 2000, p. 28). Muito embora, seja o ser que faz com que todos os entes sejam o que eles são, o próprio ser não se determina em ente nenhum, daí a conclusão da nossa tradição filosófica: o ser é o conceito mais universal e o mais vazio.

É o conhecimento "mais geral", do que faz todos os entes serem ente, e "supremo", de sua causa primeira, que caracteriza a filosofia, propriamente dita, como uma investigação do ente, enquanto tal e em sua totalidade (Pessoa 2003, p. 125). Esta foi, pois, a investigação filosófica que Aristóteles propôs: conhecer o ente tanto em sua universalidade, o igualmente válido em geral e, também, em sua unidade, o supremo acima de tudo e que Heidegger contesta (Ibid., p. 125).

2) O conceito de "ser" é indefinível. Esta conclusão é extraída da sua máxima universalidade (2000, p. 29). Numa nota de rodapé, Heidegger faz menção a Pascal no que se refere à indefinibilidade do ser:

Não se pode tentar definir o ser sem cair no seguinte absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar por - é -, quer se a exprima, quer se a subentenda. Portanto, para definir o ser seria

preciso dizer é, e assim empregar a palavra definida na definição.”  
(Ibid., p. 29)

Daí a conclusão da tradição, nesta referência a Pascal: o conceito de ser é indefinível. Contudo, Heidegger argumenta que a indefinibilidade do ser não implica que estejamos dispensados de pôr em evidência a questão do ser, e mais, não podemos pautar na lógica tradicional, que tem como fundamento a antiga ontologia, para responder tal questão. Ora, se não se pode definir o ser como um ente, acrescentando-lhe definições anteriores ou posteriores, concluímos que o ser não é um ente, de tal modo que a impossibilidade de definir o ser não exclui sua urgência. Antes a exige, exige, inclusive, que ocorra um abandono dessa mesma lógica para responder a questão aqui visada; esta a proposta de Heidegger.

3) O “ser” é o conceito mais evidente por si mesmo (Ibid., p. 29). Tal evidência atesta a inutilidade de interrogar sobre ele, ou seja, o conceito de ser é evidente por si mesmo. Fazemos uso dele cotidianamente e, de algum modo, já o compreendemos. No entanto, esta “evidência”, contesta Heidegger, além de favorecer o seu esquecimento, atesta uma certa incompreensão. De tal modo que, um “enigma” já está sempre posto neste “ater-se e ser para o ente, como ente” (Ibid., p. 29).

Por outro lado, continua Heidegger, se é evidente o fato de que vivemos numa certa compreensão de ser, o seu sentido é rodeado de obscuridade e incompreensões (Ibid., p. 30). Urge, portanto, a necessidade de repeti-la, elucidá-la, uma vez que tendo a tradição dado como óbvia esta questão, escondeu, nesta ignorância, a questão do ser (Stein, 2002, p. 63).

Se Heidegger, portanto, fez visível o fato de estarmos envolvidos numa tal obscuridade quanto ao sentido do ser, por outro lado, fez ver que sempre nos movemos a partir de uma certa compreensão, tanto é que fazemos uso da expressão “ser” cotidianamente (O céu é azul; eu sou feliz) (Heidegger, 2000, p. 29); de maneira que esta questão não é totalmente estranha, só não foi devidamente colocada.

Heidegger afirma: “deve-se colocar a questão do sentido do ser”. Trata-se, para nosso autor, da questão fundamental e que necessita de uma “transparência conveniente” (Ibid., p. 30). E convoca a por em questão:

Se todo questionamento é uma procura e, se toda procura retira do próprio procurado sua direção prévia, devemos então procurar, cientemente, o ente naquilo que ele é e como ele é. Se todo o questionamento é questionamento de algo, este possui um questionado que necessita ser determinado para que se chegue a concebê-lo como tal. Ora, é neste questionado que reside o perguntado enquanto aquilo que se procura. O questionamento possui, pois, enquanto atitude de um ente de quem questiona, seu modo próprio de ser (Ibid., p. 30).

O questionamento, enquanto uma procura, carece de uma orientação prévia do procurado. Ora, para que haja esta prévia orientação, é necessário que esta esteja disponível, que de algum modo já nos movamos a partir de uma certa compreensão de ser (Ibid., p. 31). E, é desta prévia compreensão que surge a questão explícita do seu sentido. Quando perguntamos, portanto, o que é ser, já nos movemos numa certa compreensão do que seja este “é”, sem que, ainda, tenhamos clareza do que significa este “é” (Ibid., p. 31). O fato é que nos movemos a partir de uma certa compreensão do ser. Certo também, afirma Heidegger, que esta vaga e mediana

compreensão pode estar impregnada de teorias e opiniões imbuídas da tradição (Ibid., pp. 31-32).

O questionado, portanto, a questão mesma a ser elaborada é a questão do ser e, é, justamente, o que determina o ente naquilo que ele é, enquanto é (Ibid., p. 32).

Contudo, pontua Heidegger, o ser de um ente não é em si mesmo um outro ente (Ibid, p. 32), não podemos determinar a proveniência, a origem de um ente, em um outro ente, assim como fez a tradição que na falta de uma resposta não só declarou supérflua como aprovou a falta (Ibid., p. 27). Nesse sentido, o próprio ser que é questionado, exige um modo próprio de acesso. Mas, na medida em que ser é sempre ser de um ente, o que é interrogado é sempre o próprio ente em seu ser (Ibid., p. 32). E, como já fora demonstrado, o ente já foi acessível em seu ser.

Heidegger afirma: ente é tudo aquilo de que falamos, entendemos, é aquilo que nós mesmo somos. O ser está naquilo que é e como é (Ibid., p. 32). Sendo assim, “em qual dos entes se deve ler o sentido do ser? De que ente deve partir a saída para o ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui primazia na elaboração da questão sobre o sentido do ser? Qual é este ente e em que medida possui ele uma primazia? (Ibid., p. 32). Este ente que compreende, escolhe, acede e questiona somos nós mesmos (Ibid., p. 33). Elaborar a questão do ser implica em tornar transparente este ente em seu ser. Heidegger nomeia este ente de Da-sein.

Falando de outro modo, se estamos preocupados com o ser e se o Da-sein no humano é somente um ente entre os outros, por que começar com este ente em particular para respondermos a pergunta pelo ser? Porque é somente o Da-sein

que faz a pergunta "o que é o ser?" Porque é somente o Da-sein que possui uma compreensão preliminar do ser (Inwood 2004, p. 32). No entanto, essa sua compreensão não se trata de um relato conceptual explícito do ser (Ibid., p. 32). Por outro lado, o ser não está em parte alguma, quer dizer, o ser "não é inerente às entidades enquanto propriedade imediatamente discernível" (Ibid., p. 33). Mas se quisermos discerni-lo, "precisamos de uma contínua orientação da nossa compreensão preliminar do ser" (Ibid., p. 33). Nesse sentido, o ser dos entes, assim como o ser do próprio Da-sein, não é independentemente do ente com a estrutura do Da-sein, quer dizer, teorias, instrumentos, questões, enfim, tudo depende dele para existir e, "no tocante ao seu modo de ser, do fato de ser elaborado, feito, usado, habitado e interpretado pelo humano" (Ibid., p. 33). O Da-sein, nesse sentido, não pode ser encarado como um ente entre os demais; logo, "ao escolher o Da-sein como ponto de partida de sua investigação, Heidegger não se concentra numa entidade com exclusão das outras" (Ibid., p. 33) Isso porque somente o Da-sein tem a possibilidade do acesso ao ser, somente para o Da-sein ser é uma questão (Ibid., p. 34).

O homem, portanto, Huisman faz ver, "é Da-sein naquilo que *ele faz ser o ser*. e este último não é compreensível senão dentro de uma temporalidade", o Da-sein é, então, "o lugar dimensional, o espaço de desenvolvimento próprio, o campo de manifestação do ser" (2001, p. 103).

Essas colocações mostram que a questão do sentido do ser será efetuada em SZ através da Analítica Existencial e, terá, como ponto de partida, a interpretação da facticidade do Da-sein (Stein 2002, p. 59). Falando de outro modo, a pergunta "que é o ser?", por certo um dia feita, mas, também, esquecida, necessita da consideração de um ente, e a escolha é o ser humano, ou Da-sein, visto ser o ente

que carrega consigo uma compreensão pré-conceptual do ser e que “se usada com cautela” nos conduzirá a uma resposta a nossa questão (Inwood 2004, p. 19-20).

Nesse sentido, podemos dizer que o homem só interpreta porque desde sempre já compreende de algum modo: “Fenomenologia do Da-sein é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar” (Heidegger 2000, p. 68).

Stein salienta que a hermenêutica heideggeriana, se comparada com as preocupações hermenêuticas da época, teve um sentido muito diferente, a bem da verdade, um sentido mais radical e bem específico, pois não se trata de um método, tampouco, a arte da interpretação ou a própria interpretação, mas sim a tentativa de fundar a interpretação no hermenêutico (2002, p. 59). Em outras palavras, se trata de buscar as raízes no Da-sein, quer dizer, no próprio homem, enquanto sua situação é hermenêutica, enquanto se movimenta no círculo hermenêutico, enquanto é o ente que compreende ser (Ibid., p. 59).

No entanto, a questão do círculo hermenêutico suscita objeção, pois cai num círculo vicioso, quer dizer, é pressuposto que o Da-sein já compreenda ser para, justamente daí, compreender o ser. “Para a elaboração da questão, não se está já pressupondo aquilo que somente a resposta à questão poderá proporcionar?” (Heidegger 2000, p. 33). Heidegger conclui que a objeção ao círculo não contribui em nada para a elucidação do problema, antes, constitui em um obstáculo. E mais, não há círculo, dado que o Dasein já compreende ser, sem que haja uma compreensão explícita do ser, uma ontologia (Ibid., p. 33).

O Da sein, nesse sentido, se distingue dos outros entes porque tem o privilégio de em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser, esta é uma afirmação que acompanhará Heidegger em toda a sua Analítica do Da- sein.

Compreender ser é uma determinação do ser do Dasein (Heidegger 2000, p.38). Trata-se daquilo que muitos, dentre eles Reis<sup>7</sup>, têm denominado da tese hermenêutica da pressuposição. Ora, se a determinação essencial deste ente está no fato de sempre ter-que assumir o seu próprio ser, a partir de uma compreensão pré-ontológica de ser, não poderemos, segundo Heidegger, querer determinar este ente, quanto ao seu, ser a partir de nenhum conteúdo quididativo (Ibid., p. 39). A propósito, a tradição se desenvolveu, justamente, a partir da determinação quididativa do ser dos entes.

Da tese hermenêutica da pressuposição, temos um ente, o Da-sein, que se compreende a partir da sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo, sem que para isso seja necessário nenhum esclarecimento acerca da sua própria ontologia, da sua própria existencialidade. O Da-sein se compreende a partir de possibilidades escolhidas ou, ainda, em meio às possibilidades que caiu (Ibid., p. 39). Nesse sentido, Heidegger ressalta que o Dasein ôntico, existenciário, prescinde de uma ontologia. Já a ontologia, a existencialidade, esta sim, depende da constituição ôntica, da existenciariedade do Da-sein.

A questão do ser possui, explicita Heidegger, o primado ao mesmo tempo ontológico e ôntico. Isto significa que ela é, simultaneamente,

---

<sup>7</sup> Por Tese Hermenêutica da Pressuposição entende-se: "todo e qualquer comportamento para com os entes refere-se a entes que são encontrados sempre com entes qualificados, e isto somente é possível porque já ocorreu a compreensão de ser" (Reis 2000, p. 13).

a priori, possibilitadora, e a posteriori, possibilitada: a existência humana concreta é a 'resposta' à questão do sentido do ser 'imposta' pela estrutura do existir humano. (Loparic 2003, p. 34)

Segundo Hodge, Heidegger afirma, explicitamente, que a interrogação do ser deve começar com o *Da-sein* e, isto por causa do seu *status* dual, quer dizer, ôntico e ontológico (1995, p.275).

Compreender, segundo Heidegger, não é um modo de conhecer, mas sim um modo de ser. Stein, sobre esse aspecto, salienta que não se trata de um método que leve à compreensão e, é, nesse sentido, que Heidegger substituiu a epistemologia da interpretação pela ontologia da compreensão; o homem sempre compreende o ser, a existência é compreensão de ser e, o estar exposto no ser já é sempre compreensão da própria vida, de suas possibilidades (2002, p. 45). Assim sendo, podemos afirmar que este ente, com a estrutura do *Da-sein*, independe, em seu acontecer, de qualquer teorização acerca da sua constituição e, isso, porque já dispõe de uma certa compreensão de si mesmo, ou seja, enquanto ente marcado pela tarefa de *ter-que-ser*.

Falando de outro modo, a compreensão do ser é ela mesma uma determinação do ser do *Da-sein*, quer dizer, é condição ôntica do *Da-sein* compreender o ser. No entanto, como afirma Stein, sua condição ôntica é ontológica (2002, p. 63). Nesse sentido, o *Da-sein* possui o primado que o coloca em primeiro plano para ser interrogado pelo ser, antes de qualquer outro ente: "a pergunta pelo ser determina a condição apriórica da possibilidade das ciências e todas as ontologias que precedem as ciências ônticas e as fundam" (Ibid., p. 63).

Essas afirmações levam a concluir que qualquer que seja o ente a ser interrogado, este deve ser interrogado na sua relação ao Ser, dessa forma, o ente deve ser interrogado na sua relação ao Da-sein, pois é somente para este ente que o ser se faz acessível. Heidegger reclama, portanto, para a Ontologia Fundamental, fundada na Analítica Existencial, o ponto de partida para todas as demais ontologias. Sobre esse aspecto, Heidegger afirma:

(...) A ontologia no sentido mais amplo, independentemente de correntes e tendências ontológicas, necessita de um fio condutor. Sem dúvida o questionamento ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas (...). Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda a ontologia, tão rico e fortemente estruturado como for o sistema de categorias de que dispõe, permanece essencialmente cega e trabalha na falsificação de sua mais autêntica intenção, se antes não esclareceu suficientemente o sentido do ser e se não compreendeu esse esclarecimento como sua tarefa fundamental. (...) Dessa maneira, as ontologias que possuem por tema os entes desprovidos do modo de ser do Da-sein se fundam e se motivam na estrutura ôntica do próprio Da-sein, que acolhe em si a determinação de uma compreensão pré –ontológica do ser. É por isso que se deve procurar, na *analítica existencial do Da-sein*, a *ontologia fundamental* de onde todas as demais podem originar-se. (Heidegger 2000, pp. 37; 40)

Se a Ontologia Fundamental é a condição de possibilidade para as demais ontologias, inclusive para as ciências ônticas, na medida em que as precede,

podemos concluir que a Ontologia Fundamental é, também, o lugar de onde devemos partir para delinear uma Ética.

O nosso próximo passo será, então, mostrar o caráter Originário dessa Ética.

### **1.2.2 A Ontologia Fundamental como Ética Originária: sobre o local da Ética na Analítica do Da-sein**

Conclusão capital a que, junto a Heidegger, chegamos: qualquer que seja a Ontologia ou a Ética a ser desdobrada, ambas estão alicerçadas na estrutura ôntica do próprio Da-sein, quer dizer, o Da-sein possui o primado ôntico-ontológico de possibilidade de todas as demais ontologias e, inclusive, da Ética. Heidegger afirma:

Seguindo caminhos diversos e em extensões diferentes, a psicologia filosófica, a antropologia, a *ética*, a “política”, a poesia, a biografia e historiografia já pesquisaram as atitudes, potências, forças, possibilidades e envios do Da-sein. Resta, porém, a pergunta: *Será que essas interpretações se fizeram de maneira tão originariamente existencial como talvez tenham sido originariamente existenciárias?* Ambas as maneiras não precisam coincidir necessariamente, embora também não se excluam. Uma interpretação existenciária pode exigir uma análise existencial quando se compreende a necessidade e

possibilidade do conhecimento filosófico. Somente depois de se elaborar, de modo suficiente, as estruturas do Da-sein, seguindo uma orientação explícita do problema do ser, é que os resultados obtidos até aqui poderão receber uma justificativa existencial. (Heidegger 2000, pp. 43-44 *itálicos nossos*)

Essas colocações levam a concluir que uma Ética que se pretenda “originariamente existencial” deve estar fundada na Analítica Existencial. Nessa conjuntura, chegamos a uma primeira conclusão do que seja uma Ética Originária em Heidegger de *SZ*, ou como o próprio Heidegger afirmou “uma ética pensada de maneira originariamente existencial”. Originariamente Existencial porque fundada na Ontologia Fundamental; porque fundada na estrutura ôntico-ontológica do Da-sein.

O ser humano só seria humano enquanto compreende o Ser, ele surge desta diferença [ontológica] (isso é o Dasein), e é ela que introduz a questão do Ser. É neste viés que Ser e tempo estabelece as condições de possibilidade (transcendentais) não só para a pergunta “o que é o homem”, mas também, no roldão, *as condições da responsabilidade e da ética, em torno do fulcro que é a diferença ontológica*. (Pelizzoli 2002, p. 198 *itálicos nossos*)

Nessa ótica, concordamos com Hodge ao afirmar que seu trabalho, *Heidegger e a Ética*, defende que a investigação proposta em *SZ* “é uma investigação ética e que se encontra subjacente à análise do Da-sein”, que a descrição do Da-sein “é tanto um projeto ético como metafísico” e, que foi, justamente, “esta a empresa prosseguida na versão publicada do *Ser e Tempo*” (1995, p. 306). Hodge defende, ainda, a tese de que se para Heidegger a:

análise do Da-sein é neutral, é mesmo assim uma descrição do que é ser-se humano, para o que existem três preocupações éticas centrais: assumir a responsabilidade por si próprio, recusar a tentação de assumir a responsabilidade por outros, com a estrutura do Da-sein, e reconhecer as diferenças entre o Eu e os outros. *A análise da preocupação e do cuidado, torna a ontologia fundamental de Heidegger, como uma descrição do que é ser-se humano, numa ética no mais amplo e desreferenciado sentido.* (Ibid., p. 306 *itálicos nossos*)

Loparic, por sua vez, afirma que muitos foram aqueles que criticaram Heidegger por nunca ter proposto uma ética; no entanto, conclui, em *Ética e Finitude*, que SZ “contem, entretanto, uma teoria do existir humano que pode ser lida nesta chave” (1995, p. 59). Ou seja, SZ contem os fundamentos a partir dos quais podemos delinear uma Ética.

Nesse sentido, parafraseando Heidegger, podemos dizer “o que é primeiro filosoficamente, não é uma teoria da conceituação da ética, nem a teoria do conhecimento ético e, nem a epistemologia do acontecer ético, enquanto objeto da ciência ética, mas sim a compreensão daquele ente propriamente ético em sua eticidade”<sup>8</sup>.

Esta paráfrase foi pensada a partir do contexto em que Heidegger discute a questão da história e, conseqüentemente, o modo através do qual devemos compreender a própria história. Leva a concluir que, encarar a questão de uma Ética

---

<sup>8</sup> Esta paráfrase foi pensada a partir da seguinte colocação de Heidegger: “Assim, o que é primeiro filosoficamente, não é uma teoria da conceituação da história, nem a teoria do conhecimento histórico e

Originária é, menos a escolha de uma corrente qualquer que a tematize, mas sim que se trata do modo de ser de um ente em meio à sua Eticidade, assim sendo, trata-se do modo de ser de um ente que acontece, Eticamente, antes de qualquer teorização acerca do que seja uma ética:

Um ente cujo ser é cuidado não apenas, de fato, carrega uma culpa/débito, como, no fundo de seu de seu ser, é e está culpado, em débito. Apenas este ser e estar em débito/culpado oferece a condição ontológica para que o Da-sein, existindo de fato, possa ser e estar culpado, em débito. Esse ser e estar culpado, em débito essencial é, de modo igualmente originário, a condição existencial da possibilidade do bem e do mal “morais”, ou seja, da moralidade em geral e de suas possíveis configurações factuais. Não se pode determinar o ser e estar culpado, em débito pela moralidade porque ela já o pressupõe. (Heidegger 2000a, p. 74)

Segundo Hodge, a moralidade, entendida com uma séria de distinções entre o bem e o mal, é derivada de uma estrutura mais básica, sem a qual não seria possível a possibilidade do julgamento. Por conseguinte, o ser culpado não está relacionado a um não cumprimento de alguma lei, norma ou obrigação; antes, resulta de uma “incompletude” que Heidegger denominou de ser culpado, ou ser em dívida. Trata-se, pois, de uma nulidade, de uma falta de determinação, quer dizer, “é uma característica ontológica do *Dasein*, o fato de ter uma relação consigo mesmo e ser suficientemente indeterminado para ser responsabilizado pelos seus atos e omissões” (1995, pp. 298-299).

---

nem a epistemologia do acontecer histórico enquanto objeto da ciência histórica, mas sim a interpretação

Em outras palavras, apenas o Da-sein pode ser “moral” porque no fundo do seu ser é culpado; somente o ente cuja constituição é cuidado pode ser culpado; só um ser culpado pode ser Responsável, enfim ser Ético. Deste modo, a Ontologia Fundamental é, em si mesma, uma Ética Originária e, se encontra atrelada à descrição do humano no Da-sein. Para Reis:

(...) fica subtendida a exigência de colocação diferenciada da relação entre Ética e Ontologia, no sentido de que, antes de estabelecer positivamente o contorno da virtude e do moralmente correto, é *necessário perguntar pela identidade ontológica de quem pode seguir a regra moral ou, então a natureza ontológica de quem pode viver a vida boa ou feliz* (na hipótese de que estes sejam temas de uma ética adequada à ontologia hermenêutica). Neste sentido, tal empreendimento é dependente tanto da ontologia fundamental, quanto da realização de uma ontologia que tematize o ente em sua totalidade, contemplando em seu domínio uma metafísica da existência. Ora, mesmo que a ontologia fundamental seja acompanhada de uma destruição da história da ontologia, o que permite legitimamente supor que os problemas da Ética também serão determinados a partir da desconstrução, a moralidade é reconhecida como uma possibilidade existencial. Somente assim, diz Heidegger nos *Princípios metafísicos iniciais da lógica* (GA, 26, p. 199), deixa se colocar a pergunta da Ética. (2000, pp. 276-277 *itálicos nossos*)

Ou seja, antes de delinear uma ética que estabeleça o que é uma virtude ou uma moral, devemos, segundo Reis, perguntar pela natureza, ou identidade ontológica, de quem pode ou não seguir a regra moral, quer dizer, viver

Éticamente. Em suma, devemos perguntar: quem é o ente que pode seguir a regra moral? Quem é o ente que pode se Responsabilizar? Quem é o ente que, existindo, pode se comprometer com uma Ética? Quem é o ente que, existindo, se faz Ético?

A resposta a estas questões é encontrada na Analítica Existencial do Da-sein, mais especificamente, nos momentos em que Heidegger aborda a questão da voz da consciência da culpa. Falando de outro modo, “Aplicada ao tema central da ética, a Analítica desliga-se de todas as concepções morais, concentrando-se no caráter fenomênico dessa manifestação que sobressai da auto-interpretação do Dasein: *a voz da consciência*” (Nunes 1992, p. 124).

O caráter ético da analítica transparece ao se esclarecer de que modo a “relação do *Dasein* para consigo deve abrir o outro como outro”, isto é, como há de se estabelecer a “ligação *própria* que possibilita a justa isenção que libera o outro em sua liberdade para si mesmo” (...) Trata-se aqui da investigação das condições existenciais da “modificação existenciária” que possibilitará reconfigurar o “si-mesmo” do *Dasein* decaído e perdido de si no âmbito das suas ocupações cotidianas compartilhadas, levadas a cabo na convivência modulada pelo “falatório”, “curiosidade” e “ambigüidade”. (Duarte 2000, pp. 86-87)

Ou seja, o caráter propriamente Ético, aquele que se faz visível na Analítica do Da-sein, se encontra atrelado às condições ontológicas dessa modificação existenciária apresentada, sobretudo, nos momentos em que Heidegger discute a questão da angústia, da antecipação da morte e do chamado silencioso da voz responsabilizadora da consciência da culpa. Apenas essa modificação do “si-

impessoal” que descobre o “si-mesmo-próprio” pode permitir ao *Dasein* a possibilidade do encontro de si e dos outros em sua alteridade própria, sem o que nenhuma relação ética se faria possível (Ibid., p. 87).

Por ora, no entanto, somente afirmamos, daí uma primeira delimitação, que a Ontologia Fundamental é uma Ética Originária e, está subjacente aos momentos em que Heidegger descreveu a modificação existenciária que se dá a partir do chamado silencioso e prestes a angustiar-se da voz da consciência da culpa. Ou seja, apesar de afirmado, não procedemos a uma descrição pormenorizada de como esta modificação se dá e de como, conseqüentemente, uma Ética, a partir daí, se faz visível. Para esta tarefa, designamos o terceiro capítulo.

Mas, por que para o terceiro capítulo? Porque antes, nos compete atentar para o projeto de desconstrução da história da ontologia e, também, para a questão do Princípio do Fundamento tal como questionado e, conseqüentemente, pensado por Heidegger. O nosso objetivo, com esta discussão, é o de assentar as bases, sem as quais uma Ética da Finitude, jamais, poderia ser pensada.

- Se eu não escapar do tempo, continuarei sendo devorado. Se eu não vencer completamente a opacidade, nenhum gesto meu brilhará na transparência de um sentido.

(Dizer sim à finitude é dizer não à lisura solitária de um deus. É permanecer nas nossas rachaduras.)

- Mas se você escapar (do tempo), só haverá uma única e mesma plenitude; a monotonia de um mesmo sentido transparente.

(Dizer não à finitude é trocar nossas lacunas pela solidão de um deus.)

(Diálogo Metafísico in *Ignorância do Sempre*

Juliano Garcia Pessanha)

## **2- SOBRE A DESCONSTRUÇÃO E A QUESTÃO DO FUNDAMENTO NEGATIVADO: POR UMA ÉTICA DA FINITUDE**

O que nos compete, neste momento, é responder pela pergunta que interroga pelos fundamentos da Ética Originária. O nosso objetivo é assentar essa Ética no solo da finitude radical do Da-sein.

Para tal intento, faremos uma explanação sobre as principais críticas que Heidegger dirigiu à metafísica no que se refere à questão da conexão entre o ser e o tempo, ou seja, acompanharemos Heidegger na sua tarefa de destruição da história da ontologia; com o findar dessa exposição, estaremos mergulhados na finitude do Da-sein, momento dos primeiros passos na tarefa de assentar a Ética no solo da finitude; perceberemos, ainda, que o retorno ao fundamento finito é a saída, proposta por Heidegger em SZ, para superar a metafísica

Posteriormente, lançaremos luzes sobre a questão do Princípio do Fundamento, não só a crítica que Heidegger dirigiu a este, mas como pensou a questão ser-fundamento. Observaremos, nessa linha de discussão, que o Da-sein é o fundamento primordial, apesar de ao contrário da tradição, este fundamento ser sempre um fundamento sem fundo, negativado.

Uma vez tendo demonstrado que o retorno ao fundamento finito é a chave para se pensar pós-metafisicamente, mostraremos, a título de exemplo de ética infinitista, a ética kantiana, depois, finalmente, discutiremos as implicações que dar-se-

ão para uma ética pensada a partir do horizonte do tempo finito do existir humano, ou seja, responderemos pela pergunta que interroga pelo fundamento da Ética Originária.

Essas discussões, tomadas em conjunto, nos colocará a mais um passo de delimitar o Caráter Originário dessa Ética. Desde já, podemos dizer que o caráter Originário se refere ao fato desta Ética estar assentada, fundamentada no solo da finitude radical do Da-sein. Na esteira dessas discussões, podemos dizer que Ética da Finitude é outra denominação possível para a Ética aqui pensada, os motivos ficarão claros no final deste capítulo.

## **2.1 Crítica à Metafísica**

Falar, neste momento, de uma crítica à metafísica, levaria a supor que procederíamos a uma crítica de toda a história da filosofia. Por certo que esta não é nossa pretensão. Poderíamos, sim, criticar a metafísica no que se refere à questão do ser, ou seja, falar do modo como a questão foi esquecida, mas já o fizemos no nosso capítulo anterior. Então, o que pretendemos, nesse momento do nosso trabalho, com essa crítica? Pretendemos acompanhar Heidegger nas suas discussões concernentes ao modo como o tempo foi interpretado pela tradição e, conseqüentemente, nos aproximar do modo como Heidegger, na década de 20, compreendeu essa questão. O nosso objetivo será, portanto, pôr a descoberto a conexão entre ser e tempo, no

pensamento do nosso autor, a partir da referida crítica. Mas, por que falar de uma conexão entre ser e tempo? “Porque o ser só pode ser compreendido, sempre e cada vez, na perspectiva e com referência ao tempo (...) é na exposição da problemática da temporalidade que se há de dar uma resposta à questão sobre o sentido do ser” (Heidegger 2000, p. 47).

Ademais, a essa crítica, Heidegger chamou de Tarefa de uma Destruição da História da Ontologia; a partir de agora chamaremos de Desconstrução, termo cunhado por Derrida<sup>9</sup>. “Entendemos essa tarefa [qual seja, de criticar a metafísica legada pela tradição] como destruição [leiamos desconstrução] do acervo da antiga ontologia legado pela tradição” (Ibid. p. 51).

### **2.1.1 Sobre a Tarefa da Desconstrução: Retorno ao Fundamento Finito**

A tarefa da desconstrução, visada por Heidegger e, apresentada sobretudo, no parágrafo 6 se SZ, situa-se dentro da própria metafísica como um todo (Stein 2000, p. 42). O objetivo da desconstrução não é uma recusa qualquer da metafísica<sup>10</sup> (Ibid., p. 42). Heidegger afirma que:

---

<sup>9</sup> Sobre o modo como Derrida recepcionou a tarefa da destruição, sugerimos: Stein, E. (2000) *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*.

<sup>10</sup> Metafísica é aqui entendido no sentido que Heidegger o entendeu; ou seja, como aquele pensamento a partir de Platão e Aristóteles e que chega até Nietzsche; a característica principal desta metafísica está

A desconstrução não tem o sentido negativo de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação, assim pressignada, do campo de investigação possível.” (2000, p. 51)

E, para que essa tarefa fosse levada adiante, Heidegger adentrou na própria metafísica para avaliá-la quanto ao seu alcance, a fim de que ficássemos alertados de um pensamento esquecido da questão da diferença ontológica, da finitude. O seu objetivo é, portanto, superar a própria metafísica (Heidegger 2000; Stein 2000).

De acordo com a tendência positiva da destruição, deve-se perguntar de saída se, e até onde, no curso da história da ontologia, a interpretação do ser está tematicamente articulada com o fenômeno do tempo e se, e até onde, a problemática da temporalidade, aqui necessária, foi e podia ter sido elaborada em princípio. (2000, p. 52)

---

no fato de não ter levado em consideração a questão do ser a partir da diferença ontológica. Em outras palavras, “a metafísica é um tipo de pensamento que sempre pensou o ente, mas nunca pensou o ser que possibilita o ente e que vem ligado ao tempo; muito embora, e sempre ocultamente, compreendeu o ser unido ao tempo, sem nunca pensar o tempo” (Stein 2002, p.60). Macdowell nos chama a atenção para o fato de que a metafísica tradicional é, também, chamada por Heidegger de *ôntica*; primeiro, porque seus princípios metafísicos, ou seja, os que constituem a essência do ente, “são algo de *entitativo* (substância-acidentes, matéria-forma, etc); segundo, porque “a explicação dos fenômenos é procurada numa redução deles às suas causas *ônticas*” (1993, p.198). No entanto, para Heidegger, o ser, quer dizer o fundamento do ente, não é “algo de entitativo, de subsistente, uma ‘parte’ constitutiva do ente” (Ibid., p.198). Nesse sentido, “a transcendência autêntica, segundo Heidegger de SZ, é a transcendência para o ser, e não para um ente supremo, causa da existência dos entes finitos” (Ibid., pp.198-199).

Qual foi, então, o legado da tradição no que se refere à questão da articulação entre ser e tempo que Heidegger desconstruiu?

Da tradição, ficou o legado de uma certa interpretação do ser do ente a partir de uma vigência, a partir do presente. "O ente é entendido em seu ser como 'vigência', isto é, a partir de determinado modo do tempo, do 'presente'" (Ibid., p. 54). Vejamos como isso aconteceu, ou seja, como o ser do ente foi interpretado a partir do presente.

Heidegger em *O Retorno ao Fundamento da Metafísica*, de posse do começo da história da filosofia em que o ser se desvelou no pensamento dos gregos, afirma que o ser do ente foi experimentado como a presença do presente. Nosso autor pontua, se *enai* foi literalmente traduzido por ser, tal tradução é correta, no entanto, isso não significa nada mais do que substituir uma palavra por outra; rigorosamente falando, não pensamos nem *enai* no sentido grego e nem ser. Mas, o que dizemos, interroga Heidegger, com "ser" em vez de *enai*? Não dizemos nada, antes, repetindo tais palavras não fazemos mais do que dar continuidade à maior inconsistência que uma vez surgida permanece até hoje (1999, pp. 83-84).

Nosso filósofo, diante da "maior inconsistência" sobre aquele *enai*, faz ver no que "consiste" o *enai*. *Enai* significa: apresentar-se; a essência deste apresentar está, pois, profundamente oculta no primitivo nome do ser; *enai* e *ousía* enquanto *parousía* e *apousía* significam "no apresentar-se impera impensada e ocultamente o presente e a duração, acontece tempo", de tal modo que, o ser, enquanto tal, se constitui ocultamente de tempo (Ibid., p. 84).

Iluminemos melhor o que Heidegger traz, através das palavras gregas *parousía* e *ousía*, mas antes, atentemos para o fato de que *parousía* é apenas uma

das palavras que pode ser composta a partir da palavra *ousía*; poderíamos, por exemplo, associar *ousía* com *apousía*, que quer dizer, ausência. Seja como for, este foi o legado da tradição, a palavra grega *ousía* foi associada com *parousía*, palavra que significa “presença” (Inwood, p. 81).

*Parousía* e *ousía* significando presença, faz referência ao tempo, a um tipo determinado de tempo, a saber, o presente. Platão e Aristóteles pensaram o ser dessa maneira, de tal modo que, sendo o ser presença, o ser perfeito será aquele em que há apenas presença (Stein 2002a, p. 185). A eternidade, por sua vez, sem passado e sem futuro implica em um modelo em que todo o ser será o ser eterno. Daí, segue que “o ser pensado a partir do tempo e o tempo pensado a partir do tempo que, por sua vez, é pensado como ser. Mas o que se impõe de surpreendente, nesta circularidade, é o tempo pensado como tempo físico” (Ibid., p. 186). O ente, portanto, apresentado pelos gregos, foi compreendido a partir de um tempo presente. Por conseguinte, Heidegger afirma que o próprio tempo ficou incompreendido a partir da sua função ontológica, “(...) o próprio tempo é considerado como um ente entre outros, buscando apreender a estrutura do seu ser no horizonte de uma compreensão do ser orientada, implícita e ingenuamente, pelo próprio tempo” (Heidegger 2000, p. 55). Mac Dowell sumariza:

A idéia tradicional de ser como presença constante é determinada, secretamente, por uma compreensão naturalística do tempo. Sem dar-se conta desta conexão, isto é, da função ontológica fundamental do tempo, a filosofia grega considerou o tempo com um ente entre os demais entes e tentou interpretá-lo a partir da própria idéia de ser, obtida já em função do tempo. A interpretação aristotélica do tempo,

baseada na compreensão óbvia e vulgar deste fenômeno, permanece em vigor até nossos dias. (1993, p. 165)

Entretanto, segundo Heidegger, em *Seminários de Zollikon*:

Mas como o homem só pode ser homem compreendendo o ser, isto é, estando na abertura do ser, o ser homem como tal é assinalado pelo fato dele mesmo ser esta abertura à sua maneira. *O tempo a ser determinado pela questão do ser não pode ser compreendido pelo conceito de tempo tradicional, como Aristóteles o desenvolveu apropriadamente no quarto livro de sua Física. Na Filosofia, desde Aristóteles, o tempo do ser é compreendido no sentido da presença do agora, e não o ser a partir do tempo.* (2001, p.147 itálicos nossos)

Heidegger conclui que, após Aristóteles, aceitamos essa interpretação sobre o tempo e nela permanecemos (Heidegger 2000., p. 55). É certo, contudo, que o próprio Heidegger admitiu que o único autor que tentou dar um passo para além deste foi Kant, após proceder a uma discussão envolvendo Aristóteles, Descartes e Kant, no que se refere à conexão ser e tempo no § 6 de SZ. Muito embora, tenha fugido a kant duas coisas: a questão do ser e, intrinsecamente ligado a esta, uma ontologia explícita do Da-sein (Ibid., p. 52)<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Não podemos nos furtar ao fato de que dada a incompletude de SZ, Heidegger, nesta obra, não conseguiu levar adiante esta desconstrução. O que do tratado estava previsto para compor duas partes, com três seções em cada uma delas, somente as duas seções da primeira parte foram escritas. Segundo Stein: "Heidegger, diante da história da metafísica, terá, justamente, uma posição específica que é diferente da de outros filósofos (...).Em que consiste essa posição de Heidegger diante da metafísica? Falamos no início, nesta primeira parte, de desconstrução. Heidegger, quando apresenta o projeto 'Ser e Tempo', pretende desenvolver a ontologia fundamental; na primeira parte, nas três seções da primeira parte. Na segunda parte, pretendia realizar uma revisão a partir da discussão do conceito de tempo, analisando a discussão do conceito de ser em Kant, Descartes e Aristóteles. Essas três seções da segunda parte nunca foram publicadas de maneira autônoma"(Stein 2000, p. 49). Por outro lado,

Dessa concepção de tempo da tradição, Heidegger reivindicou um outro modo de compreender o tempo que não mais fosse extraído da inconsistência do ente que passa (1999, p. 84). O tempo possui outra essência, é esta essência que deve ser pensada, afirma Heidegger, mas que nunca foi pensada pelo conceito de tempo da metafísica (Ibid., p. 84). Deste modo:

*A temporalidade [em SZ] será demonstrada como o sentido do Da-sein. (...) Mantendo-se esse nexos, deve-se agora mostrar que o tempo é o ponto de partida do qual o Da-sein sempre compreende e interpreta implicitamente o ser. Por isso, deve-se mostrar e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser. Para que isso se evidencie, torna-se necessária uma explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão do ser a partir da temporalidade, como ser do Da-sein, que se perfaz no movimento de compreensão do ser. (Heidegger 2000, p. 45)*

Por conseguinte, o tempo, para Heidegger, se torna o primeiro pré-nome e, é este que deve ser considerado, para que se pense/experimente o que é necessário em primeiro lugar, a saber, a verdade do ser, no nosso caso, o sentido do ser (1999., p. 84).

Heidegger, portanto, em SZ, teve como tarefa desenvolver um conceito de temporalidade com o intuito de substituir o tempo objetificador das ontologias tradicionais que, em última análise, fundamentaram-se a partir do ser como presença

---

também, não podemos nos furtar ao fato de que Heidegger, em outros textos, posteriores a SZ, volta a essa questão.

constante (Stein, 2003, p. 39). Como Heidegger desenvolveu seu conceito de temporalidade?

Atentando para a nossa última cita, percebemos que Heidegger pensou o tempo ligando-o ao homem e o homem, por sua vez, ligado ao ser e o ser, por sua vez, ligado ao tempo (não ao tempo físico, mas ao tempo "humano"). De tal modo que, para se pensar tanto o ser quanto o tempo, ficou eliminada a possibilidade de ter como referência a eternidade; suprimiu-se, também, a possibilidade de pensar a questão do ser ligada com o infinito e o absoluto; "o ser tornou-se uma questão essencialmente ligada ao tempo 'humano', isto é, à finitude" (Id., 2002a, p. 187).

(...) podemos dizer: tempo é Da-sein. Da-sein é o meu cada vez ser, e este, o meu cada vez ser, pode ser no futuro no antecipar ao passar consciente, mas indeterminado. O Da-sein sempre está num modo de seu possível ser temporal. O Da-sein é o tempo, o tempo é temporal. O Da-sein não é o tempo, mas a temporalidade. O enunciado fundamental: *o tempo é temporal*, é, por isso, a autêntica determinação – e ele não é uma tautologia, porque o ser da temporalidade significa uma realidade desigual. O Da-sein é o seu passar, é a sua possibilidade no antecipar a este passar. Neste antecipar sou eu o tempo autenticamente, tenho tempo. Na medida em que o tempo é meu, existem muitos tempos. O tempo é destituído de sentido; tempo é temporal. (Heidegger 1997, p.37)

Segundo Huisman, se o ser é a fonte de todas as coisas, o que importou, para Heidegger, foi enraizar esse ser na esfera da temporalidade. No entanto, essa temporalidade não é mais uma mera sucessão de momentos, mas designa, sobretudo, uma contemporaneidade do passado, do presente e do futuro.

Falando de outro modo, o ser “não é isto ou aquilo”, “ele *tem que ser*, é o homem [Da-sein], o ente, que continuamente o faz ser” (2001, p. 102). Segundo Inwood, “o *Dasein* não se restringe em sua consciência ao momento presente. Ele se projeta no futuro e retrocede ao passado. O *Dasein* é temporal. É a temporalidade do *Dasein* que torna o mundo genuinamente temporal (...)” (2004, p. 85).

Heidegger, deste modo, substituiu as antigas metafísicas, negligentes na análise do ser em sua relação com o tempo, pela Ontologia Fundamental, que consiste na análise e interpretação da inerência do ser ao tempo. Por conseguinte, Ontologia Fundamental é a compreensão do ser a partir do seu fundamento temporal (Huisman, 2001, pp. 101-102).

Nesse sentido, a Ontologia Fundamental suspende, desde logo, a despeito de usar o mesmo adjetivo, “fundamental”, com que tradicionalmente se qualificou o superior relevo do conhecimento filosófico, o alcance efetivo da razão, como remissivo ao *lógos*, ao princípio do fundamento (Grund) instaurador. Ela é “fundamental” como momento da existência em geral, e a Metafísica só versa sobre o Da-sein na medida em que nele se realiza e dele recebe sua gênese. O trabalho hermenêutico que a extrai das estruturas existêntivas [existenciais], bordejadas pela questão do ser, é, finalmente, um ato de *rememoração da finitude* – de encontro ao ser do ente, que se confunde com a dominância do pensamento metafísico, no qual se consumou o *esquecimento do ser*. (Nunes 1992, p. 165 itálicos do autor, grifos nossos)

Segundo Mac Dowell, o que Heidegger teve em mira, e acima de tudo, “foi a elucidação do sentido grego de ser (*on, ousia*), do qual dependeu toda a visão

filosófica das coisas, e a sua conexão com o fenômeno do tempo” (1993, p. 159). Nesse sentido, o projeto tentado de desconstrução da história da metafísica, teve como objetivo compreender o ser em sua conexão com o tempo, não mais com o tempo presente, mas sim com o tempo finito, quer dizer, com o tempo do Da-sein no humano.

Tendo chegado na finitude do Da-sein, justamente, o ponto em que pretendíamos chegar, vejamos quais as conseqüências que daí resultam para a Ética da Finitude.

Segundo Pelizzoli, a questão da finitude e do ser-para-a-morte culminarão na singularização do Da-sein, na confluência com a diferença radical e, por sua vez, evocará conseqüências éticas significativas (2002, p. 162).

O ser para a morte retraduziria, dessa forma em novos termos, o fenômeno do cuidado, e acrescentaria à cadeia de tradutibilidade do Dasein o elo hermenêutico que consolida, selando irremediavelmente a nossa finitude, o ângulo de contraste da Ontologia Fundamental com a tradição. (...) O todo que a morte prenuncia, contrai, num único momento certo e indeterminado, o fundo negativo sobre o qual projeta aquilo em podemos tornar-nos. Somente a possibilidade de não-ser garante a apropriação de si mesmo por parte do Dasein (...) É como ser-no-mundo que o homem existe, e é como ser-no-mundo que chega ser o que é, no limite insuperável de sua finitude. Entretanto a conquista de si mesmo, pela qual supera a envolvimento do cotidiano é produto de um exercitamento para o morrer (...) antecipando a morte, e compreendendo enquanto verdade genuína e originária do Dasein, contraria a esquivança protetora e tranqüilizante

da queda, e tem implicações de ordem ética. (Nunes 1992, pp. 120-121 itálicos do autor, grifos nossos)

Nessa linha de discussão, a questão da finitude, colocada no cerne da Ontologia Fundamental, se fará refletir no modo como o Da-sein compreende a si mesmo e que tem implicações de ordem Ética. Contudo, não a compreensão quanto “ao seu morrer” extraída do “si-mesmo” impessoal, do a gente cotidiano, mas sim a compreensão da “morte assumida”, reforçada pela disposição fundamental da angústia.

Através deste paroxismo de si mesmo apropriado, em sua solidão abissal, estamos nos pontos centrais da responsabilidade em Heidegger e de onde se pode pensar aquela possível “ética” radical anterior e em oposição às éticas metafísicas e suas decorrências. Uma responsabilidade abolindo o dever-ser, sem imperativo algum senão o atestado na resolução do ser-para-nada que permeia os modos de ser, marca ontológica prévia às éticas e ao agir moral. (Pelizzoli 2002, p. 178 itálicos do autor, grifos nossos)

Quanto à angústia, dita mais acima, Pelizzoli reforça o fato, já anunciado por Heidegger, de que somente a angústia “tem o poder de trazer à tona o desenraizamento do Da-sein em relação ao ‘mundo’”, é realizando um “arrancamento da ‘fuga cadente para um estar-em-casa’ da cotidianidade” que se faz possível uma *Ética da Finitude* (2002, p. 158). “O não estar-em-casa deve ser concebido ontológico-existencialmente como o fenômeno mais originário” (Heidegger *in* Pelizzoli 2002, p. 158)

Chegamos, finalmente, no modo como Heidegger respondeu pela conexão entre o ser e o tempo na *Ontologia Fundamental*. Dessa forma, demonstramos que o fundamento ontológico da existencialidade do *Da-sein* é a temporalidade finita. A partir daí, nos colocamos a um passo do que seja uma *Ética da Finitude*; quer dizer, é apropriado de si-mesmo, enquanto *ser-para-a-morte*, reforçado pela disposição fundamental da angústia, que subjaz uma *Ética*.

Estamos, assim, nos pondo, lentamente, diante de uma *Ética* que tem por fundamento a finitude do *Da-sein*. Por ora, no entanto, façamos uma pausa com as implicações *Éticas* que decorrem da *Analítica Existencial*, mesmo porque, para tais discussões reservamos o terceiro capítulo, a fim de procedermos a uma outra discussão, qual seja, a questão *ser- fundamento*. Esta questão nos dará um quadro sobre o *Fundamento Finito* que a *Ética da Finitude* está assentada. E, para delinear o caráter finito, nulo, negatizado, deste fundamento, devemos, antes de mais nada, atentar para o modo como Heidegger, em 1929, respondeu pela conexão *ser- fundamento*, ampliando as discussões contidas em *SZ*.

## 2.1.2 Sobre a questão do Fundamento: Da-sein como Fundamento Finito

No item anterior, vimos que o ser foi interpretado pela tradição como presentidade. Desta interpretação, somos levados a reconhecer que o homem ocidental, herdeiro do trono da metafísica, que interpreta o ser como presença constante, “buscou a plenitude no lugar errado”, quer dizer, “no próprio ser, erroneamente suposto como infinito” e, mais, [no que se refere à ética] “usou os meios errados”, ou seja, “ações visando ao aperfeiçoamento infinito, dirigido por deveres éticos e pragmáticos, todos, em princípio racionalizáveis, isto é, plenamente justificáveis” (Loparic 2004, p. 11).

Segundo Loparic, não só a ética, mas, também, as ontologias se organizaram em torno do infinitismo. O infinitismo, por sua vez, se pautou no princípio do fundamento. Para esse princípio “nada é ou existe sem fundamento”, “nada é ou existe sem razão”, o assim chamado princípio da razão suficiente ou, ainda, princípio da causalidade. Pelo princípio da causalidade, entenda-se que “todo o ente tem a razão ou o fundamento de ser”; aqui o ente se refere a tudo o que pode ser dito existir. O existente supremo é dito ter a razão ou a causa em si; ele é a “causa de si”. Sobre esse aspecto, todos os entes, tanto os físicos como as ações humanas, têm razão ou, ainda, causa num outro ente, deste modo, considerado, em última instância, o ente supremo, ou algo equivalente. Nessa conjuntura, o princípio mencionado passa a valer

do seguinte modo: “nada é sem causa”, ou “não existe nenhum efeito sem causa” (2004, p. 20).

Diante desse quadro, Heidegger concluiu que a saída para o homem metafísico não estaria numa “mera modificação do nosso fundamento infinito”, isto quer dizer, “numa nova ontologia e numa nova ética”, a saída só existiria caso o homem ocidental reconhecesse o infinitismo como um caminho (a bem da verdade um descaminho, porque esqueceu de pensar no ser que possibilita o ente) perigoso e o substituísse por um caminho que o levasse de volta à finitude do ser. “A saída estaria num pensamento que se inicia com o atestado de morte da metafísica e [no que diz respeito à ética] na reconsideração dos conceitos de dever e de agir. Só a sim teríamos a chance de encontrar ‘novas maneiras de tomar pé [tomar chão]’” (Ibid., 13).

Vejamos, então, de que modo Heidegger propôs um outro tipo de fundamento; quer dizer, como pensou o Da-sein enquanto fundamento primordial. Mas, antes convém salientar que, muito embora, o Princípio da Razão Suficiente tenha sido expressamente criticado por Heidegger em 1929 e, depois, em 1957, em o *Princípio do Fundamento*, a questão do Fundamento foi posta em xeque por Heidegger em toda a sua obra, não tendo se limitada, portanto, aos referidos textos. Por ora, entretanto, atentemos ao texto que se refere a primeira fase do seu pensamento.

Em 1929, Heidegger publica *Sobre a Essência do Fundamento*; neste, nosso filósofo afirma que, após um longo período de incubação, desde a antigüidade grega até Leibniz, o ser passou a designar, preferencialmente, o Ente Supremo e este a identificar-se com o Fundamento. Ou seja, foi a emergência do Princípio da Razão, concebido como proposição que diz respeito ao ente, que constrangeu toda a

discussão sobre o fundamento e o identificou com a afirmação da existência de um Ente Supremo que, como ser absolutamente necessário, “fez subsistir os entes, que ele próprio criou a partir do nada”. Foi, pois, da identidade ser-fundamento, que resultou a predominância do Princípio da Razão Suficiente, entendido como exigência de uma explicação pela causa (Morujão 2000, pp. 62-63).

Falando de outro modo, o ser foi pensado pela metafísica como o fundamento fundante de tudo o que há; quer dizer, o ser funda o ente e o ente é fundado pelo ser; o ser é o fundamento do ente, entendido como a causa ou a razão de ser do ente.

Mas, por que motivo um pensamento que se interroga acerca da legitimidade da conexão, entre ser e fundamento, começou por perguntar por que motivo todos os entes devem ser fundados, a tal ponto que essa fundamentação se apresentou sob a forma de um dar a razão de ser? O que é que obriga o pensamento a perguntar o porquê de qualquer coisa? Por qual razão um pensamento se pôs em marcha no sentido de propor, quer dizer, buscar a razão, o fundamento para o ser do ente? Interrogou Heidegger em 1929 (Ibid., p.63).

Para responder a essa questão, nosso autor no referido ensaio procurou revelar menos a insuficiência, pensada pela tradição entre ser e fundamento, mas sim, mostrar que essa possibilidade, a de dar razão, fundamento para o ser do ente, reside no exercício da liberdade finita do Da-sein no humano, enquanto modo finito de colocar a questão do Ser. Quer dizer, somente um ente, o que tem a estrutura do Da-sein, é projetante e, enquanto tal, entregue, pelo próprio ser, à sua liberdade para fundar, deste modo, não é a razão que dá razão, mas sim o Da-sein, entregue pelo

próprio ser a sua “capacidade” para fundar. Nesse sentido, é à facticidade da nossa existência mundana que o Ser aparece sob a forma de fundamento (Ibid., p.64).

Explicitemos, em seus pormenores, como Heidegger concebeu o ato de fundar, quer dizer, como pensou o Da-sein enquanto “fundamento primordial”.

Primeiro, o fundar como erigir. Fundar significa, primeiramente, erigir, instituir, abrir a possibilidade de que qualquer coisa venha a ser; é a partir de um solo para o erigir, solo este que já é dado ao Da-sein, quer dizer, solo “a partir de onde” o erigir se torna possível que o Da-sein configura e projeta um mundo, descobre a si mesmo como projeto de mundo e como transcendência. É, pois, transcendente que o Da-sein, na medida em que projeta, é determinado por aquilo que transcende e obrigado a sintonizar-se com este. Segundo, fundar como tomar chão. Fundar significa, conseqüentemente, tomar por base o existente, sendo que este segundo momento é contemporâneo do primeiro, uma vez que somente através do enraizamento na existência é possível o projeto. Estas duas modalidades do ato de fundar exigem uma terceira. Terceira, fundar como fundamentar. Fundar significa assegurar-se de um fundo, no sentido de um “motivo ou razão de ser” (Heidegger 1999; Morujão 2000).

Por conseguinte, podemos dizer que o erigir, o tomar chão e o fundamentar são os modos de ser do Da-sein como fundamento; “eu sou” significa, “eu sou fundamento”, “eu sou responsável”; “o ser-o-aí é a liberdade para o fundamento que transcende o ente no seu todo (todos os entes mundanos, bem como as suas próprias possibilidades mundanas)”. No entanto, essa liberdade, essa transcendência é sempre finita. “O tomar pé [tomar chão] é ultrapassado, e, assim, nadificado pelo projetar. Este, por seu lado, é, desde sempre, finitizado pela tomada-

do-pé [tomada de chão]. A insuperável bifurcação em existencialidade e facticidade só pode oferecer uma legitimação finita” (Loparic 2004, p. 22). Sendo assim,

A nadificação mais radical do projetar e do tomar pé [tomar chão] e, por conseguinte, da legitimação do ente, decorre do fato de que o ser-no-mundo, como componente do ser-o-aí, é transcendido pelo ser-para-a-morte, isto é, ser-para-o-nada, um outro componente ontológico próprio e intransponível do ser-o-aí. (...) Todo projetar, tomar pé [tomar chão] e legitimar [fundar] está negativado pela única possibilidade que não pode ser negativada: a de *não-mais-ser-o-aí*. (Ibid., p. 23)

Quanto à possibilidade de não-mais-estar-aí, esta não pode nem ao menos ser tomada como um projeto possível, pois segundo Loparic:

improjetável, ela recai sobre a vida do homem como uma culpa/dívida que tem que ser assumida sem papel passado, dívida impagável no entre nascimento e a morte, que só pode ser saldada na hora do não-mais. Incontornável e irremissível, a morte é a possibilidade mais *desrealizadora*. Todo tomar pé, pensar e agir é aberto e, ao mesmo tempo, cingido pelo implacável círculo do impensável e do não-factível – pelo nada: o ser-o-aí é uma liberdade para o desenraizamento total. (Ibid., p. 22-23)

Nessa ótica, Heidegger, segundo Loparic, desenvolveu uma fenomenologia do existir humano objetivando mostrar que o modo de existir deste ente, do da Da-sein, carece de fundamento (2004, p. 19-20). Ora, se por Da-sein compreendemos, com a partícula *Da*, o lugar de manifestação de todos os entes,

concluimos que “a gestação do ente no seu todo também carece de razão suficiente ou de causa determinante” (Ibid., p.19-20). Segundo Safranski: “(...) o Dasein humano não tem outro apoio [quer dizer, fundamento] senão esse *Da*, que é seu” (2000 p. 187).

Podemos dizer que o ponto fundamental da fenomenologia heideggeriana “não foi a explicitação de conceitos básicos de uma antropologia filosófica, mas sim a *desconstrução* do princípio de fundamento mediante a discussão da negatividade interna ao ser-o-aí” (Loparic 2004, p. 20). Segundo Levinas:

*A filosofia de Heidegger é, pois, uma tentativa de estabelecer a pessoa – enquanto lugar onde se efetua a compreensão de – renunciando a qualquer apoio no Eterno [em algum princípio Supremo]. No tempo original, ou no ser-para-a-morte, condição de todo o ser, ela descobre o nada em que se assenta, o que significa também que não assenta em nada que não seja ela própria.* (Levinas in Pelizzoli 2002, p. 163 itálicos nossos)

No mais, podemos dizer que Heidegger, em SZ, compreendeu o Da-sein enquanto *projeto lançado*, isto quer dizer que, enquanto projeto, o Da-sein “deixa ser”. Como? Instituinto “as possibilidades de manifestação do ente no seu todo, inclusive a si mesmo”. O Da-sein, nesse sentido, “é o *fundamento soberano* de toda a possibilidade, de todo o sentido e todos o fins (do ‘a-fim-de-que’). Contudo, o Da-sein jamais tem o poder de superar o fato de que o seu projetar carece de fundamento (Loparic 2004, pp. 20-21).

Dentro dessa ótica, o Da-sein é um fundamento nulo, podendo, apenas, assumir sua própria nulidade ou nadaidade enquanto projeto que, desde já, “tomou pé [tomou chão] no mundo e se envolveu em possibilidades ‘mundanas’ (realizáveis, concretizáveis no mundo), nas quais se enredou e cresceu e que constituem sua facticidade”. É, pois, como projeto lançado ou, ainda, como liberdade encarnada, que o Da-sein põe fundações para o ente, legitimando-o. E, é daí que surge a possibilidade de questionar o ente de diferentes maneiras, por que assim e não de outro modo? Por que isso e não aquilo? Por outro lado, “essa legitimação do ente é igualmente nula, uma vez que é sempre revogável, porque, escolhendo e deixando ser (realizando e concretizando) uma das possibilidades projetadas, o ser-o-aí terá deixado de escolher outras (Ibid., pp. 20-21).

Deste modo, o Da-sein é o seu próprio fundamento, no entanto, este fundamento é um fundamento nulo, ou seja, “sendo si-mesmo, o Da-sein é o ente que está lançado enquanto si mesmo. Não por si mesmo, mas em si mesmo solto. (...) Esse é sempre e apenas fundamento de um ente cujo ser tem de [que] assumir ser-fundamento” (Heidegger 2000a, p.72). Ou seja, o Da-sein é o ente que, existindo, tem que se assumir enquanto fundamento de um nada.

Assim, concluímos que Heidegger, ao procurar a origem do Princípio do Fundamento, respondeu à pergunta que a própria metafísica nem sequer se pôs a fazê-la: se tudo tem uma razão, é o que reza o Princípio da Razão Suficiente, qual a razão da razão? (Morujão 2000).

Como vimos, nosso autor descobriu que a resposta a esta questão devia ser buscada no exercício da liberdade finita do Da-sein:

(...) tomou-se claro, no que se refere ao princípio da razão, que o “lugar de origem” deste princípio não está, nem na essência da enunciação nem na verdade da proposição, mas na verdade ontológica, isto, porém, quer dizer, na própria transcendência. A liberdade é a fonte do princípio do fundamento, pois nela, na unidade de excesso e privação, se funda o fundamentar que se configura com verdade ontológica. (Heidegger 1999, p.146 itálicos do autor, grifos nossos)

No entanto, a liberdade, por sua vez, se revelou como abismo, como fundo sem fundo que torna possível o ato de fundar:

Se, entretanto, a transcendência, no sentido da liberdade para o fundamento, é, em primeira e última análise, compreendida como abismo, então se agudiza, por conseguinte, também a essência daquilo que foi denominado a *ocupação* do Da-sein no e pelo ente. O Da-sein – ainda que situado por meio ao ente e por ele perpassado pela disposição – *está jogado como livre poder ser* entre os entes. O *fato* de ser, segundo a possibilidade, um *mesmo* e sê-lo em correspondência fática com sua liberdade; o *fato* de a transcendência se temporalizar como acontecer originário, não está no poder desta liberdade mesma. (Heidegger 1999, pp. 147-148)

Foi na busca de um “fundamento para o fundamento” que Heidegger descobriu que a liberdade é o abismo, mas é, também, fundamento, origem de todas as possibilidades do ato de fundar. “A liberdade é, antes de mais, a possibilidade transcendental de unidade das diversas modalidades do ato de fundar e a sua origem comum” (Morujão 2000, p.66).

Podemos, portanto, afirmar que Heidegger ao questionar a noção tradicional do fundamento, do princípio da razão, chegou a um modo mais originário de pensar e, nesse sentido, nos trouxe à compreensão da razão da razão, do fundamento do fundamento, isto quer dizer, é ao Da-sein, enquanto ente suspenso no nada, que lhe é outorgado, pelo próprio ser, a sua liberdade para fundar. Nesse sentido, Heidegger mostrou que a origem do ato de fundar está no próprio Da-sein, sendo que a fundamentação a que ele se remete é sempre e, antes de tudo, uma possibilidade sustentada pelo nada da sua própria condição de ente finito. “A essência da finitude do ser-aí se desvela, porém, na *transcendência como liberdade para o fundamento*” (Heidegger 1999, p. 148).

Tendo chegado à questão do fundamento negativado, nulo, fundamento este em que o Da-sein está assentado, nos resta a tarefa de analisar quais as implicações que dar-se-ão para a Ética da Finitude. Desde já, podemos dizer que “Heidegger não propõe [como vimos] um novo tipo de fundação, ele procede a uma desconstrução do próprio empreendimento fundacionalista. A anamnese da origem não reedita o fundamentalismo ontológico e ético da metafísica ocidental” (Loparic 2004, pp. 101-102).

## **2.2. Desconstrução Existencial –Ontológica das Éticas Infinitistas: Por uma Ética da Finitude**

Se é certo que a alternativa proposta por Heidegger para superar a metafísica se deu através da re-colocação da questão sobre o sentido do ser, a partir do horizonte do tempo finito do existir humano, ou seja, se é certo que nosso autor nos restituiu de um pensamento esquecido da finitude do ser, também, é certo que, para superar as propostas éticas nascidas no bojo desta mesma metafísica, temos que levar para dentro da própria Ética a questão da finitude. Ou seja, ao levar adiante o seu projeto de desconstrução da história da metafísica, Heidegger, também, levou adiante, ou, pelo menos, permitiu que fizéssemos a desconstrução das teorias éticas.

(...) a alternativa heideggeriana para a metafísica como teoria do ser-presentidade conterà, também e necessariamente, uma alternativa finitista para as éticas tradicionais. Desmontar a metafísica como teoria das faces da presença do ser (faces visíveis para o olhar da razão), como teoria esquecida do problema da presença como tal, é o mesmo que desconstruir as éticas de realização de ações de satisfação, salvação ou reconciliação numa totalidade cósmica ou social. O fundamento último da comunhão entre a ética e a metafísica é a origem comum e a mesma relação com a finitude. O motivo das duas é uma só: a vontade da infinitude. (Loparic 2004, pp. 53-54)

Falando de outro modo:

Fazendo frente a todas as posturas eternizantes e éticas infinitistas, a toda gnosiologia, e pondo em xeque toda a subjetividade onto-teológica, o estatuto “fenomenológico-ontológico” da analítica existencial leva-nos de frente à finitude, postada na diferença que cinde o âmago da identidade/identificação – como a que conciliou ser e dever ser. A nova definição do homem, reiterada pelos existenciais do cuidado e temporalidade, que atravessa *Ser e tempo*, requer a aceitação e a compreensão da diferença ontológica que perpassa o existir humano e toda e qualquer relação – possibilidades – que ele elege, como o Nada que atravessa o Ser. (Pelizzoli, 2002, p. 198)

Como vimos, a alternativa, em SZ, para o retorno ao fundamento finito se deu a partir da finitude do horizonte temporal do existir humano (Loparic 2004, p. 54). Deste modo, o projeto heideggeriano de retorno ao fundamento finito do ser nos colocou diante de uma alternativa finita para a Ética. Vejamos como isso acontece. Mas, antes atentemos para um exemplo de como a ética da tradição foi formulada dentro do horizonte infinitista metafísico.

### **2.2.1 Kant: um exemplo de Ética Infinitista**

Segundo Loparic, em acordo com o Heidegger tardio, “a filosofia transcendental de Kant se constituiu numa etapa essencial da submissão do mundo ao princípio da razão suficiente”. Segue o texto:

A sua [de Kant] teoria das condições de possibilidade, ou seja, da possibilitação da natureza e da liberdade, explicitada em termos das operações e faculdades do sujeito transcendental, não faz outra coisa senão colocar o ente, no seu todo, sob o domínio da “suficiência”. As condições *a priori* da natureza (objetividade) e da liberdade são a versão kantiana do princípio do fundamento. (2004, p. 33)

Vejamos, seguindo Loparic, de que modo podemos compreender esse princípio em Kant. Na filosofia de Kant, todos os interesses, os teóricos e os práticos, podem ser resumidos em três perguntas fundamentais. A primeira expressa o interesse da razão teórica, pergunta: pelo que posso saber? A segunda e a terceira expressam o interesse pela razão prática, perguntam, respectivamente: que devo fazer? E, que me é permitido esperar? Sendo que a conexão íntima entre estas duas últimas questões reside no seguinte aspecto: “se eu *fizer* o que devo, o que me é então permitido *esperar*?” ou ainda, “se me comportar de modo tal que não me faça indigno de infelicidade, ser-me-á permitido esperar, mediante este comportamento, participar da felicidade?” (Ibid., p. 33). Vejamos de que modo estas perguntas podem ser respondidas.

Quanto a primeira pergunta, responde-se que, de fato, “o entendimento tem o poder de determinar a *natureza* por meio de princípios *a priori*, bem como por leis causais empíricas”. No entanto, essa resposta não dá conta da segunda pergunta sobre o que devo fazer (Ibid., p. 34).

Para a segunda pergunta, temos o seguinte: “a razão se impõe como o motivo da vontade pura, da *liberdade*. Mais precisamente, diz que esse motivo é a lei moral, com tudo que esta implica”. É através da lei moral que a razão torna-se prática,

ou seja, “é a causa determinante da vontade pura e da liberdade humana” (ibid., p. 34).

Mas de que modo, pergunta Loparic, “a vida humana, em especial, conta para a razão prática?”. Na medida em que, única e exclusivamente, “as ações humanas ocorrem de acordo com as máximas universais” (Ibid., pp. 34-35). No mais, sobre esse tópico, Loparic afirma que “o existir humano só interessa a título de agir causal racionalizável. O homem só conta, enfim, uma vez que obedece ao princípio da razão suficiente” (Ibid., p. 35).

Por fim, a resposta a última questão diz que “caso obedeçamos à lei moral, isto é, caso nos tornemos dignos de felicidade, é-nos permitido esperar efetivamente obter a felicidade” (Ibid., p. 35).

A título de uma promessa, a resposta a terceira questão prática kantiana, nos consola de dois tipos principais de infelicidade, quais sejam, a da insatisfação sensível, material e a da transitoriedade da vida. De tal modo que, anuncia um duplo triunfo, a saber, “sobre a *finitude do prazer* e sobre a *finitude do existir*. A moral kantiana é, a uma só vez, ética de satisfação e ética de salvação” (Ibid., pp. 41-42).

Em resumo, a metafísica da natureza faz um conjunto todo com a metafísica dos costumes. As duas respondem, em conjunto, à pergunta-guia da metafísica: que é o ente? Resposta: o ente é aquilo que é determinável pelos princípios do entendimento (a natureza) ou pelos mandamentos da razão (a liberdade), de acordo com o princípio da razão suficiente. (Ibid., p.55)

No entanto, em *kant e o Problema da Metafísica*, datado de 1929, Loparic faz ver que Heidegger tentará mostrar “que a questão da finitude é, também, fundamental, embora não aparente, na filosofia prática de Kant” (Ibid., p. 49). A questão da finitude, segue o texto de Loparic fazendo referências ao mencionado texto de Heidegger:

motivaria tanto a pergunta sobre o dever como todas as perguntas kantianas que expressam o interesse da razão humana. Ela motivaria tanto a pergunta sobre o dever como todas as perguntas kantianas que expressam o interesse da razão humana. Nela se reflete a negatividade que habita o ser do homem e que decorre da sua transitoriedade. Um ente que coloca em questão um poder que é seu e deseja determinar lhe o limites está se defrontando com o não – poder, aqui Loparic cita Heidegger: “Quem pergunta que posso? Atesta com isso uma finitude. Quem é movido, no seu interesse mais íntimo, por essa pergunta, revela uma finitude no mais íntimo do ser.” Antes mesmo de Heidegger, Kant teria colocado a questão da negatividade à frente do problema de dizer a positividade. (Ibid., pp. 49-50)

Se é certo que a questão da negatividade é manifestada nas perguntas pelos limites do saber, nas restrições do agir impostas pelo dever e nas incertezas do esperar, de onde provem esta mesma negatividade? Se nosso ponto de partida for Heidegger, responderemos que “não da nossa sensibilidade, como em Kant, mas do próprio ser do homem, ser que consiste no cuidado para com o poder-ser-finito. (...) A finitude humana é o sinônimo da transitoriedade. A negatividade constitutiva do ser humano é temporal” (Ibid., p. 50).

Tendo mostrado de que modo a ética infinitista de Kant procura combater todos os “males” oriundos da transitoriedade do existir, nos resta a tarefa de como é que, levando em consideração a finitude, podemos conceber uma Ética Finitista; “uma ética pois que desespera de todo dever absoluto e não conta mais com um agir causal” (Loparic 2004, p.59).

### **2.2.2 Uma Ética Finitista**

Segundo Heidegger de SZ, a metafísica, como já falamos em outro momento, interpretou o ser tendo como base o horizonte do presente, ou seja, “projetou o ser sobre a série de instantes do presente, ordenada pelas relações de sucessão e simultaneidade, conferindo-lhe o sentido de presencialidade constante do tempo linear, de presentidade” (Ibid., p.54).

Quanto à ética da tradição, esta também foi formulada, segundo Loparic, dentro deste mesmo horizonte, quer dizer, na tentativa de eliminar a condição de finitude do homem, marcada pelo sofrimento, pelos desprazeres, pela efemeridade do prazer e pela transitoriedade do existir, as éticas infinitistas definiram o agir como uma obediência ativa às regras; ofereceram “paliativos” que tentaram ser um sedativo para essa dor, ou ainda, prometeram a felicidade, pelo menos numa vida futura, no “ainda

não presente”, a todos aqueles que obedecessem a um dever absoluto. Loparic cita Heidegger:

as leis são concebidas com regras de ocupação (com os entes intramundanos) e da preocupação (com os outros), isto é, de determinação do curso de ações, entendidas com eventos do mundo na produção de efeitos meramente presentes. As normas e as regras de ação permitem computar as infrações e calcular as recompensas. Nesse contexto a vida aparece como um negócio, como um empreendimento a ser regulamentado e que há de pagar as suas contas. (Ibid., p. 55)

Em outras palavras, tratou, como vimos, de uma ética guiada pela pergunta: Que devo fazer para ser feliz? Se eu fizer aquilo que me cabe, poderei esperar obter felicidade? Se me comportar “direitinho” estarei imune a todos os sofrimentos, a todos os desprazeres, a toda a dor, enfim, estarei protegido, caso faça o que devo fazer, da minha própria condição de finito e, portando, de desprotegido? Sim, respondeu a ética infinitista, estará imune a todo “mal” e, mais, será feliz.

Nesse sentido, Heidegger em SZ, segundo Loparic, não deixou dúvidas, o agir moral, regulamentado pela ética tradicional, é um agir causal, ou seja, do mesmo tipo do agir técnico (Ibid., pp. 55-56). Isto quer dizer que, para Heidegger, desde Kant, “o tipo das leis morais é o mesmo das leis da natureza; que a razão instrumental e a razão prática são, no essencial, a mesma razão definida pela obediência ao princípio de fundamento” (Ibid., p. 56).

Entretanto, Heidegger, ao declarar e desconstruir o princípio do fundamento, colocou no cerne da problemática da metafísica a questão da finitude,

deste modo, “protegeu” sua ontologia de qualquer esquema infinitista, conseqüentemente, “protegeu”, também, “sua” Ética de qualquer postulado infinista.

Se voltamos agora à questão que norteou este capítulo, a que interrogou pelos fundamentos da Ética, concluímos, a partir de tudo o que expomos, que esta mesma questão, interpretada a partir da finitude, do fundamento negativedo, não poderá mais ser respondida através de princípio algum, não poderá mais contar com nenhuma garantia, seja Deus, seja a razão, porque está assentada, ou melhor, “não está assentada em lugar algum”; o fundamento a que esta Ética se remete é um fundamento sem fundo, nulo.

Deste modo, a terceira questão prática kantiana, que me é permitido esperar, entendida a partir do solo da finitude radical do Da-sein, do fundamento negativedo, fica sem resposta. O Da-sein, ente para quem a questão de uma Ética se faz, é sem chão, não tem assento, portanto, o Da-sein não pode querer contar com promessas de recompensa ou salvação. “O nosso ter-que-ser não obedece ao princípio do fundamento. Ele não resulta dos desígnios de alguma causa suprema (Deus) [Razão]” (Loparic bid., p. 61).

Em outras palavras, não temos garantias de salvação, de recompensa, de absolvição, caso façamos o que deva ser feito, caso obedeçamos a lei moral, porque não estamos assentados em causa suprema alguma. Antes, somos nós mesmos o nosso próprio desígnio e, a nossa tarefa é a de nos assumir enquanto fundamento negativedo que somos. Nesse sentido, somos desde já culpados, no entanto, não somos culpados porque agimos assim ou assado, quer dizer, porque infringimos alguma lei, somos culpados porque justamente nos falta essa lei, esse

dever, enfim, esse princípio que nos desculpe.<sup>12</sup> A culpa é, portanto, um predicado do eu sou (Heidegger, 2000a p. 68).

O fato mesmo de que eu seja ('eu sou'), de que eu tenha que existir, enquanto "ser humano", está em referência a esta falta ontológica, acontecimento originário, de caráter tempóreo e finito que evoca tomar-se e entregar-se em cada *situação*. Evoca-se como um acontecer que me põe como eu próprio e que, quando me põe, o faz instaurando-me como culpado (em dívida), ou seja, como tendo que se assumir ("ser-se) como não garantido em meu fundamento. (...) mas de onde vem o critério para discutir o sentido existencial originário da culpabilidade? Do fato do 'culpável' ser predicado do 'eu sou'. (Pelizzoli 2002, pp. 175-176)

Nessa linha de discussão, "ter-que-ser" é a tradução existencial ontológica, quer dizer, desconstrucional, do conceito metafísico do "ter-de-ser". Se para a tradição, "ter-de-ser" significa "ter o dever de seguir aquilo que é prescrito pela lei moral", o "ter-que-ser" se refere, antes, a "uma urgência que incide sobre nós como o peso de um enigma, sem razão suficiente; é uma 'imposição' do nosso ser ele mesmo" (Loparic 2004 pp.60-61).

O ter-que-ser é um ter-que-ser-no-mundo. "Eu sou" significa, em *Ser e Tempo*, "eu estou habitando", "eu estou morando", "eu estou me

---

<sup>12</sup> Costumo brincar com meus alunos dizendo que ao nascer não somos acompanhados por um manual, quer dizer, imediatamente após a saída da placenta, "não sai um conjunto de normas" contendo tudo aquilo que devemos fazer para nos tomar aquilo que devemos nos tomar; pelo contrário, somos nós mesmos que, no decorrer da nossa existência, quer dizer, no entre nascimento e morte, "criamos nosso próprio manual", "escrevemos nossa própria cartilha"; é, justamente, por isso, que cabe a nós a tarefa de nos responsabilizar por aquilo que somos, nesse sentido, digo a eles que somos desde sempre culpados por aquilo que nos tomamos, por aquilo que fomos e, por aquilo que, ainda, viremos a nos tomar.

demorando aí, no mundo, no mundo que eu me abro e projeto. Esse demorar-se no aí, na clareira (*Lichtung*) do mundo-projeto, não é um existir ocioso, um subsistir indiferente e inerte, mas um ter-que-se-ocupar do ente intramundano, preocupado e solícito com os outros. (...) A ética do primeiro Heidegger é, portanto, uma *ética do morar no mundo-projeto*, do abrir –se para o encontro. (Ibid., pp. 60-61)

De onde vem, mais precisamente, a imposição de dar resposta à questão do sentido do ser e que, enquanto tal, constitui a concretude do existir humano?

Da diferença mencionada entre o momento ontológico e ôntico do existir humano, que responde pela não-identidade na estrutura mesma desse modo de existir.(...) É desse hiato temporal-acontecencial entre ainda-sim e não-mais, constitutivo do ser humano, que se origina a *urgência* de o homem decidir sobre o sentido da presença como tal. (...) O interesse em responder pelo sentido do ser diz respeito, portanto, a uma não-identidade fundadora, chamada por Heidegger de “diferença ontológica”. Ter que *responder pelo sentido do ser significa, na origem, ter que se haver com essa “cisão”.* (Loparic 2003, pp. 34-35 itálicos do autor, grifos nossos)

Estamos, finalmente, diante de uma Ética Finitista, de uma Ética “aquém do princípio do fundamento, que desespera de todo dever absoluto e não conta com o agir causal”. De uma “Ética que não pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? e sim: como deixar acontecer estando-aí no mundo, o que tem-que-ser-até-a-morte?” (Loparic 2004, pp.59;62).

Segundo Duarte, esta Ética, também, pode ser chamada de uma “Ética da Precariedade”, termo que ele mesmo cunhou, justamente por estar “vinculada à inexistência de princípios ou fundamentos metafísicos que possam operar como critérios transcendentais de validação da qualidade ética da conduta humana”. Em outras palavras:

(...) uma ética da precariedade seria o efeito colateral necessário do reconhecimento da finitude do ser e do próprio *Dasein*, cuja “existência”, sendo “lançada” no mundo em que se “projeta, é ontologicamente desprovida de fundamentos últimos, é sem-porquê, tornando vão qualquer empreendimento teórico visando fundamentar moralmente ou cognitivamente os seus projetos mundanos. (...) *uma ética da precariedade não poderia expressar prescrições normativas nem ser reconstruída até seu fundamento último, pois extrai seu potencial ético justamente da ausência de quaisquer garantias transcendentes.* (...) Por sua vez, a crítica relativa à ausência de uma reconstrução do fundamento ético capaz de avaliar a conduta humana mostrar-se-á improcedente, visto ser incompatível com a precariedade intrínseca de um ente cuja *finitude solapa qualquer projeto fundacionista.* (2000, pp. 74-75 itálicos nossos)

Trata-se de uma Ética que está muito aquém de qualquer tipo de lei ou normas, de “qualquer projeto fundacionista” que pudesse ditar o que deve ser seguido. Isto, no entanto, não quer dizer que esta Ética seja contra leis ou normas; antes, trata-se de uma Ética que “devolve” a cada um o seu próprio peso, o peso dos seus gestos, ações, enfim; de uma Ética que não dita normas, mas que nos fornece os indícios

para que possamos compreender por que o humano segue normas, regras. Porque é marcado por uma culpa.

Diante de uma Ética que não mais pergunta pelos seus próprios fundamentos, mas sim diante de um ente, aquele que interroga por uma Ética e que, na condição de lançado, é livre para seu próprio fundamento e, enquanto tal tem que se responsabilizar por si mesmo.

Lançado, o Da-sein está, sem duvida, entregue à responsabilidade de si mesmo e de seu poder, mas isso enquanto ser-no-mundo. (...) Quanto mais propriamente o Da-sein se de-cide, ou seja, se compreende sem ambigüidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada na antecipação da morte, tato mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. Somente a antecipação da morte é capaz de eliminar toda possibilidade casual e "provisória". Somente o ser livre para a morte propicia ao Da-sein a meta incondicional, colocando a existência na sua finitude. (...) Se, antecipando a morte, o Da-sein pode se tornar potente em si mesmo, então na liberdade para a morte, o Da-sein se compreende na *potência maior* de sua liberdade finita. (Heidegger 2000 a p. 189-190 itálicos do autor, grifos nossos)

Apostamos ter tomado explícito o motivo para levar em consideração o horizonte finito do existir humano e, a partir daí, assentar a Ética Originária; desde já, podemos dizer que não será negando o negativo que ficaremos imunes dele, antes, já somos lançados nele e a partir dele. Ou seja, existimos como fundamento cindido, finito (Ibid., p. 65).

Uma coisa se diz finita por oposição a uma outra, não finita, in-finita. Na ética são duas as oposições que tradicionalmente (em Kant, por exemplo) definem a finitude: a primeira, entre a ausência e a presença de propriedades que trazem satisfação, a segunda, entre a transitoriedade e a permanência do existir que cuidamos. Entende-se, ainda, que o finito (a ausência, a transitoriedade) é algo negativo. Negar o finito significa, portanto, negar uma negação. Pelo princípio da dupla negação, o não-finito é algo positivo. Em Kant, o negativo do negativo é a felicidade eterna (da boa vontade). (Loparic 2004, pp.95-96)

A ética finitista de Heidegger, portanto, segundo Loparic:

A ética finitista de Heidegger não opta pelo finito, por estar este, como bem observaram os infinitistas, sempre sob a ameaça de ser nulificado. Mas ela, tampouco, escolhe o infinito, por ser este, como bem sabem os niilistas, desde o início ser nulo e vazio. O seu objetivo é recordar ao homem que a escolha entre o finito e o infinito é uma ilusão metafísica ou, como diz Heidegger, um esquecimento da negatividade do ser. Ao mesmo tempo, ela chama para o morar na transcendência, no entre o ser e o ente, no mundo projeto. (...) A transcendência do finito para o espaço de sua possibilitação não completa, nem corrige, nem suplementa, o finito; ela não nega nem afirma o in-finito. A transcendência deixa estar o que está na hora para que esteja. Ela protege. (Ibid., p. 100)

A esta altura, nos parece que Pessanha foi preciso ao se referir a Heidegger como “uma máquina de procedência alemã destinada a perfurar a substância” (2003, p. 45). Esta expressão nos cai perfeitamente. Não foi, nas palavras

de Pessanha, a “britadeira – Heidegger” responsável pela perfuração de séculos de presentidade? E devolveu a nós o nosso lugar? O não lugar, mas de onde tudo brota? Ah! sim. Ainda nas palavras de Pessanha: “aquilo que desaloja é o mais hospitaleiro”<sup>13</sup>, pois permite que sejamos devolvidos a nós mesmos enquanto singularidade que somos.

Creemos ter chegado ao final deste capítulo. Para tanto, mostramos que a desconstrução da metafísica implicou, também, na desconstrução da ética. Nessa conjuntura, afirmamos que a Ética da Finitude, outro nome para a Ética Originária, ficou dependente da Ontologia Fundamental que, por sua vez, inaugurou o pensamento de retorno à finitude do ser; pensou o Da-sein enquanto fundamento primordial; concebeu o Da-sein enquanto fundamento negativedo, portanto, imune ao Princípio do Fundamento, tal como proposto pela tradição metafísica.

Em suma, concluímos que a Ética da Finitude, não podendo mais contar com princípio algum, mesmo porque desconstruiu todos, “devolveu” a cada um o peso a ser suportado da sua própria existência e, também, a Responsabilidade a ser assumida por cada um. Em outras palavras, o Da-sein não é ético porque obedece ao tribunal da razão, mas é Ético porque tem que se haver consigo mesmo e com os outros no mundo compartilhado, sem que para isso possa contar com garantias de salvação ou recompensa; o Não que perpassa a existência do Da-sein é parte constitutiva de seu modo de ser enquanto “ser-culpado” ou “ser-em-débito”.

---

<sup>13</sup> Esta expressão se refere a um poema, cita-lo-emos na íntegra: “quando a alma do mundo me visita e eu sinto a dor da extinção, então eu tiro do bolso o bilhete que contém o nosso nome: ‘Permaneça no enigma, pois aquilo que desaloja é o mais hospitaleiro; se a turbulência separa, respeite a docura do seu manto – ela difere do lento assassinato que constitui a tua herança” (Pessanha 200, p. 37).

Quando eu não tinha concentrado a fagulha do teu sorriso e a duração do teu rosto não tinha chegado até a minha terra, então os dias eram iguais e os acontecimentos inabitáveis: cada palavra e cada gesto carregavam um horror de eternidade e esquecimento. Eu não podia morrer, pois ainda era um indivíduo, e indivíduos não sabem evocar. Agora que sabemos que a visitação do outro pode desmanchar uma morte e roubar um fim, podemos meditar a aberração que antecipou a nossa vinda; interromper o pesadelo que nos precedeu. Uma palavra à altura do ferimento do tempo é um homem-evocação: sim, a temura do finito nos roubará o equívoco do sempre.

(O outro Sou Eu in *Ignorância do Sempre*)

Juliano Garcia Pessanha)

### **3- ANALÍTICA EXISTENCIAL DO DA-SEIN COMO ÉTICA ORIGINÁRIA: SOBRE A QUESTÃO DA RESPONSABILIDADE**

Chegado o momento de procedermos a uma revisão, pormenorizada, da Analítica Existencial do Da-sein, mais precisamente, das passagens em que Heidegger se pronunciou sobre a questão da Responsabilidade, a fim de analisá-las sob o prisma da Ética.

Antes, convém pontuar que esta tarefa já foi, de algum modo, começada nos capítulos precedentes, não se constituindo, portanto, uma temática propriamente nova. Contudo, não nos esqueçamos que, apesar de estabelecer capítulos que tratam cada um de um determinado assunto, no final das contas, todos eles se cruzam em algum aspecto. De qualquer forma, falamos da Responsabilidade, mas não a colocamos em primeiro plano e, esta é a nossa tarefa.

Mas, por que a questão da Responsabilidade? Primeiro, porque a questão da Responsabilidade é parte do problema da Ética, assim como a moral, por exemplo. Segundo, porque ao decidirmos por um tema, dentre os vários possíveis no âmbito da ética, cremos poder desenvolvê-lo em seus pormenores. Terceiro, porque nos causou surpresa o quanto o termo Responsabilidade foi usado por Heidegger em SZ, mais precisamente, nos §§ 9, 29, 31, 40, 41, 52, 52, 57, 58, 74, o que nos leva a crer que esta questão não era totalmente alheia para nosso filósofo, pelo contrário, ela foi vista de modo muito mais originário.

Nossa tarefa, neste capítulo, será iluminar o que estava em questão nas passagens em que Heidegger se referiu sobre a Responsabilidade. Mas, para que nossas análises, das referidas passagens, não fiquem aleatoriamente apresentadas, seguiremos um determinado fio condutor, primeiramente, focaremos a questão da Responsabilidade a partir do Da-sein no seu existir cotidiano; posteriormente, faremos o mesmo, mas só que a partir do Da-sein apropriado de si. Por fim, trataremos da conexão Ética e Responsabilidade.

### **3.1 Si-mesmo Impessoal e a Des-Responsabilidade**

Para desenvolver a questão da Responsabilidade a partir do modo de ser da convivência cotidiana, se faz necessário, antes de mais nada, acompanhar Heidegger nas suas análises concernentes a este modo de ser, pois só assim conseguiremos analisar a fundo uma passagem, extraída deste contexto, em que nosso filósofo se pronunciou sobre a Responsabilidade. Desde já, podemos dizer que estamos diante do fenômeno da Des-Responsabilidade, os motivos para tal nomenclatura ficarão claros no final desta discussão.

### 3.1.1 Sobre a questão do *Quem Cotidiano*

Começemos por responder a pergunta: *Quem é o Da-sein?* Atentemos, antes de mais nada, que esta pergunta foi a mesma formulada por Heidegger no § 25 de SZ e, a resposta a esta questão culminou na desmontagem da categoria do sujeito da filosofia moderna<sup>14</sup>. Vejamos qual foi a resposta dada por Heidegger, ao mesmo tempo, a desmontagem da noção de sujeito e, de que modo, a partir daí, poderemos pensar a questão da Responsabilidade cotidiana.

Contudo, não nos esqueçamos de que, antes do §25, já tínhamos uma resposta: “o Da-sein *somos nós mesmos*”; “o ser deste ente é sempre e cada vez meu”; “em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser”; “o ser é o que neste ente está sempre em jogo”, ambas extraídas do § 9; mais adiante, “o Da-sein é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta”, “o Da-sein *é o ente que eu mesmo sou*”, “ser sempre meu pertence à existência do Da-sein como condição que possibilita propriedade e impropriedade” §§12, 25. Com estas determinações, sobretudo, as sublinhadas, ficou indicada a constituição ontológica do Da-sein, ao mesmo tempo foi fornecida a indicação ôntica, ou seja, de que este *ente é um eu* e não um outro (Heidegger 2002, p. 165 § 25).

O *Quem* é um eu mesmo, um sujeito, é aquilo que se mantém idêntico, apesar da multiplicidade de atitudes, vivências. Teríamos, então, com estas

---

<sup>14</sup> Usamos aqui os termos desmontagem da categoria do sujeito da filosofia moderna, tomando-os emprestados de Duarte (2000).

afirmações, respondido a questão sobre o *Quem*? Ademais, não foi, justamente, essa a resposta que a tradição forneceu? Vejamos o que pensa nosso filósofo:

Toda a idéia de “sujeito” – enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento – reforça, *do ponto de vista ontológico*, o ponto de partida do subjectum, por mais que, do ponto de vista ôntico, se possa arremeter contra a “substância da alma” ou a “coisificação da consciência”. (Ibid., 2002 p. 82 §10 )

Nesse sentido, será que com esta indicação, a do sujeito que se manteria idêntico a si mesmo, ficou esclarecido o caráter ontológico deste ente? Será que com esta indicação estamos levando em consideração o caráter específico deste ente?

Por certo que não! Ao afirmar que o *Quem* é, justamente, aquilo que se mantém, estamos concebendo o Da-sein como algo simplesmente dado, uma simples presença. O *Quem* respondido a partir de um “eu mesmo”, “daquilo que se mantém” está atrelado a um determinado modo de concebê-lo, “a algo cujo ser guarda, explícita ou implicitamente o sentido de ser simplesmente dado. A substancialidade é o guia ontológico da determinação do ente a partir do qual se responde à pergunta quem” (Ibid., p.165). O eu que se mantém idêntico a si mesmo é, nesta concepção, uma espécie de cápsula que contém em si o conteúdo quididativo de si; e se assim o é, parte do pressuposto de que o *Quem* é uma coisa simplesmente dada.

Mas, se o Da-sein não é uma simples presença, se o caráter, a especificidade deste ente difere de uma simples coisa, podemos afirmar que, tal ponto de partida, quer dizer, de um eu que se manteria idêntico a si mesmo, não serve como fio condutor para responder a pergunta: *Quem é o Da-sein?*

Neste ponto da Analítica, Heidegger lança algumas desconfianças: “pode ser que o quem do Da-sein cotidiano *não* seja sempre justamente eu mesmo”. “E se a constituição de ser sempre meu do Da-sein fosse uma razão para ele, na maior parte das vezes e antes de tudo, *não ser ele próprio?*” (ibid., p. 166). Nesse caso, estaríamos diante de um não eu? Se eu não sou eu mesmo, então, eu não sou um eu mesmo? Absolutamente que não, afirma Heidegger, ao sugerir que o eu cotidiano pode não ser ele mesmo, nosso autor não está fazendo referências a um ente desprovido de “eu”; antes, está indicando um determinado modo de ser próprio do “eu”; talvez, um eu perdido de si próprio!

Por outro lado, pontua nosso autor, deve ficar esclarecido que um “eu” nunca o “é” desprovido de mundo, tampouco, desprovido dos “outros”; “o esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros” (ibid., 167) .

Se é certo que Heidegger, com essas colocações, pôs em xeque toda a noção de sujeito da filosofia moderna; se é certo que, pondo em xeque, tal noção de sujeito, abriu a possibilidade de responder à pergunta *Quem* de outro modo, é certo, também, que a questão permanece: *Quem é*, afinal, o “sujeito” heideggeriano?

De saída temos o descarte das repostas dadas pela tradição; algumas desconfianças: “pode ser que eu não seja eu mesmo, e de que, talvez, eu já tenha me

perdido de mim mesmo”; o “eu” não é nunca um “eu” isolado do mundo, tampouco dos outros; finalmente, ser si-mesmo, própria ou impropriamente, é um modo de ser do Da-sein.

Começemos formulando algumas questões, a fim de estabelecer um quadro a partir do qual possamos responder a pergunta: *Quem?* Se ser é um modo de ser do Da-sein, como “é” o Da-sein no cotidiano? Se ser é ser-no-mundo, junto com os outros, como é que o mundo e os outros fazem parte da constituição ontológica do Da-sein? Levando em consideração tal constituição, como responderíamos a questão?

Foi no sentido de fornecer respostas a estas questões que Heidegger escreveu os §§ 26 e 27. Logo de saída, já temos o fio condutor através do qual encontraremos a resposta. Será através da análise do modo de ser do cotidiano, modo este em que o Da-sein se mantém, na maior parte das vezes e antes de tudo, orientada pelo existencial ser-no-mundo, que encontraremos uma resposta para o *Quem* (Ibid., p. 168).

Começemos por esclarecer o que quer dizer ser-no-mundo, para tanto, retrocedamos ao § 12. Ser-no-mundo é uma expressão composta e, enquanto tal, se refere a um fenômeno de unidade (Ibid., p. 90). Mas, o que dizemos quando afirmamos ser-em-um-mundo? Segundo Heidegger, tal expressão, de saída, leva a crer que se trata de um “modo de ser de um ente que está num outro, tal como a água esta dentro do copo, a roupa no armário”. E, se assim o é, estamos nos referindo a uma “relação recíproca de ser de dois entes extensos ‘dentro’ do espaço, no tocante a seu lugar neste mesmo espaço”; a entes que possuem o mesmo modo de ser do que é simplesmente dado e, deste modo, podem ser concebidos como um estando dentro do outro.

Mas, será que quando falamos de ser-em-um-mundo estamos referindo a esta relação de lugar no espaço? Não, mesmo porque esta relação só é possível para entes dotados do caráter de simplesmente dado; quando usamos esta expressão, estamos nos referindo à constituição ontológica do Da-sein e, justamente por isso, não podemos determinar o Da-sein, no tocante ao seu ser-em, do mesmo modo que fazemos com os entes subsistentes. “O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do Da-sein que possui a constituição essencial de ser-no-mundo” (Ibid., p. 92).

Ser-no-mundo, portanto, não é uma propriedade que o Da-sein, por vezes, possui e outras não. “O Da-sein não é primeiro um ente que, algumas vezes, tem gana de assumir uma ‘relação’ com o mundo” (Ibid., p. 96). É sendo-no-mundo que o Da-sein se abre a sua própria compreensão de ser. No entanto, esta compreensão sobre si mesmo se dá “a partir dos entes e de seu ser, que ele mesmo não é, mas que lhe vem ao encontro dentro do mundo” (Ibid., p. 97); “o Da-sein compreende o seu ser mais próprio no sentido de um certo “ser simplesmente dado de fato” (Ibid., p. 94). Vejamos de que modo isso acontece.

Heidegger afirma que sendo-no-mundo, o Da-sein não só se dispersou, como, também, se fragmentou em determinados modos de ser-em, “ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa (...), considerar, discutir, determinar (...)” (Ibid., p. 95). E, para estes modos de ser-em, nosso autor chamou de *ocupação*. “Pelo fato do ser-no-mundo pertencer ontologicamente ao Da-sein, o seu ser para com o mundo é, essencialmente, *ocupação*” (Ibid., p.95). Mas é, também, o si mesmo que é descoberto na ocupação; “o Da-sein encontra, de saída, ‘a si mesmo’ naquilo *que* ele empreende, usa, espera,

resguarda – no que está imediatamente à mão no mundo circundante, em sua *ocupação*” (Ibid., p.170). Isto significa afirmar que o Da-sein, na maior parte das vezes e antes de tudo, se compreende a partir de uma determinada circunvisão; é guiado por uma circunvisão que tanto o manual do mundo circundante, quanto o “si mesmo” são encontrados no âmbito das ocupações mundanas; ou seja, a partir do que esta à mão dentro do mundo (Ibid., pp. 171; 173).

E quanto aos outros? Afirmamos, em linhas anteriores, que ser é ser-no-mundo-junto-com os-outros. Afirmamos, também, que é a partir do mundo que o Da-sein se descobre a si mesmo, sobretudo, a partir daquilo que se ocupa, mas e o outro, como é que o Da-sein encontra o outro? Primeiro, quem são os outros?

Para nosso filósofo, os outros não são todas aquelas dos quais eu estaria isolado e que, deste modo, precisaria acontecer algo, uma simpatia, talvez, para que, posteriormente, uma ponte se estabeleça entre nós e que, portanto, eu, sujeito isolado, inteiramente fechado, me transmitiria e receberia transmissão do outro sujeito, também, fechado em si (Ibid., pp. 169; 176). Mas o que Heidegger compreende quando se refere a outros?

Os outros, afirma Heidegger, não são todos aqueles demais além de mim do qual eu me diferenciaria por ter, tanto eu como eles, uma essência que nos diferenciaria, antes, os outros “são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferenciaria propriamente, entre os quais também se está”. Por outro lado, ser-com-os-outros não possui o “caráter ontológico de um ser simplesmente dado ‘em conjunto’ dentro de um mundo”. Deste modo, Heidegger, primeiro, enfatizou que o outro não possui o mesmo caráter que possui o ente simplesmente dado, o outro possui o caráter de Da-sein; segundo, ser-com, assim como o ser-no-mundo, é

um existencial, quer dizer, é da constituição ontológica do Da-sein ser-com. “Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre mundo compartilhado com os outros. O mundo do Da-sein é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com os outros*” (Ibid., pp. 169-170).

Já mostramos quem são os outros, nos resta mostrar como é que o Da-sein encontra o outro. Antes, lembremos de que toda essa exposição tem como objetivo responder a questão *Quem é o Da-sein no cotidiano?* Para, a partir daí, mostrar como se dá a Responsabilidade no cotidiano.

Os outros são encontrados pelo Da-sein no mundo. É empenhado em suas ocupações, guiada por uma circunvisão que o outro “vem ao encontro nas mais diversas formas, a partir do que está à mão dentro do mundo” (Ibid., pp. 170-171) Por outro lado, Heidegger pontua que, ao contrário da ocupação, modo de encontro com os entes simplesmente dados, com os outros o Da-sein se *preocupa*, ou seja, o Da-sein encontra outro Da-sein no modo da preocupação. Deste modo, tal como “a *circunvisão* pertence à ocupação enquanto modo de descoberta do manual, a preocupação está guiada pela *consideração* e pela *tolerância*” (Ibid., pp. 174-175).

Dessa forma, o mundo libera não apenas o manual, mas, também, os outros. É a partir da totalidade referencial da significância, desta familiaridade que o Da-sein deixa e faz vir ao encontro, enquanto algo que se descobre em sua conjuntura; “essa abertura dos outros, previamente constituída pelo ser-com, também perfaz a significância, isto é, a mundanidade que se consolida como tal no existencial de ser-em-função-de” (Ibid., p. 175). Desse modo, a mundanidade do mundo, em que o Da-sein já sempre é e está de modo essencial, deixa que o manual do mundo circundante venha ao encontro junto com o outro (Ibid., p. 175).

O outro é descoberto a partir das ocupações e do que a partir daí se dá a compreender, quer dizer, “o outro se descobre, assim, antes de tudo, na preocupação das ocupações” (Ibid., p. 176). É, justamente, por isso que Heidegger afirma que para encontrar o outro, enquanto outro, se faz necessário caminhos específicos para nos aproximarmos do outro ou, ainda, para “procurá-lo” (Ibid., p. 176).

Com a exposição feita até aqui, mostramos que o Da-sein se compreende a si mesmo e compreende o outro, a partir do mundo compartilhado nas ocupações do mundo circundante. Entretanto, é se empenhando no mundo das ocupações e também, no ser-com os outros que não só o Dasein, assim como os outros, são o que eles próprios não são. Se assim o é, *Quem é*, então o Dasein cotidiano?

Ocupando-se com o mundo circundante, os outros nos vêem ao encontro a partir daquilo que empreendem; os outros são aquilo que empreendem. É nesta ocupação que o Da-sein cuida para que se estabeleça uma diferença com os outros, ainda que seja para nivelar tal diferença ou, ainda, para subjugar os outros. O fato é, afirma Heidegger, que a convivência é movida pelo cuidado em estabelecer esses intervalos que, em termos existenciais, chamamos de espaçamento. “Quanto mais este modo de ser não causar surpresa para o próprio Da-sein cotidiano, mais persistente e originária será sua ação e influência” (Ibid., p. 178).

É neste modo de ser-com, constitutivo do cotidiano, que reside o fato do Da-sein estar dominado pelos outros, estar sob a tutela dos outros. “Não é o Da-sein próprio que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do Da-sein. Mas os outros não são determinados” (Ibid., p. 179). “Os outros”, contudo, não é este ou aquele, antes, é qualquer um; “os

outros” é aquele que exerce esse domínio sem que o Da-sein se dê conta disso. “Os outros”, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, de início e na maior parte das vezes, são ‘co-presentes’ na convivência cotidiana” (Ibid., p.179). O *Quem*, portanto, do próprio impessoal, não é este ou aquele, ou seja lá quem for, o “quem” é o neutro, o ninguém, o impessoal (Ibid., p.179).

A convivência promove a dissolução do próprio Da-sein neste modo de ser dos outros e, isso é tão persistente, a ponto do outro desaparecer, cada vez mais, em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal propicia, neste modo, sua própria ditadura “nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação” (Ibid., p.179). O impessoal, que não é ninguém em específico mas, que todos o são, prescreve, dita, o modo de ser da cotidianidade. “Em seu ser, o impessoal coloca essencialmente em jogo a medianidade” (Ibid., p.179).

O caráter de espaçamento, anteriormente citado, é ancorado no fato de que a convivência, o ser e estar um com o outro como tal, propiciam a medianidade. A medianidade tem o poder de destruir toda e qualquer possibilidade de diferença e expressão; o que foge à regra é “mal” visto. A medianidade dita o que pode, o que não pode, o que deve, o que não deve, enfim, vigia e controla todos. Deste modo, a medianidade promove, nesta tendência a ditar, o nivelamento de todas as possibilidades de ser. “Espaçamento, medianidade, nivelamento constituem, como modos de ser do impessoal, o que conhecemos como a ‘publicidade’. Esta rege, já desde sempre, toda e qualquer interpretação do Da-sein e do mundo, tem razão em tudo”( Ibid., p.180).

Por conseguinte, todo mundo é o outro e ninguém ao mesmo tempo; o impessoal, que respondemos à pergunta *Quem* do Da-sein cotidiano, é o ninguém, o anônimo, a quem o Da-sein já se entregou na convivência cotidiana. Por outro lado, digamos desde já, este modo de ser, que caracteriza o Da-sein, não quer dizer, em hipótese alguma, uma diminuição, uma degradação ou, ainda, um “estágio” inferior do Da-sein a tal ponto que, seria necessário extirpá-lo, para que o Da-sein atingisse um nível mais elevado e, portanto, não diminuto ou, ainda, degradativo. Antes: “O impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva do Da-sein” (Ibid., p.182).

Em outras palavras, o próprio do Da-sein cotidiano é o próprio-impessoal que se difere do si mesmo em sua propriedade, dessa forma, se faz necessário que o Da-sein, disperso na cotidianidade impessoal, precise se encontrar a si mesmo; não para atingir um nível mais elevado, mas para encontrar não só a si mesmo mas, também, o outro em sua alteridade. “O ser do que é próprio não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo” (Ibid., pp.182-183).

Chegamos na resposta a nossa questão; foi através da interpretação do ser com e do ser-próprio do impessoal que respondemos a pergunta: *Quem* é o Da-sein na convivência cotidiana; ora, é o outro que ao mesmo tempo não é ninguém em particular, isto quer dizer, de início o “eu” não “sou” propriamente “eu”, enquanto si-mesmo próprio mas, antes, “sou” nos moldes do impessoal. Deste modo, é o próprio-impessoal que articula o contexto referencial da significância. “O mundo do Da-sein libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade” (Ibid., p. 182). E, é deste cotidiano, que o

“Da-sein retira a interpretação pré-ontológica de seu ser no modo de ser mais imediato do impessoal. A interpretação ontológica segue inicialmente esta tendência e entende o Da-sein a partir do mundo, onde a encontra como ente intramundando” (Ibid., p. 183). E, é por receber do mundo a interpretação a partir da qual se dá a compreensão de si e dos outros; e, é também, por se passar por cima do próprio fenômeno do mundo, que o que aparece é o simplesmente dado dentro do mundo, quer dizer, as coisas. Nesse sentido, o Da-sein se compreende em seu ser-no-mundo-junto-com-os-outros como ser simplesmente dado e, é assim que o Da-sein “*em seu modo de ser cotidiano, de início, se encobre e não é encontrado*” (Ibid., p. 183).

### 3.1.2 Sobre a questão da Des-Responsabilidade

Chegado o momento de analisar como é que a Responsabilidade se coloca para o Da-sein cotidiano. Vejamos o que Heidegger afirma:

O impessoal encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapulado quando o Da-sein exige uma decisão. Porque prescreve todo o julgamento e decisão, *o impessoal retira a responsabilidade de cada Da-sein*. O impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apóie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, *já que não há ninguém que precise responsabilizar –se por alguma coisa*. O impessoal sempre “foi” quem

... e, no entanto, pode –se dizer que não foi “ninguém”. Na cotidianidade do Da-sein, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém. O impessoal *tira o encargo* de cada Da-sein em sua cotidianidade. (Ibid., p. 180 *itálicos nossos*)

Falando de outro modo, sendo este alguém que não é ninguém ao mesmo tempo, o Da-sein, emaranhado em sua lida cotidiana, tem a tendência a se Des-Responsabilizar por si mesmo.

Notemos que não se trata de uma irresponsabilidade, no sentido de ter deixado de cumprir com alguma obrigação, prescrita por algum código moral; o Da-sein não se Des-Responsabiliza por ter faltado frente aos seus deveres ou, ainda, por não ter assumido parte de sua culpa frente a este dever não seguido. Aliás, como pudemos ver, nesta cita, Heidegger nada diz sobre códigos não cumpridos. Mas, então, o que queremos dizer por Des-Responsabilidade?

Antes de mais nada, evitamos falar de irresponsabilidade pelo fato desta expressão estar carregada da conotação oriunda da ética da tradição, quer dizer, é irresponsável quem age, por exemplo, por impulsos e não leva em consideração aquilo que, de fato, devia ser feito. Optamos, nesse sentido, por Des-Responsabilidade para nos referir a um fenômeno muito mais originário, qual seja, o desencargo de si; esquecer-se de si; o tirar o próprio peso, revelado pela disposição, a ser suportado da própria existência, das “costas”; o deixar ser levado pelos outros; o deixar ser guiado por uma ditadura que a tudo prescreve; o deixar-se sob o império do público; o deixar-se orientar pela tirania do impessoal; finalmente, o deixar-se manter pela tutela dos outros.

Como podemos ver, com a exposição feita anteriormente, esta é uma tendência do Da-sein, quer dizer, é próprio da sua condição o encobrimento, enfim, é parte da sua constituição se Des-Responsabilizar.

Sob esta ditadura o Da-sein fica dispensado de ser, desencarregado de se assumir enquanto ente que é, e que, enquanto tal, tem a tarefa de ser, sustentado no nada da sua própria condição. “Com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro do Da-sein na tendência de superficialidade e facilitação. Uma vez que sempre vem ao encontro de cada Da-sein dispensando-o de ser, o impessoal conserva e solidifica seu domínio caturro” (Ibid., p.180). Em outras palavras, o impessoal, que assume e responde por tudo, “promove” a Des-Responsabilidade.

Se é esquecido de si que o Da-sein acontece, antes de tudo e na maior parte das vezes, é, também, sob este prisma que o outro é encarado. Se voltarmos, agora, a certas passagens do § 26, poderemos melhor compreendê-las. Tais passagens se referem aquilo que Heidegger entendeu por “preocupação” das instituições sociais. Por instituição social, embora Heidegger não tenha explicitado como a compreende, acreditamos tratar-se da “empresa” que tem por objetivo fornecer assistência ao outro; essa assistência, por sua vez, se pauta num determinado conjunto de regras, normas, afazeres, cuidados que tem, por fim último, promover o bem estar ao assistido. Vejamos.

Preliminarmente, lembremos que para nosso autor, o outro é descoberto, antes de tudo, na preocupação das ocupações, mesmo porque, com o outro o Da-sein não se ocupa, mas se preocupa, ainda que esta preocupação se dê deficitariamente (Ibid., p.176). E se assim o é, a preocupação que se tem com o outro nas instituições sociais é marcada pela “deficiência e indiferença”, características da

convivência cotidiana e mediana de um com o outro. “Esses modos indiferentes da convivência recíproca facilmente desviam a interpretação ontológica para um entendimento imediato desse ser como ser simplesmente dado de muitos sujeitos” (Ibid., p. 173).

O cotidiano, que a tudo prescreve, retira o “cuidado” do outro e “torna-lhe o lugar nas ocupações, *substituindo-o*” (Ibid., p. 173). É, nesta ocupação preocupada, que o outro se retrai a ponto de se dispensar totalmente dela, na medida em que “essa preocupação assume a ocupação que outro deve realizar” (Ibid., p. 173). Dispensado dela, salienta Heidegger, o outro pode, até mesmo, se colocar numa posição de dependente e dominado; ainda que, este domínio “seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado” (Ibid., p. 174). Nesse sentido, o outro é tolhido da sua Responsabilidade; este modo de ser do cotidiano, ressaltado pelas instituições sociais, ao invés de “propiciar” o encontro com o outro em sua alteridade, “transforma-o” num objeto de ocupação, fornecendo-lhe o manual a seguir. É seguindo o manual que o outro se desencarrega de si; é se compreendendo como um objeto de ocupação, que o outro se Des-Responsabiliza de si mesmo; tira de si o peso, a ser suportado da sua própria condição e, portanto, de ente que acontece sem instrução e que, enquanto tal, tem que se Responsabilizar.

Mas, então, *quem* é o Responsável? *Quem* é que deve se Responsabilizar pelo outro? Se afirmamos que lhe é coibida a Responsabilidade, *quem* é o Responsável?

Ninguém, ou melhor, a instituição social. Mas quem é a instituição social? Todos e ao mesmo tempo ninguém. É aquele que não sou eu, tampouco aquele outro; é aquele que nos diz o que devemos fazer mas que, tampouco, no final

das contas, se Responsabiliza por alguma coisa; muito embora, haja sempre o culpado; que nesse caso, também não é ninguém. “Eles’ assumem a responsabilidade pelas coisas, porque tudo aquilo que sou e faço, sou e faço porque é o que ‘se’ é e faz. A culpa e a responsabilidade são postas nas costas ‘deles’” (Irwood 2004, pp. 96-97). Em outras palavras: “Absorto em seus afazeres mundanos em meio ao predomínio da ‘interpretação pública’ de tudo o que é, ocorre que os outros tomam o Dasein o próprio ser, retirando-lhe o ‘peso’ da responsabilidade de existir” (Duarte 2002, p. 168).

Por outro lado, se por culpa, como já falamos no capítulo anterior, entendemos, não a culpa por omissão, mas a culpa ontológica, o que fica, neste caso, é a culpa por ter o Da-sein dado a ninguém a Responsabilidade da sua existência; desta, quer dizer, da culpa por ter se Des-Responsabilizado, ele não pode fugir, ainda que tenha a tendência ao encobrimento. Falando de outro modo, ainda que o Da-sein se Des- Responsabilize, ele é culpado e responde por esta “omissão”.

### **3.2 Si-mesmo Autêntico e a Responsabilidade Originária**

Para desenvolver a questão da Responsabilidade, a partir do modo de ser “autêntico”, se faz necessário acompanhar Heidegger nas suas análises no que se refere à angústia, enquanto disposição fundamental, do ser-para-a-morte em sentido

próprio e, do chamando silencioso da voz da consciência da culpa, pois só assim, conseguiremos analisar a fundo passagens extraídas destes contextos, em que nosso filósofo se pronunciou sobre a Responsabilidade. Desde já, podemos dizer que estamos diante do fenômeno da Responsabilidade Originária; originária porque referida ao ter-que responder pelo sentido do ser propriamente, e não por se referir a alguma espécie de culpa assumida frente ao mundo das ocupações.

### **3.2.1 Angústia enquanto Disposição Privilegiada e a Responsabilidade Originária**

Começemos recolocando as mesmas questões que Heidegger fez quando se pôs a pensar sobre o fenômeno da angústia e outras mais. Será que a angústia, enquanto disposição fundamental, providenciaria ao Da-sein, decaído de si, a possibilidade de um apropriar-se de si mesmo, a tal ponto que seria possível o recuperar-se das armadilhas aprisionantes e, ao mesmo tempo, aconchegantes do impessoal? O que se quer dizer quando se afirma que o cotidiano fornece “aconchego” e “proteção”? Na hipótese do cotidiano fornecer proteção ao Da-sein, do que o Da-sein precisa ser protegido? O que o ameaça? De que ameaça o Da-sein foge para necessitar de proteção? Finalmente, em que medida a angústia é uma

disposição privilegiada? Passemos a respondê-las, não necessariamente nesta ordem, para tanto tomaremos como referência o § 40 de SZ.

Para Heidegger, é mergulhado no impessoal que o Da-sein foge de si mesmo, enquanto possibilidade de ser propriamente, pois nesta fuga o Da-sein não se coloca diante de si mesmo, antes, se desvia da possibilidade de sê-lo propriamente. “Chamamos de ‘fuga’ de si mesmo o fato do Da-sein decair no impessoal e no ‘mundo’ das ocupações” (Ibid., p. 249). Na decadência fica obstruída e fechada, ao Da-sein, a possibilidade de ser propriamente. Muito embora, alerta nosso filósofo, este fechamento é “apenas privação de uma abertura que se revela fenomenalmente no fato da fuga do Da-sein ser fuga de si mesmo” (2000 a, p. 248).

Mas, por que o Da-sein foge de si mesmo, o que o ameaça? Antes, convém que façamos uma distinção entre temor e angústia. No temor, o que é temido é sempre algo intramundano, algo que se pode dizer um isto ou aquilo. A angústia por sua vez, não se angustia por um isso ou aquilo: “O com quê [a angústia se angustia] não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura essencial” (Ibid., p. 250). Nesse sentido, com o quê a angústia se angustia é algo inteiramente indeterminado; essa indeterminação, por sua vez, não somente deixa indefinido o ente intramundano que “ameaça”, assim como diz que o ente intramundano é “irrelevante”. Falando de outro modo, não há nenhum simplesmente dado, ou qualquer ente à mão no seio do mundo que “serve para a angústia com ele se angustiar”. Neste caso, a totalidade conjuntural do manual e do ser simplesmente dado perdem sua importância; o mundo se revela em sua total insignificância (Ibid., p. 250).

No entanto, afirmar que na angústia o mundo se mostra em sua total insignificância, não quer dizer que o mundo se ausentou, antes, significa que o ente intramundano em si mesmo perde sua importância, sua significância e, em razão dessa insignificância, o que fica é somente o mundo em sua mundanidade. A “angústia se angustia com o mundo como tal” (Ibid., p. 250). O com que a angústia se angustia é, justamente, o “nada” que não se revela em lugar algum; a ameaça, sentida na angústia, não está em lugar determinado, muito embora, esteja tão perto que chega a “sufocar a respiração” (Ibid., p. 250).

O mundo, afundado em sua insignificância, não se mostra mais capaz de oferecer coisa alguma, tampouco a co-presença dos outros, é ausente em sua significabilidade, que o mundo não mais oferece ao Da-sein a possibilidade de, sustentado nele, a compreensão e interpretação pública que ora oferecia ao Das-sein decadente. A angústia remete o Da-sein para o seu próprio poder-ser-no-mundo singular. “Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre o Dasein, *como ser-possível*, e na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade” (Ibid., pp. 251-252).

Por outro lado, a angústia, enquanto disposição privilegiada, revela ao Da-sein “como se está”, se está “estranho”, se está des-familiarizado com aquilo que antes era pura familiaridade, se está “exilado” da própria “pátria”, “não se sente mais em casa”. A angústia, portanto, arranca, desinstala o Da-sein da familiaridade tranqüila, apaziguadora, aconchegante do cotidiano impessoal, enfim, rompe com toda a certeza serena do cotidiano impessoal, “retira o Dasein de seu empenho decadente no ‘mundo’” (Ibid., p. 253).

Agora é possível entendermos do que foge o Da-sein. O Da-sein não foge de um ente intramundano, pois como vimos não é um ente intramundano que o ameaça, que o desinstala, mas, justamente, foge dessa desinstalação para refugiar-se no ente intramundano, a fim de que possa, refugiado nele, manter-se na familiaridade tranqüila. “A fuga decadente *para* o sentir-se em casa da publicidade foge de não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente ao Da-sein enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser” (Ibid., p. 253). O Da-sein foge da sua possibilidade de poder-ser-no-mundo singularmente; é se entregando ao mundo das ocupações que o Da-sein fica esquecido de si mesmo. Deste modo, “*O não sentir se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário*” (Ibid., p. 254). Só a angustia, enquanto disposição privilegiada, permite ao Da-sein a possibilidade da abertura privilegiada, na medida em que singulariza o Da-sein; singularizar significa ser colocado na possibilidade de poder-ser própria ou impropriamente; enfim, a angústia retira o Da-sein de decadência.

No Da-sein, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, o seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta o Da-sein para o *ser-livre para ...* (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O Da-sein como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (Ibid., p. 252 itálicos do autor, grifos nossos)

Falando de outro modo, a angústia “coloca” o Da-sein diante da possibilidade de ser para o poder-ser mais próprio, quer dizer, “o ser-livre para a

liberdade de assumir e escolher a si mesmo" (Ibid., p. 252). É, pois, livre para a sua possibilidade de ser que o Da-sein fica totalmente entregue à sua inteira Responsabilidade desse ser; é se assumindo enquanto um poder-ser, é se escolhendo que o Da-sein fica diante da sua inteira Responsabilidade, quer dizer, não é mais a interpretação pública que oferece ao Da-sein as possibilidades acordadas no que se refere aquilo que ele tem de ser; mas sim, o Da-sein, livre, que escolhe e, também, se Responsabiliza por aquilo pelo qual escolheu, enquanto possibilidade sua.

### **3.2.2 Ser-para-a-morte em sentido Próprio e a Responsabilidade Originária**

No capítulo anterior, ficou demonstrado que o sentido ontológico originário da existencialidade do Da-sein é a temporalidade finita, no entanto, não entramos nos seus pormenores, quer dizer, não explicitamos de que modo a compreensão, quanto ao "seu morrer", coloca o Da-sein diante da possibilidade de se assumir enquanto poder ser propriamente. Mesmo porque, naquele momento, não estava em foco o existencial ser-para-a-morte, mas sim a conexão ser e tempo a partir do tempo finito do Da-sein. Vejamos, então, o sentido ontológico da morte, ao mesmo tempo, o modo como, decadente, o Da-sein se esquivava da "sua própria morte". Começemos por explicitar o ser-para-a-morte impróprio.

Segundo Heidegger, “a morte é uma possibilidade ontológica que o próprio Da-sein sempre tem de assumir” (2000a, p. 32). Sua morte é a possibilidade de poder não mais estar presente. “A morte é, em última instância, a possibilidade absoluta do Da-sein” (...) a morte desentranha-se como a possibilidade *mais própria irremissível e insuperável*” (ibid., p. 32). “Em existindo, o Da-sein já está *lançado* nessa possibilidade” (ibid., p. 33). “No ser-para-a-morte, o Da-sein comporta-se *com ele mesmo* enquanto um poder-ser privilegiado” (ibid., p. 34).

Mas, será que o Da-sein cotidiano apreende o que, de fato, o “seu morrer” lhe propicia em termos das possibilidades de ser propriamente? Por certo que não.

Como podemos ver, um pouco mais atrás, o próprio do cotidiano é o impessoal e, enquanto tal, revela ao Da-sein de que modo ele deve se compreender; no caso da morte, também dita de que modo esta deve ser compreendida. “A publicidade da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, como ‘casos de morte’” (ibid., p.35). O impessoal, deste modo, já sempre se encarregou de que modo a morte deve ser concebida, quer dizer, a morte é um acontecimento que um dia ocorrerá, mas que por certo, ainda está muito distante, morrerei no dia em que chegar a minha hora, mas até lá, não tenho com o que me preocupar, mesmo porque nada posso fazer, é Deus, somente ele, que sabe da nossa hora; quanto ao “moribundo”, a preocupação ocupada do cotidiano o consola na tentativa de lhe restituir “vida” e, quiçá, a “esperança” de que ainda não chegou a sua hora” (ibid., p. 36). Enfim, para Heidegger, “é desta maneira que o impessoal busca *continuamente tranquilizar a respeito da morte*”, da morte alheia e, sobretudo, da minha própria morte (ibid., pp. 36).

A certeza da morte, por sua vez, se mostra como uma certeza empírica, quer dizer o Da-sein tem a certeza da morte, ela é comprovada, as pessoas morrem, mas é um acontecimento que, antes de tudo, é também incerto e indeterminado quanto ao seu dia e hora. “Nesse ‘também um dia [se morre] mas por ora ainda não’, a cotidianidade assevera uma espécie de certeza da morte; ninguém duvida que se morre” (Ibid., p. 38). No entanto, “a cotidianidade pára no momento em que admite ambigüamente a ‘certeza’ da morte a fim de enfraquecê-la e de aliviar o estar-lançado na morte, encobrando ainda mais o morrer” (Ibid., p.38).

É, ainda, afirma Heidegger, ditando o que deve ser sentido que o impessoal, enquanto interpretação pública, modulada pelo “falatório”, pela “curiosidade” e pela “ambigüidade”, tal como expressos nos §§ 35; 36 e 37, também já se decidiu sobre qual deve ser o “sentimento”, “a disposição que deve determinar a atitude frente a morte”; com a morte, devemos temer, temer por um acontecimento que advém.

Mas, por que o Da-sein decadente encobre a possibilidade do seu morrer, o que está em jogo nesta fuga diante da morte?

Já afirmamos que o cotidiano impessoal propicia tranqüilidade, certeza e que, deste modo, oferece refúgio ao Da-sein. Refúgio de que, de quem? Dele mesmo, da sua possibilidade de ser propriamente. Nesse sentido, o ser-para-morte cotidiano é, permanentemente, uma fuga dele mesmo; é da sua possibilidade mais própria, irremissível e insuperável que foge o Da-sein decadente e, isso porque, nesta possibilidade, irremissível e insuperável, está em jogo o próprio poder-ser do Da-sein. Se afirmamos que o Da-sein foge de si, afirmamos que o Da-sein foge da sua

possibilidade de sê-lo propriamente e, deste modo, de se assumir enquanto tal; finalmente, de se Responsabilizar propriamente.

O Da-sein temeroso, afirma nosso filósofo, não se “permite a coragem de assumir a angústia com a morte” (Ibid., p. 36), a impregnação da interpretação pública não permite que o estar-lançado na morte, afinado com a angústia, se desentranhe para o Da-sein de modo originário e penetrante (Ibid., p. 33). “Angustiado-se com a morte, o Da-sein é colocado diante da possibilidade insuperável, *a cuja Responsabilidade ele está entregue*”. (Ibid., p. 36 itálicos nossos) Ora, é, justamente, da Responsabilidade que foge o Da-sein decadente.

Finalmente, afirma Heidegger “o escape decadente e cotidiano *da* morte é um *ser-para-a-morte impróprio*” (Ibid., p. 42) e que, enquanto tal, promove a Des-Responsabilidade, tal como a caracterizamos mais acima.

De que modo, então, podemos apreender o ser-para-a-morte em sentido próprio? De que modo o ser-para-a-morte em sentido próprio propicia que o Da-sein se Responsabilize?

Segundo Heidegger, apreenderemos o ser-para-a-morte em sentido próprio, na medida em que este fenômeno for visualizado sem as “distorções” e compreensões oriundas do impessoal, na medida em que o Da-sein nem fugir e nem encobrir esse fenômeno (Ibid., p. 44).

De saída, cabe lembrarmos que o ser-para-a-morte “é ser para uma possibilidade e, na verdade, para uma possibilidade privilegiada do próprio Da-sein” (Ibid., p. 44). Por outro lado, Heidegger assegura que ser para uma possibilidade não significa “empenhar-se por algo possível, no sentido de ocupar se da sua realização” (Ibid., p. 44) Isto quer dizer que o ser-para-a-morte, enquanto ser para uma

possibilidade, não tem o mesmo sentido que tem o “empenho que se ocupa de sua realização (...) a morte enquanto algo possível não é um manual e nem algo simplesmente dado possível, e sim uma possibilidade de ser do Da-sein” (Ibid., p. 44). O Da-sein não se ocupa em providenciar a si mesmo a sua própria morte pois, se assim o fosse, subtrairia de si a sua possibilidade de ser um ser-para-a-morte, estaria morto!

*Enquanto ser-lançado no mundo, o Da-sein já está entregue à Responsabilidade de sua morte. Sendo para sua morte, ele, de fato, morre continuamente durante o tempo em que ainda não deixou de viver. Isso diz, ao mesmo tempo, que, em seu ser-para-a-morte, ele já se decidiu desse ou daquele modo. (Ibid., p. 42 itálicos nossos)*

Sendo ser-para-a-morte, o Da-sein fica totalmente entregue a sua inteira Responsabilidade por se decidir em ser desse ou daquele modo; cabe ao Da-sein finito se decidir por si mesmo e se Responsabilizar por tal.

Por outro lado, não nos esqueçamos que o ser-para-a-morte deve, antes de mais nada, ser compreendido enquanto possibilidade “sem nenhum atenuante” (Ibid., p. 45). Mas de que modo se dá a compreensão dessa possibilidade? Na antecipação da possibilidade (Ibid., p. 45). Não quer com isso dizer, ressalta Heidegger, antecipar a morte; mas sim a possibilidade da impossibilidade. “O ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar” (Ibid., p. 46). É na antecipação da possibilidade da impossibilidade que o Da-sein se abre para si mesmo no tocante a sua extrema possibilidade. “A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu

poder-ser *mais próprio* e extremo, ou seja, enquanto possibilidade de *existir em sentido próprio*" (Ibid., p. 46). O ser para essa possibilidade coloca o Da-sein diante de seu poder-ser mais próprio; é se antecipando que o Da-sein compreende que o seu poder-ser só pode ser assumido por ele mesmo. Deste modo, a "sua morte" não se coloca ao Da-sein de forma indiferente, antes, é a possibilidade do seu morrer que possibilita que o Da-sein se reivindique para si mesmo enquanto singularidade. "A irremissibilidade da morte, compreendida na antecipação, singulariza o Da-sein em si mesmo" (Ibid., p. 47). O Da-sein, assim sendo, só pode sê-lo, propriamente, na medida em que propicia a si mesmo essa possibilidade. É na antecipação da possibilidade irremissível que o Da-sein se vê diante da possibilidade de assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo e de, finalmente, se Responsabilizar propriamente por si.

A antecipação, nesse sentido, faz com que o Da-sein, livre para a sua morte, se liberte das possibilidades ocasionais que lhe são oferecidas pelo impessoal; "a antecipação abre para a existência como extrema possibilidade a tarefa de sua propriedade, rompendo assim todo e qualquer enrijecimento da existência já alcançada" (Ibid., p. 48).

Por conseguinte, "a possibilidade certa da morte abre o Da-sein apenas no sentido de, antecipando-a, essa possibilidade *possibilitar* a si mesmo como o poder ser mais próprio de si" (Ibid., p. 48). É, pois, enquanto poder-ser, que o Da-sein só pode ser propriamente na antecipação (Ibid., p. 49).

Por fim, não nos esqueçamos que, segundo Heidegger, toda a compreensão, no nosso caso estamos nos referindo à compreensão do "morrer propriamente", se dá sintonizada com uma disposição; se assim o é, qual é o humor

que sintonizado com a compreensão da morte própria deixa o Da-sein, enquanto possibilidade de poder-ser propriamente, entregue à Responsabilidade por si mesmo? A angústia. Mas por que a angústia? Porque o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia, porque, como vimos ao tratarmos da angústia, a angustia se angustia frente à possibilidade de poder ser propriamente, “a angústia se angustia *pelo* poder-ser daquele ente assim determinado e lhe abre a possibilidade mais extrema” (Ibid., p. 50). Finalmente, “porque a antecipação simplesmente singulariza o Da-sein e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence à compreensão de si mesmo, próprio do Da-sein” (Ibid., p. 50).

Com o findar dessa exposição, chegamos no sentido originário do ser-para-a-morte e, conseqüentemente, no modo como o Da-sein pode, ao assumi-la, ser propriamente. Mas, para que o Da-sein se mantenha nessa compreensão e se projete a partir de tal, se faz necessário que essa mesma compreensão seja testemunhada pelo próprio Da-sein. Vejamos, então, de que modo o Da-sein pode obter tal testemunho.

### **3.2.3 Chamado da Voz da Consciência da Culpa e a Responsabilidade Originária**

No momento em que delimitamos o si-mesmo impessoal, ficou decidido que o Da-sein, disperso no cotidiano impessoal, não é “ele mesmo”, mas sim o próprio impessoal, de tal modo que, para que o Da-sein se recupere deste perdição e volte a se reencontrar, se faz necessário que ele recupere a possibilidade de escolher e, deste modo, se desvencilhe das armadilhas da interpretação pública e, conseqüentemente, da Des-Responsabilidade. Será, pois, escolhendo a escolha que o Da-sein se decidirá por poder ser si-mesmo propriamente, enfim, se decidirá pela Responsabilidade .

A esta passagem do impessoal para poder ser si-mesmo, Heidegger chamou de modificação existenciária que, por sua vez só se dá, caso haja determinadas condições existenciais (Ibid., pp. 52-53). Vejamos de que modo o Da-sein, decaído, pode se recuperar, para tanto, devemos atentar para voz da consciência, pois somente ela testemunhará tal possibilidade.

Preliminarmente, cumpre lembrarmos que nosso filósofo desvinculou a voz da consciência de toda e qualquer interpretação que pudesse vir a compreender essa voz como uma vivência psicológica, como uma consciência moral ou, ainda, como um falatório que viesse a direcionar os cursos das ações (Ibid., pp. 53-57). Antes, segundo Inwood,

Uma *Consciência* não me diz que opções específicas escolher ou evitar, que ações empreender ou omitir, mas *convoca-me a escolher, a agir, e a assumir a responsabilidade por essa escolha e essa ação*. Antes de poder escolher, tenho de optar por escolher, e é a essa escolha que a *Consciência* me chama. (2004, p. 97 *itálicos nossos*)

Por outro lado, Heidegger mostrou que, cotidianamente, o Da-sein dá ouvidos ao que é murmurado pela publicidade, de tal modo que, o Da-sein tem a possibilidade da escuta e, mais, na condição de lançado, o Da-sein já se entregou a uma determinada compreensão, neste caso, já se entregou à compreensão forjada no âmbito do impessoal, mais precisamente, já deu ouvidos aquilo que é dito como o que deve ser feito. Essa voz pública, por sua vez, é apoiada numa ambigüidade múltipla, é uma falação curiosa que, no mais das vezes e antes de mais nada, “impede” que o Da-sein dê ouvidos a si mesmo; o Da-sein aceita essa fala porque tem a tendência a se perder. Por isso, Heidegger afirma que o Da-sein precisa se encontrar, precisa ouvir a voz Responsabilizadora, mas longe de todo o ruído; precisa romper com o falatório (2000a, p. 56); precisa permitir a si mesmo a possibilidade de dar ouvidos a si mesmo; precisa se Responsabilizar por si mesmo.

De que modo, então, o Da-sein rompe com o falatório público? Uma vez rompido com o falatório, “lugar” de onde vem as vozes, de onde, então, “virá” essa voz? O que fala essa voz que Responsabiliza? Quem fala? Para quem fala? O que dá a entender essa voz que “fala” na consciência e que Responsabiliza?

Para romper com o falatório público, o Da-sein precisa se retirar da perdição para poder se encontrar a si mesmo enquanto aquele que não deu ouvidos a si mesmo; o Da-sein precisa dar a si mesmo essa possibilidade e romper com a voz

do impessoal; “a possibilidade desta interrupção reside em ser aclamado [chamado] sem mediação. Esse clamor [esse chamado] rompe o dar ouvidos ao impessoal em que o Da-sein não se ouve quando, de acordo com o seu próprio caráter, desperta um ouvir que, em tudo, se contrapõe ao ouvido perdido” (Ibid., p. 56). Finalmente, “só é atingido pelo clamor [chamado, apelo] quem se quer recuperar” (Ibid., p. 57).

Nesse sentido, é o próprio-impessoal que é chamado para poder ser si-mesmo em sentido próprio, ou seja, é o próprio Da-sein que é convocado a ser si-mesmo. No entanto, essa convocação Responsabilizadora, atestada na consciência, nada diz para o convocado, este chamado não se pronuncia em palavras, antes se dá silenciosamente. A voz que discursa na consciência do convocado, dispensa “qualquer espécie de verbalização”, “o clamor não relata nenhum dado ou conteúdo”, “o clamor fala estranhamente em silêncio” (Ibid., p. 59).

Essa voz Responsabilizadora, por sua vez, provém do Da-sein e, não obstante, fala sobre o Da-sein:

A sentença: o Da-sein é, ao mesmo tempo, quem clama [quem chama] e o aclamado [chamado] perde agora o seu vazio formal e a sua evidência. *A consciência revela-se como clamor da cura* [apelo, chamado do cuidado]: quem clama [chama] é o Da-sein que, no estar-lançado (já-ser-em ...), angustia com o seu poder-ser. O aclamado [chamado] é justamente esse Da-sein conclamado [convocado] para assumir o seu poder-ser mais próprio (preceder-se...). Conclama-se [convoca-se] o Da-sein, aclamando-o [convocando-o] para sair da decadência no impessoal (já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações). O clamor [apelo, chamado] da consciência, ou seja, dela mesma encontra sua possibilidade

ontológica no fato de que, no fundo de seu ser, o Da-sein é cura [cuidado]. (Ibid., p. 64)

Por outro lado, o Da-sein convocado a ser si mesmo, jamais pode superar o fato de que, ainda que se escolha, propriamente, a ser si-mesmo, ele carrega no fundo de seu ser um débito, débito que jamais pode ser saldado. Sendo assim, a voz que fala na consciência, fala em nome de um débito, de uma culpa, de uma Responsabilidade a ser assumida. Mas de onde vem a indicação existencial dessa noção de débito, de culpa, de Responsabilidade atestada nesta voz da consciência?

Do fato do Da-sein estar assentado numa falta, “determinamos de maneira existencial e formal a idéia de ‘débito’ do seguinte modo: ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, *ser-fundamento de um nada*” (Ibid., p. 71).

Heidegger, neste momento da analítica, ressalta que a idéia do débito não tem o mesmo sentido de uma dívida, assumida no mundo das ocupações preocupadas. Não dizemos que o Da-sein é e está em débito porque faltou, porque não cumpriu com uma paga qualquer, ou seja, não se trata de uma prestação de contas, “o débito não está remetido ao ‘ter dívidas’ e à violação do direito” (Ibid., p. 70). Finalmente, o ser e estar em débito, culpado não se refere a alguma “espécie de exigência moral”, não se está em débito, culpado por ter violado algum acordo público moral, não se está em débito por ter sido irresponsável frente a algo não assumido. Antes, a noção de débito, culpa faz parte da constituição ontológica desse ente e diz, portanto, ser e estar em débito, culpado: “o ser e estar em débito não resulta

*primordialmente de uma dívida; ao contrário, a dívida só é possível 'fundamentada' num ser e estar em débito originário" (Ibid., p. 71).*

Para entender este débito, esta culpa, esta atestada na voz da consciência, é necessário que tenhamos em mão o seguinte "aspecto" da constituição ontológica do Da-sein, quer dizer, que saibamos que o Da-sein acontece na condição de lançado, jogado. No entanto, o Da-sein não tem a possibilidade de assumir o próprio lance, de se apoderar do próprio lance pois, se assim o fosse, o Da-sein seria como o personagem de um determinado conto, o barão de *Münchhausen* que, lançado num abismo, se agarra a si mesmo pelos próprios cabelos e se salva do abismo, conferindo a si mesmo a salvação. Como não é esta a condição ontológica do Da-sein, como ele não se agarra pelos cabelos conferindo a si mesmo um chão salvador, o Da-sein tem que se assumir enquanto sustentado no abismo da sua própria condição. Deste modo, o Da-sein não se providencia a si mesmo, no sentido de se apoderar de si mesmo, quer dizer, do seu lance. Antes, ele já está na condição de jogado, muito embora, também faça parte da sua condição decair, nesta nossa brincadeira, se agarrar pelos cabelos, conferir a si mesmo a familiaridade, enquanto fuga da estranheza do abismo.

Nessa ótica, afirma nosso autor, o Da-sein, ente cujo ser é cuidado, tem que se assumir enquanto ente que é lançado no nada da sua própria condição. Mas como é que o Da-sein é esse fundamento lançado?

"Existindo, o Da-sein 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. Embora não tendo ele mesmo colocado o

fundamento, o Da-sein repousa em sua gravidade que, no humor, se revela como carga” [como um peso a ser suportado da sua própria condição] “assim como na estrutura do projeto, o nada está totalmente inserido na estrutura do estar-lançado”. (Ibid., pp. 72; 73 *itálicos do autor, grifos nossos*)

É se lançando em possibilidades, nas quais já se está lançado, que o Da-sein é seu próprio fundamento lançado, muito embora, jamais, deste fundamento, possa se apoderar. “O si-mesmo, que, como tal, tem que colocar o fundamento de si-mesmo, *nunca* dele se pode apoderar, embora ao existir, tenha que assumir ser-fundamento” (Ibid., p. 72). Ser-fundamento, portanto, diz “*nunca poder se apoderar do ser mais próprio em seu fundamento*” (Ibid., p. 72). Sendo em si mesmo uma nulidade, o Da-sein, portanto, jamais pode assumir como seu o projeto em que já se está lançado, deste modo, o projeto é, essencialmente, um nada, “o cuidado – o ser do Da-sein – enquanto projeto lançado diz, por conseguinte: o ser-fundamento (nulo) de um nada” (Ibid., p. 73).

Existir é ser-fundamento nulo, existir é estar lançado numa ou noutra possibilidade, existir é suportar o peso de não ter escolhido e não poder escolher outras possibilidades, é suportar a “incerteza” da possibilidade escolhida, sendo assim, “o nada mencionado pertence ao Da-sein enquanto o ser-livre para suas possibilidades existenciárias. A liberdade, porém, apenas se dá na escolha de uma possibilidade, ou seja, implica suportar não ter escolhido e não poder escolher outras” (Ibid., p. 73).

Sendo fundamento de um nada, o Da-sein está impregnado por esse fundamento negativado, de tal modo que o Da-sein está, desde sempre, em débito,

culpado, Responsável: “o *Da-sein* como tal é e está em débito” (Ibid., p.73). Em débito, culpado porque nunca pode existir quite consigo mesmo, “o *Da-sein* nunca pode existir antes e diante de seu fundamento mas, sempre e somente a partir dele e enquanto ele” (Ibid., p. 72); e mais, tem que Responder por si mesmo.

A voz da consciência da culpa, afinada com a angústia, fala, portanto, de um débito, de uma Responsabilidade a ser assumida, por outro lado, essa voz, como vimos, fala em silêncio, justamente, porque ela não se refere a algum conteúdo a ser seguido, antes, convoca o *Da-sein* a ser si-mesmo propriamente sustentado no nada da sua própria condição, ou seja, convoca o *Da-sein* a ser o Responsável por si mesmo.

O que diz a voz da consciência falando dessa maneira *não verbal*? Que o homem tem que assumir a responsabilidade delegada de existir como fundamento nulo. Que significa isso? Em primeiro lugar, que o si-mesmo próprio tem que assumir o peso, transferido pelo lance, de ter a responsabilidade pelo deixar ser *a priori* de tudo e de todos, inclusive a si mesmo, sem poder apoiar esse deixar-ser em fundamento algum. Em segundo lugar, o si-mesmo próprio tem que assumir o peso de também *não-deixar-ser*, isto é, de ser o fundamento de negatividades. Como projeto lançado, o ser-o-Aí, cada vez que escolhe certas possibilidades, deixa de escolher outras. Ele é, por isso, um projeto ao mesmo tempo fundador e nadificador. (Loparic 2003, p. 45)

Ao ouvir o chamamento, o *Dasein* deixa o seu mais íntimo Eu agir sobre si em termos da potencialidade para ser o que escolheu. Apenas assim pode ter caráter de resposta. Responsabilidade

pressupõe resposta. É esta resposta ao chamamento para se ser si mesmo que Heidegger chama de qualidade resolutiva. (Hodge 1995, p. 300)

Na demarcação da instância do apelante, as coordenadas vêm do cuidado, pondo o Da-sein em remissão calada à sua singularidade *insubstituível*, mas sem critérios de qualquer tipo que o venham determinar e responsabilizar por aquilo de factível na responsabilidade do *ter que ser* no âmbito do *não* de si mesmo, e acada vez sendo a possibilidade como a minha (im) possibilidade. É neste percurso que se poderá, inferindo a consciência como *chamada do cuidado*, abordar o sentido de *responsabilidade* implicado em tudo isso, pois esta voz indeterminada e operante tal qual um choque, do âmago do Dasein, “deixa-nos com um sentido de responsabilidade profundo, inquieto e indefinido”. (Pelizzoli 2002 p. 174)

Nessa conjuntura, a modificação existenciária, capaz de restituir ao Da-sein o seu poder ser si-mesmo propriamente, a sua Responsabilidade Originária, se faz possível na compreensão da escuta desse chamado silencioso, “e a escuta que corresponderia a tal clamor seria um *tomar conhecimento* do fato de ‘estar em débito’”; “o ouvir legítimo da aclamação [do chamado] eqüivale a uma compreensão de si em seu poder-ser mais próprio, ou seja em se projetando para o seu poder-ser e estar em débito [culpado] *mais próprio* (Heidegger 2000a, p. 76). Compreendendo esse chamado, o Da-sein recupera para si a possibilidade de poder escolher, a bem da verdade, o Da-sein escolhe a si mesmo; o Da-sein decide por Responder por si

mesmo, Responsavelmente (apesar da tautologia); decide por Responder por si mesmo propriamente.

*O querer-ter-consciência é, sobretudo, a pressuposição existenciária mais originária da possibilidade do ser e estar em débito [culpado] de fato. Compreendendo o clamor [o chamado], o Da-sein deixa que o si-mesmo mais próprio aja dentro dele a partir da possibilidade de ser escolhido. Apenas assim ele pode ser responsável. Do ponto de vista do fato, porém, toda ação é necessariamente “desprovida de consciência” não só porque ela de fato evita a dívida moral mas porque, sempre já se está em débito com os outros. Assim o querer-ter-consciência significa assumir a falta essencial da consciência, unicamente aonde subsiste a possibilidade existenciária de ser “bom”. (Ibid., p. 76 itálicos do autor, grifos nossos)*

É, ainda, no querer-ter-consciência deste ser e estar em débito, culpado originário que o Da-sein se permite a si mesmo, numa decisão antecipadora, neste estado de resoluto, se assumir enquanto ser finito que é, “*compreender a aclamação [o chamado] significa: querer-ter-consciência*” do ser em débito, culpado mais próprio (Ibid., p. 76); significa assumir-se Responsavelmente. A consciência, portanto, se revela como um testemunho pertencente ao ser do Da-sein onde ele é convocado a ser si mesmo em seu poder-ser mais próprio (Ibid., p. 77); onde ele é convocado a “assumir a Responsabilidade de existir como fundamento nulo” (Loparic 2003, p. 158).

O querer-ter-consciência é, nesse sentido, um modo de abertura do Da-sein, neste, o Da-sein se compreende enquanto poder-ser mais próprio; neste o Da-sein tem a possibilidade de assumir a Responsabilidade por si. Por outro lado, a

compreensão sempre se dá articulada numa disposição e num discurso. Qual é, então, esta disposição e este discurso? Que humor corresponde a essa compreensão? A angústia; na angústia o Da-sein se coloca diante da estranheza da sua singularidade, “*em seu fato, a angústia da consciência é uma compreensão fenomenal de que, na compreensão do clamor [do chamado], o Da-sein é colocado diante da estranheza de si mesmo. O querer-ter-consciência transforma –se em presteza para a angústia*” (Heidegger 2000a, p. 85). Que discurso corresponde a essa compreensão? O discurso silencioso, silencioso porque, como vimos, esse discurso, ao contrário do falatório do impessoal, não diz nada ao Da-sein no sentido do que deve ser feito, antes, convoca o Da-sein para o seu poder-ser mais próprio: “a consciência só clama [discursa] em silêncio, ou seja, o clamor [o discurso, o chamado] provém da mudez da estranheza e reclama [convoca] o Da-sein conclamado [convocado] para aquietar-se na quietude de si mesmo” (Ibid., p. 86).

A abertura do Da-sein subsistente no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e estar em débito mais próprio e pelo discurso enquanto silenciosidade. Chamamos de decisão essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência no próprio Da-sein, ou seja, o *projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio*. (Ibid., p. 86)

Essa abertura própria, por sua vez, modifica de forma originária o “mundo” e os “outros”, “a decisão traz o si-mesmo, justamente, para o ser que sempre



se ocupa do que está à mão e o empurra para o ser-com da preocupação com os outros". Finalmente:

O Da-sein decidido se liberta para seu mundo a partir daquilo em função de que o poder-ser se escolhe a si mesmo. Somente a decisão de si mesmo coloca o Da-sein na possibilidade de , sendo com os outros, se deixar "ser" em seu poder-ser mais próprio e, juntamente, com este, abrir a preocupação que libera numa antecipação. O Da-sein decidido pode se tornar "consciência" dos outros. Somente a partir do ser si-mesmo mais próprio da decisão é que brota a convivência em sentido próprio. Esta não brota nem dos compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas das características do impessoal e nem de qualquer coisa que, impessoalmente, se queira compreender. (Ibid., p. 88)

Somente assim, o Da-sein é capaz de se desenredar das armadilhas do cotidiano, "o impessoal foge sorrateiramente do ser e estar em débito [culpado] mais próprio para tanto mais alto falar de erros e faltas. Na aclamação [no chamado], porém, o próprio-impessoal é aclamado [convocado] no ser e estar em débito [culpado] mais próprio de si mesmo" (Ibid., p. 76), quer dizer, dando ouvidos ao si-mesmo mais próprio, o Da-sein se "permite" "sair" da condição de Des-Responsável para a condição de Responsável.

Se voltarmos agora a algumas passagens de SZ, anteriores ao contexto em que se deu essa passagem do si-mesmo impróprio para o si-mesmo próprio, poderemos melhor compreendê-las. A primeira se refere ao § 34, aí nosso filósofo fala

da possibilidade do Da-sein "ouvir a voz do amigo que cada Da-sein traz junto a si, vejamos:

Escutar é o estar aberto existencial do Da-sein enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta da voz do amigo que todo Da-sein traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e próprio do Da-sein para o seu poder-ser mais próprio. (2000, p. 222)

Ora, não é a escuta do poder-ser si-mesmo mais próprio que o Da-sein ouve quando dá ouvidos a si mesmo? Não é a voz do amigo, a voz da alteridade que se pronuncia? Não é a voz silenciosa que convoca o Da-sein a habitar na estranheza da sua própria condição? Por certo que sim.

Tanto na voz da consciência, quanto na voz do amigo, está presente a possibilidade de abertura do Dasein para o seu poder-ser mais próprio. Se a voz da consciência chama a vida humana diante de sua possibilidade autêntica, o ouvi-la, na forma de ouvir a voz do amigo, faz cada existente em particular aberto para tal possibilidade. (Reis 1998, p. 43)

A outra passagem se refere ao § 26, nesta nosso filósofo fala que a preocupação com o outro possui duas possibilidades extremas, uma delas é substituir o outro retirando-lhe o cuidado, a outra se refere à possibilidade de devolver ao outro tal cuidado, de cuidar do outro enquanto outro, vejamos:

Em contrapartida, subsiste ainda a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que se lhe *antepõe* em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe tirar o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura [ao cuidado] propriamente dito, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em sua cura* [em seu cuidado], transparente a si mesmo e *livre para ela*. (2000, p. 174)

Ora, para que o Da-sein encontre o outro em sua alteridade, não se faz necessário que ele primeiro se encontre a si mesmo enquanto alteridade? Não se faz necessário que o Da-sein já tenha podido dar ouvidos a si mesmo enquanto escuta da voz do amigo? Enquanto escuta da alteridade? Por certo que sim. O outro só será encontrado como outro, caso o Da-ein já tenha podido se encontrar a si mesmo, caso já tenha dado a si mesmo essa possibilidade, caso já tenha se compreendido a partir da diferença ontológica. Somente assim, o outro não será mais compreendido como coisa, mas como outro; somente assim haverá a possibilidade de restituir ao outro o seu próprio cuidado.

É por meio da escuta e da resposta decidida ao outro que já trago junto a mim que eu me torno responsável, não apenas por quem sou e pelo que faço no mundo, mas também pelos outros em sua alteridade. (Duarte 2002, p. 183)

Não seria, justamente, aí que subsiste a possibilidade de ser “bom”? tal como aludida numa passagem mais acima: “Assim o querer-ter-consciência significa

assumir a falta essencial da consciência, unicamente aonde subsiste a possibilidade existenciária de ser “bom” (Heidegger 2000a, p. 76).

### 3.3 Ética e Responsabilidade

Por fim, nos resta pensar em que medida a Responsabilidade, tal como pensada em seu sentido Originário, se insere no contexto da Ética.

Numa primeira delimitação do caráter Originário da Ética, contida ainda que de maneira impronunciável em SZ, afirmamos, no nosso primeiro capítulo, que a Ética heideggeriana devia ser buscada na estrutura ôntico-ontológica do Da-sein, quer dizer, afirmamos que a descrição do Da-sein é em si mesma uma Ética e que devia ser buscada na modificação existenciária a partir de determinadas condições ontológicas. Segundo Duarte:

Apenas essa modificação do “si impessoal” que desencobre o “si mesmo” próprio pode permitir ao *Dasein* a possibilidade do encontro de si e dos outros em sua alteridade própria, sem o que nenhuma relação ética se faria possível. (2000, p. 87)

No entanto, naquele momento, não explicitamos quais seriam tais condições, tarefa que ficou designada para o terceiro capítulo.

Neste terceiro capítulo, a fim de que conseguíssemos explicitar a passagem do si-mesmo impessoal para o si-mesmo autêntico e, conseqüentemente, as implicações que daí surgem para uma possível Ética, elegemos a questão da Responsabilidade. Foi da eleição deste tema que conseguimos mostrar que há a possibilidade de uma resposta autêntica, decidida pelo Da-sein ao seu ser e mais, que esta resposta está muito distante daquela dada pelas normas e acordos públicos, a bem da verdade, é correto afirmar que o Da-sein, apropriado de si, desconfia destas respostas “prontas” pois, compreendeu que a tarefa de dar sentido à sua própria existência, é uma tarefa somente sua; que decidir escolher, é decidir por si mesmo; que ser Responsável é Responder por si propriamente.

(...) a responsabilidade humana originária, não é imposta pelas leis da natureza ou da moral, mas pela exigência de dar sentido à presença. A obrigação baseada em leis, tradicionalmente considerada como primária, de ve ser desconstruída. O lugar de origem da “ditadura” da lei não é a natureza humana, mas um determinado sentido do ser projetado pelo ser humano: o ser-presentidade. Com essa afirmação Heidegger inicia a desconstrução das interpretações tradicionais da responsabilidade. Em particular, ele desvinculou esse problema do domínio do agir determinado por regras racionais. (Loparic 2003, pp. 36-37)

No segundo capítulo, mostramos que a Ética heideggerina é uma Ética Finitista e que, enquanto tal, é uma Ética muito distante daquela pautada numa Causa Suprema, deste modo, podemos dizer que o tribunal da razão não pode mais servir como parâmetro para o agir correto, ou como o próprio Heidegger afirmou em SZ no §

55: "A caracterização da consciência como clamor [chamado, apelo] não é absolutamente, uma mera 'imagem' como a representação kantiana do tribunal da consciência" (2000a, p. 56).

Todavia, o próprio Heidegger afirmou que Kant se aproximou da consciência, apesar de tê-la tomado como um tribunal, quer dizer, "A experiência vem ao encontro da consciência como um juiz e admoestador com o qual o Da-sein negocia os seus cálculos. Não é por a caso que *Kant* orientou a sua interpretação da consciência pela 'representação de um tribunal'" (Ibid., p. 82). Muito embora, segundo Heidegger, Kant passou por cima do fenômeno da consciência e isso porque esta, como vimos, não se coloca como um juiz que dita o que deve ser seguido. Sobre este aspecto, Loparic afirma

Em Kant, a vida moral resulta do *fato da razão*, da coerção da vontade finita humana pela lei moral. em Heidegger, o estar-no-mundo próprio é fruto do *fato da responsabilidade* para com a presença como tal e para com todos os presentes, transmitida ao homem pela não identidade consigo mesmo, cisão reveladora da diferença ontológica entre o ainda-sim e não-mais. (2003, p. 47)

Nesse sentido, é correto afirmar que a consciência moral foi desconstruída, a fim de que a própria consciência surgisse em seu sentido originário. Não é por acaso que há quem traduza a Consciência heideggeriana por "consciência moral", ainda que entre aspas; este é o caso de Nunes, por exemplo (1992, p. 128).

Como vimos, neste capítulo, a consciência e o que ela "fornece" ao Da-sein, convocado a ouvi-la, não é um parâmetro, um guia que sirva de "porto seguro",

justamente, porque ela se pronuncia em silêncio, porque ela se cala frente ao que pode, ou poderia vir a ser realizado no mundo das ocupações preocupadas. O sentido originário desta voz, tal como demonstrado nas linhas acima, é a de ser um apelo, apelo feito ao Da-sein, no Da-sein, a fim de que ele se recupere a si mesmo da perdição do falatório público, pois, somente assim, o Da-sein se liberaria para o convívio, para a ação Responsável. Sobre esse aspecto, Heidegger afirma nesta longa passagem:

*É a partir da expectativa de uma indicação útil das possibilidades de 'ação' seguras, disponíveis e calculáveis que se sente a falta de um conteúdo 'positivo' no que se clama [apela, chama]. Essa expectativa funda-se no horizonte da ocupação que compreende e força a existência do Da-sein à idéia de um todo negociável segundo regras. Tais expectativas que, em parte, constituem também o solo implícito da exigência de uma ética *material* dos valores frente a uma ética "meramente" formal acabam se decepcionando com a consciência. O clamor da consciência não propicia tais indicações "práticas" *unicamente porque* ele conclama [convoca] o Da-sein à existência, ao poder-ser mais próprio de si mesmo. Com as máximas esperadas e precisamente calculadas, a consciência negaria à existência nada menos do que a *possibilidade do agir* [nega também a possibilidade de responder propriamente, pois, o Da-sein se basearia no que deve ser feito e não por aquilo que se decidiu]. Porque manifestamente, a consciência não pode ser "positiva" nesse modo, ela também não funciona nesse mesmo modo "apenas negativamente". O clamor [o chamado, apelo] não entreabre nada que, enquanto *algo passível de ocupação*, pudesse ser positivo ou negativo, porque ele diz respeito a um ser ontologicamente diverso, qual seja, à *existência*. Em contrapartida, no sentido existencial, o clamor [o chamado, o apelo]*

compreendido corretamente no sentido existencial, propicia o que há de “mais positivo, ou seja, a possibilidade mais própria que se pode dar ao Da-sein enquanto reclamação proclamadora do poder-se-si-mesmo de fato. Ouvir com propriedade o clamor [apelo] significa colocar-se de fato na ação [na ação responsável]. (2000a, pp. 83-84)

Segundo Duarte,

A permanecermos no plano de uma exploração das implicações éticas das teses ontológicas de *ser e tempo*, pode-se afirmar que o que se espera do *Dasein* decidido não é que ele se sobrecarregue, de maneira irresponsável, de culpas, faltas e omissões, mas apenas que, dando ouvidos a um clamor cuja legítima compreensão o entrega à sua própria finitude, ele aja de maneira responsável, isto é, que ele responda ao cuidado de si, dos outros e dos entes intramundanos. A compreensão própria do débito ontológico não o dispensa da responsabilidade de ser e de agir, mas é a condição primária para que ele seja “responsável” e “aja em si”, arrancando-se da perdição na publicidade impessoal para ser consigo e com os outros a partir do nada de si mesmo. Somente o *Dasein* que se reconhece em seu “ser-para-a-morte” pode decidir-se a agir propriamente, ou seja, a apropriar-se do seu agir, assumindo a responsabilidade para consigo e para com os outros sem iludir-se com critérios visando garantir o caráter moral da sua conduta. Somente o Da-sein decidido terá compreendido que “toda ação em seu caráter fático é necessariamente desprovida de ‘consciência’”, isto é, destituída de critérios racionais e objetivos válidos universalmente, e isto, não porque um tal ente possa se afirmar de maneira soberana e alheia a qualquer dívida moral, mas porque ao

reconhecer fundado “no nada de seu projeto nulo, ele sempre já se reconhece como estando “em débito com os outros”. (2000, p. 96)

Finalmente, concluímos que, a despeito de Heidegger não ter se proposto a “escrever” uma ética, os termos que ele usou nos faz pensar que, de algum modo, ele a pressentiu. Responsabilidade, Culpa, Consciência, enfim, estes termos, nos levam a crer que havia uma Ética não pronunciada em *SZ*. Por outro lado, ainda que estes termos tenham sido usados, eles foram “totalmente” destituídos do seu conteúdo metafísico e, des-velados em seu sentido Originário. Originários porque foram remetidos ao ter-que responder pelo sentido do ser propriamente, ou seja, à luz da possibilidade do não-ser. Por conseguinte, podemos dizer que a Ética heideggeriana é uma Ética que nos convoca em *silêncio* a nos assumir enquanto Responsabilidade que somos para conosco, para com os outros, enfim, para com o mundo compartilhado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo explicitar em que medida a Ontologia Fundamental se constitui enquanto Ética Originária. Uma vez demonstrado tal possibilidade, nos concentramos na questão da Responsabilidade, a fim de analisá-la sob o viés Ético.

Para tanto, tivemos como tarefa, no primeiro capítulo, realizar uma discussão em torno da relação entre a Ontologia e a Ética no pensamento de Martin Heidegger. Nesta discussão, nos pautamos em algumas passagens extraídas de SZ, em que nosso autor se pronunciou sobre a questão da ética, somadas a outras passagens retiradas de *Carta sobre o "Humanismo"*.

A conclusão foi a de que Heidegger, ainda que se recusando a escrever uma ética, não era contra à Ética *per se*, mas sim ao modo como a ética vinha sendo pensada pelo homem da metafísica. Por outro lado, nosso autor, também, questionou se termos como Ética e Ontologia ainda continuam adequados, ou seja, se expressões como estas dizem daquilo que estas duas expressões se referem. Finalmente, rompeu com a antiga subordinação entre a Ontologia, como filosofia primeira e a Ética, seu derivado. Nesse sentido, podemos dizer que seu pensamento foi mais aquém do que o da tradição, pois se preocupou em nos devolver aquilo que, de fato, devemos nos preocupar, ou seja, com a questão do sentido do ser. Contudo, quer dizer, a despeito de Heidegger ter dado primazia à questão do ser, não nos

impediu de pensar uma Ética, desde que sem a roupagem da metafísica, desde que pensada de maneira “originariamente existencial”. A partir desta indicação, nos concentramos na tarefa de pensar de que modo poderíamos delinear uma Ética de maneira “originariamente existencial”.

Desta indicação, tratamos de realizar uma primeira delimitação sobre o caráter Originário da Ética em SZ. Para tanto, acompanhamos Heidegger na retomada da pergunta pelo sentido do ser, acompanhada dos motivos que gerou tal esquecimento; culminamos na questão do primado ôntico –ontológico. Observamos que a Ética, pensada de maneira originariamente existencial, devia ser buscada na estrutura ôntico-ontológica do Da-sein. Concluimos que a descrição do ente que nós mesmo somos, tal como efetuada em SZ, é em si um projeto Ético e, se encontra na passagem do si-mesmo impessoal para o si-mesmo autêntico. No entanto, neste capítulo, não entramos nos pormenores das condições existenciais que possibilitam a modificação existenciária, tarefa que ficou designada para o terceiro capítulo, momento em que procederíamos a essa discussão no que se refere à questão da Responsabilidade.

No segundo capítulo, tratamos de mostrar que a Ética heideggeriana é uma Ética da Finitude. Para tanto, procedemos a uma explanação sobre as principais críticas que Heidegger dirigiu à metafísica, no que se refere à questão da conexão entre o ser e o tempo, ou seja, acompanhamos Heidegger na sua tarefa de destruição da história da ontologia. Com o findar dessa exposição, ficamos mergulhados na finitude do Da-sein, momento em que demos os primeiros passos na nossa tarefa de assentar a Ética no solo da finitude radical do Da-sein. Percebemos, ainda, que o

retorno ao fundamento finito foi a saída, proposta por Heidegger em SZ, para superar a metafísica.

Posteriormente, lançamos luzes sobre a questão do Princípio do Fundamento, não só a crítica que Heidegger dirigiu a este, mas como pensou a questão ser-fundamento. Notamos, nesta discussão, que o Da-sein é o fundamento primordial, apesar de ao contrário da tradição, ser sempre um fundamento sem fundo, negativado.

Tendo mostrado que o retorno ao fundamento finito é a chave para pensar pós-metafisicamente, observamos, a título de exemplo de ética infinitista, a ética kantiana e, finalmente, discutimos as implicações que dar-se-ão para uma ética pensada a partir do horizonte do tempo finito do existir humano.

Concluimos que a desconstrução da metafísica implicou, também, na desconstrução da ética. Nesse sentido, a Ética da Finitude, outro nome para a Ética Originária, ficou dependente da Ontologia Fundamental que, por sua vez, inaugurou o pensamento de retorno à finitude do ser; pensou o Da-sein enquanto fundamento primordial; concebeu o Da-sein enquanto fundamento negativado, portanto, imune ao Princípio do Fundamento, tal como proposto pela tradição metafísica.

Em suma, ficou demonstrado que a Ética da Finitude, não podendo mais contar com princípio algum, mesmo porque desconstruiu todos, “devolveu” a cada um o peso a ser suportado da sua própria existência e, também, a Responsabilidade a ser assumida por cada um. Em outras palavras, o Da-sein não é ético porque obedece ao tribunal da razão, mas é Ético porque tem que se haver consigo mesmo e com os outros no mundo compartilhado, sem que para isso possa contar com garantias de

salvação ou recompensa; o *Não* que perpassa a existência do Da-sein é parte constitutiva de seu modo de ser enquanto “ser-culpado” ou “ser-em-débito”.

No terceiro capítulo, procedemos a uma revisão, pomenorizada, da Analítica Existencial do Da-sein, mais precisamente, das passagens em que Heidegger se pronunciou sobre a questão da Responsabilidade, a fim de analisá-las sob o prisma da Ética. Mas para que nossas análises, das referidas passagens, não ficassem aleatoriamente apresentadas, seguimos um determinado fio condutor, qual seja, focamos a questão da Responsabilidade a partir do Da-sein no seu existir cotidiano; depois, fizemos o mesmo, mas só que a partir do Da-sein apropriado de si.

No desenvolvimento da questão da Responsabilidade, a partir do modo de ser da convivência cotidiana, se fez necessário acompanhar Heidegger nas suas análises no que se refere a este modo de ser. Concluimos que o Da-sein, emaranhado em sua lida cotidiana, é este alguém que não é ninguém ao mesmo tempo e, nesse sentido, tem a tendência a se Des-Responsabilizar por si mesmo.

A fim de que conseguíssemos desenvolver a questão da Responsabilidade a partir do modo de ser “autêntico”, se faz necessário acompanhar Heidegger nas suas análises no que se refere à angústia, enquanto disposição fundamental, do ser-para-a-morte em sentido próprio e, do chamando silencioso da voz Responsabilizadora da consciência da culpa.

Concluimos que é no querer-ter-consciência deste ser e estar em débito, culpado originário que o Da-sein se permite a si mesmo, numa decisão antecipadora, neste estado de resolutivo, se assumir enquanto ser finito que se é. A consciência, portanto, se revelou como um testemunho pertencente ao ser do Da-sein onde ele é

convocado a ser si mesmo em seu poder-ser mais próprio, ou seja, onde ele é convocado a assumir a Responsabilidade de existir como fundamento nulo.

A conclusão a que chegamos foi a de que, a despeito de Heidegger não ter se proposto a “escrever” uma ética, os termos que ele usou nos faz pensar que, de algum modo, ele a pressentiu. Responsabilidade, Culpa, Consciência, enfim, estes termos, nos levam a crer que havia uma Ética não pronunciada em SZ. Por outro lado, ainda que estes termos tenham sido usados, eles foram “totalmente” destituídos do seu conteúdo metafísico e, des-velados em seu sentido Originário. Originários porque foram remetido ao ter-que Responder pelo sentido do ser propriamente, ou seja, à luz da possibilidade do não-ser. Deste modo, podemos dizer que a Ética heideggeriana é uma Ética que nos convoca em *silêncio* a nos assumir enquanto Responsabilidade que somos para conosco, para com os outros, enfim, para com o mundo compartilhado.

Finalmente, esta dissertação confirmou a existência de uma temática propriamente Ética em SZ, ou seja, ratificou que SZ pode ser lido numa chave Ética. Além disto, aprofundou as análises dedicadas não só, aos momentos em que Heidegger se pronunciou sobre a questão da Ética, como, também, sobre o fenômeno da Responsabilidade, tal como referidas em SZ. Sendo assim, colocou em relevo a questão da Ética da Responsabilidade.

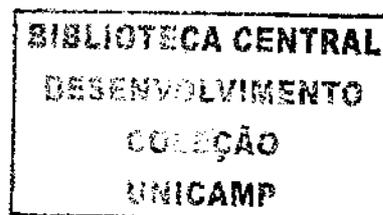
## Bibliografia

- Arenhart, L. O. 1998: **Existência e Culpabilidade: um estudo do parágrafo 58 de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Em: Veritas V.43 n.1. Porto Alegre, pp.5-23
- Bodei, R. 2000: **A Filosofia do século XX**. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru, SP: EDUSC
- Canto-Sperber, M (org) 2003: **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Tradução de Ribeiro-Althoff, A., Lopes, M. F., Brito, M. V. K. de Sá, Neves, P. Vale do Rio dos Sinos: Editora Unisinos, V1 e 2
- Duarte, A. 2000: **Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo**. Em Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas V. 4 N.1. São Paulo: EDUC, pp. 71-101
- \_\_\_\_\_. 2002: **Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e Tempo**. Em Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas V. 4 N.1. São Paulo: EDUC, pp. 157-185
- Gmeiner, C. N. 1998: **A Morada do Ser – uma abordagem filosófica da linguagem na leitura de Martin Heidegger**. Santos: Editora Universitária Leopoldianum e São Paulo: Edições Loyola
- Heidegger, M. 1991: **Carta sobre o “Humanismo”**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes
- \_\_\_\_\_. 1997: **O conceito de tempo**. Tradução Marcos Aurélio Werle. Cadernos de Tradução, n. 2, DF/USP

- \_\_\_\_\_. 1999: **Que é isto - a Filosofia?** Tradução de Emildo Stein. Em Col. Os Pensadores Heidegger. São Paulo: Editora Nova Cultural, pp.27-40
- \_\_\_\_\_. 1999: **Que é Metafísica.** Tradução de Emildo Stein. Em Col. Os Pensadores Heidegger. São Paulo: Editora Nova Cultural, pp.51-73
- \_\_\_\_\_. 1999: **O Retorno ao Fundamento da Metafísica.** Tradução de Emildo Stein. Em Col. Os Pensadores Heidegger. São Paulo: Editora Nova Cultural, pp. 77-89
- \_\_\_\_\_. 1999: **Sobre a Essência do Fundamento.** Tradução de Emildo Stein. Em Col. Os Pensadores Heidegger. São Paulo: Editora Nova Cultural, pp.109-140
- \_\_\_\_\_. 1999: **Introdução à Metafísica.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- \_\_\_\_\_. 2000: **Ser e Tempo.** Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 9ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes
- \_\_\_\_\_. 2000a: **Ser e Tempo.** Parte II. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 7ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes
- \_\_\_\_\_. 2001: **Seminários de Zollikon.** Tradução de Gabriela Amhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Editora Vozes
- \_\_\_\_\_. 2003: **Os Conceito Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária
- Haar, M. 1990: **Heidegger e a essência do Homem.** Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget

- Hodge, J. 1995: **Heidegger e a Ética**. Tradução de Gonçalo Feio. Lisboa: Instituto Piaget
- Huisman, D. 2001: **História do Existencialismo**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: EDUSC
- Inwood, M 2004: **Heidegger**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola
- Lyra, E. 2000: **O Pensamento em Heidegger e a Ética Original**. Texto apresentado em: semana de filosofia SAF-PUC Rio de Janeiro, e em: mesa Heidegger e o outro, GT Heidegger, ANPOF, Poços de Caldas
- Loparic, Z. 1990: **Heidegger Réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia**. Campinas, SP: Papyrus Editora
- \_\_\_\_\_. 1999: **Origem e Sentido da Responsabilidade em Heidegger**. Em Veritas V.44 n.1. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 201-220
- \_\_\_\_\_. 1999a: **Alguns escritos recentes sobre a ética em Heidegger**. Em Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas V. 1 N.2. São Paulo: EDUC, pp. 447-455
- \_\_\_\_\_. 1999b: **Kant e o “Fato da Razão”**. Em Analytica V. 4 N. . Rio de Janeiro: UFRJ, pp. 13-55
- \_\_\_\_\_. 2000: **Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein**. Em Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas V. 2 N.1. São Paulo: EDUC, pp. 129-144
- \_\_\_\_\_. 2003: **Sobre a Responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS
- \_\_\_\_\_. 2003 a: **As duas Metafísicas de Kant**. Em Oliveira, N. F de, Souza, D. g. (org). **Justiça e Política**. Porto Alegre: EDIPCRS, pp. 305-318

- \_\_\_\_\_. 2004: **Ética e Finitude**. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Escuta
- \_\_\_\_\_. 2004a: **Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- Mac Dowell, J. A. 1993: **A Gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit**. São Paulo: Edições Loyola
- Morujão, C. 2000: **Verdade e Liberdade em Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget
- Nunes, B. 1992: **Passagem para o Poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Editora Ática
- \_\_\_\_\_. 2001: **A questão do outro em Heidegger**. Em *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas* V. 3 N.1. São Paulo: EDUC, pp.51-59
- \_\_\_\_\_. 2002: **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- Pelizzoli, M. L. 2002: **O eu e a diferença – Husserl e Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS
- Pessanha, J. L. 2000: **Ignorância do sempre**. São Paulo: Ateliê Editorial
- \_\_\_\_\_. 2003: Ser e tempo: uma “pedagogia” da perfuração. Em Miranda, C. E. O. (org) **Dossiê Cult: filosofia contemporânea**. São Paulo: Editora 17, pp. 44-50
- Pessoa, F. M. 2003: **O assunto e o caminho do pensamento de Heidegger – Retorno ao fundamento da Metafísica**. Vitória: EDUFES
- Reis, R. R. dos 1999: **“Ouvir a voz do amigo...”**. Em: *Veritas* V.43 n.1. Porto Alegre, pp.43-54



- \_\_\_\_\_. 2000: A Ontologia Hermenêutica de "Ser e Tempo". Em Reis, R. R. dos e Rocha, R. P. (org) **Filosofia Hermenêutica**. Santa Maria: Editora UFSM, pp. 137-155
- \_\_\_\_\_. 2000: **Modalidade Existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral**. Em *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas* V. 2 N.2. São Paulo: EDUC, pp. 273-300
- Safranski, R. 2000: **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial
- Stein, E. 1997: **A Caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: EDIPUCRS
- \_\_\_\_\_. 2000: **Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS
- \_\_\_\_\_. 2001: **Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Editora Unijuí
- \_\_\_\_\_. 2002: **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS
- \_\_\_\_\_. 2002a: **Uma breve introdução à filosofia**. Ijuí: Editora Unijuí
- \_\_\_\_\_. 2002b: **Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico**. Ijuí: Editora Unijuí
- \_\_\_\_\_. 2003: **Nas proximidades da antropologia filosófica**. Ijuí: Editora Unijuí