

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO**

MARCOS ANDRÉ WEBBER

**AS CONDIÇÕES ONTOLÓGICAS PARA O SER-ÉTICO-NO-MUNDO
NA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER**

CAXIAS DO SUL

2014

MARCOS ANDRÉ WEBBER

**AS CONDIÇÕES ONTOLÓGICAS PARA O SER-ÉTICO-NO-MUNDO
NA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Dr. Itamar Soares Veiga

CAXIAS DO SUL

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

W372c Webber, Marcos André
As condições ontológicas para o ser-ético-no-mundo na filosofia de
Martin Heidegger / Marcos André Webber. – 2014.
93 f. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.
Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.
Orientador: Prof. Dr. Itamar Soares Veiga.

1. Ética. 2. Ser. 3. Ontologia. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976 –
Filósofo. I. Título.

CDU 2. ed.: 171

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	171
2. Ser	111.8
3. Ontologia	111
4. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Filósofo	1HEIDEGGER

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira – CRB 10/1460



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

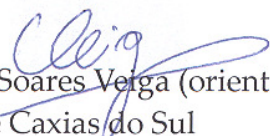
“As condições ontológicas para o ser-ético-no-mundo na Filosofia de Martin Heidegger”

Marcos André Webber

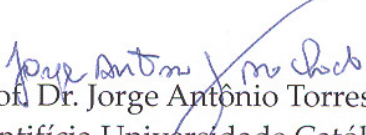
Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 27 de agosto de 2014.

Banca Examinadora:


Prof. Dr. Itamar Soares Veiga (orientador)
Universidade de Caxias do Sul


Prof. Dr. André Brayner de Farias
Universidade de Caxias do Sul


Prof. Dr. Jorge Antônio Torres Machado
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Itamar Soares Veiga, não apenas pela orientação no desenvolvimento deste trabalho, mas também pelas discussões, pelas aulas particulares, pelo respeito e amizade, em sua incansável preocupação em apresentar alternativas e apontar caminhos.

À minha esposa Suelen da Silva Webber, companheira e incentivadora, pelo apoio incondicional e pela compreensão nas horas de ausência.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia que de uma forma ou de outra contribuíram para a minha formação.

À secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, em especial à Daniela, pelo empenho e dedicação em todos os momentos.

Ao eterno professor Décio Osmar Bombassaro, pelas aulas, pela dedicação e pela amizade, mestre com quem sempre pude contar.

Aos colegas da WCA, pelo apoio e compreensão.

À Capes pelo financiamento dos meus estudos, sem o qual não teria sido possível.

Enfim, a todos que de uma forma ou de outra contribuíram para a conclusão deste trabalho.

“Muito curto alcance tem a visão quando se problematiza 'a vida' e se toma em seguida em conta ocasionalmente também a morte. O objeto temático fica dogmática e artificialmente mutilado quando se limita 'primeiramente' a um 'sujeito teórico', para logo completá-lo 'por um lado prático' com o agregado de uma 'ética'”.

Heidegger (SZ, 316)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo identificar na estrutura ontológica do *Dasein* os elementos que possibilitam uma compreensão do ser-ético-no-mundo a partir do pensamento de Martin Heidegger. Busca-se inicialmente delinear a questão da ética tomando como ponto de partida a condição existencial do *Dasein*, evidenciando o caráter de ser-no-mundo como uma tentativa de superação da tradição metafísica. A crítica heideggeriana à metafísica ocidental mostra uma esfera pré-reflexiva que ficou encoberta pela tradição e que se mostra condição de possibilidade para uma possível relação entre ética e existência. Torna-se assim necessária uma explanação do método fenomenológico-hermenêutico que orienta a investigação de *Ser e tempo* e uma justificação dos motivos pelos quais os conceitos filosóficos devem ser concebidos como indicações formais, e assim lançar bases para que a ética possa vir a ser compreendida na sua relação com a vida fática sem estar submetida à objetivação através de conceitos universais. Nesta perspectiva, a ética passa a inscrever-se na finitude do *Dasein*, e é a partir da finitude existencial que ela deve ser concebida. Ao permitir uma compreensão de si mesmo enquanto totalidade existencial, a finitude temporal revelada no ser-para-a-morte possibilita ao *Dasein* uma relação não apenas com a morte, mas especialmente com a vida. Já o ser-culpado, conforme expressamente define Heidegger no § 58 de *Ser e tempo*, é condição essencial de possibilidade para o moralmente bom e o moralmente mau, e se revela como uma abertura para a relação entre ontologia e ética, estabelecendo-se assim como pressuposto para a moralidade em geral. Ao passo que perdido no *impessoal* o *Dasein* incorre em uma compreensão equivocada de si mesmo, o apelo da consciência chama-o a reconhecer-se como ser-culpado e responsável pelo seu próprio ser. Nesse sentido, compreender adequadamente o apelo da consciência, o que se expressa no *querer-ter-consciência*, é o que possibilita a liberdade para escolher a si próprio e então assumir a responsabilidade pelas próprias escolhas. Na *resolução* o *Dasein* reconhece a maneira correta de compreender o apelo da consciência e do que o modo de ser ético ontologicamente requer do *Dasein*, tanto na relação consigo mesmo quanto na relação com o outro. A resposta ao apelo da consciência pode ser compreendida como uma resposta ao chamado para a ética, que possibilita ao *Dasein* reconhecer-se em sua singularidade e na sua situação concreta particular no mundo, tornando possível pela primeira vez a relação autêntica e solícita com o outro, e permitindo a compreensão do que se poderia denominar ser-ético-no-mundo.

Palavras-chave: Heidegger. Ética. Analítica Existencial. Ser-ético-no-mundo.

ABSTRACT

This work aims to identify in the ontological structure of *Dasein* the elements that make possible an understanding of being-ethical-in-the-world based on Martin Heidegger's thought. It is intended initially to outline the question of ethics taking as starting point the existential condition of *Dasein*, putting in evidence the character of being-in-the-world as an attempt of overcoming the metaphysical tradition. The heideggerian criticism towards western metaphysics shows a pre-reflexive sphere that was occluded by tradition and that is shown as condition of possibility for a possible relation between ethics and existence. Thus it becomes necessary an explanation about the phenomenological-hermeneutic method that guides the investigation on *Being and time* and a justification why philosophical concepts must be conceived as formal indications, and develop a ground so ethics can be understood in relation to the concrete life without being submitted to objectification through universal concepts. On this perspective, ethics is inscribed in finitude of *Dasein*, and it is from existential finitude that it must be conceived. Upon allowing an understanding of itself as existential whole, the temporal finitude revealed in being-towards-death makes possible for *Dasein* a relationship not only with death, but especially with life. Being-guilty, otherwise, as Heidegger explicitly defines in § 58 of *Being and time*, is an essential condition of possibility for the morally good and the morally bad, and it reveals itself as an opening for the relation between ontology and ethics, establishing itself as presupposition for the morality in general. Whereas lost in the *they Dasein* incurs in a mistaken understanding of itself, the call of conscience calls it to recognize himself as being-guilty and responsible for his own being. On this path, to understand correctly the call of conscience, what is expressed through *wanting-to-have-a-conscience*, is what makes possible the freedom to choose himself and then to assume the responsibility for its own choices. In *resolution Dasein* recognizes the correct way to understand the call of conscience and what the ethical mode of being entails ontologically from *Dasein*, both in relation to himself as in relation to the other. The answer to the call of conscience may be understood as an answer to the call of ethics, what makes possible to *Dasein* recognize himself in its singularity in its particular concrete situation in the world, making possible for the first time an authentic and solicitous relationship with the other, and allowing an understanding of what might be called being-ethical-in-the-world.

Key-words: Heidegger. Ethics. Existential Analytic. Being-ethical-in-the-world.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	08
2	ÉTICA E EXISTÊNCIA	14
2.1	O delineamento da questão da ética a partir da condição existencial do <i>Dasein</i>	14
2.2	A necessidade de uma desconstrução da metafísica tradicional ...	23
2.3	O método fenomenológico e as indicações formais	29
2.4	O ser-no-mundo como uma instância prévia à moralidade	38
3	A FINITUDE DO <i>DASEIN</i>	48
3.1	A finitude do <i>Dasein</i> e a finitude da ética	48
3.2	Autenticidade e inautenticidade	52
3.3	O ser-para-a-morte e a finitude temporal do <i>Dasein</i>	59
3.4	O ser-culpado como condição da moralidade em geral	65
4	O SER-ÉTICO-NO-MUNDO	69
4.1	O apelo da consciência	69
4.2	O <i>querer-ter-consciência</i> como condição ao ser-ético-no-mundo ..	74
4.3	A resolução e a origem da solicitude	79
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

1 INTRODUÇÃO

Identificar na estrutura ontológica do *Dasein* os elementos que possibilitam uma compreensão do ser-ético-no-mundo a partir do pensamento de Martin Heidegger, evidenciando a necessidade de se conceber a analítica existencial como uma instância prévia que se mostra condição de possibilidade para a relação entre ética e existência. Este é o objetivo central do presente trabalho.

Muito embora o pensamento de Martin Heidegger não seja frequentemente associado a questões éticas, é possível observar que recentemente a tentativa de aproximação da filosofia heideggeriana ao debate ético vem ganhando espaço no mundo acadêmico. O lugar que a ética ocupa na filosofia heideggeriana tem se revelado um grande desafio, especialmente acerca da sua possível relação com a analítica existencial. Diversos têm sido os modos de abordagem do tema e importantes contribuições têm sido feitas, não apenas na busca da fundamentação da ética, mas na construção de uma nova concepção do que seja a própria ética enquanto tal.

Nesta perspectiva, o problema que orienta esta pesquisa tem como ponto central apontar as implicações da analítica existencial desenvolvida em *Ser e tempo* na construção do ser-ético-no-mundo, com o propósito de analisar a dimensão ética que pode ser alcançada a partir do pensamento de Martin Heidegger. Através de um estudo dos principais conceitos desenvolvidos pelo filósofo alemão, busca-se lançar bases para uma interface possível com o agir humano e, nisto, com a ética, visto que ações deste tipo também constituem o ser humano, e permitem que se compreenda as influências que o seu pensamento pode provocar no campo ético da filosofia contemporânea.

Importa destacar, inicialmente, que não se ambiciona nesta dissertação estabelecer princípios éticos ou normas de conduta com base na filosofia heideggeriana, mas indicar caminhos para uma possível aproximação do pensamento de Heidegger com a maneira pela qual cabe à filosofia tratar dos temas próprios da ética. É que a ideia de construção do ser-ético-no-mundo está muito mais ligada à compreensão do que a ética ontologicamente requer do *Dasein* do que à justificação de princípios ou normas universalmente aceitas. Da mesma forma, não

se busca esgotar o tema, mas justificar e indicar que o pensamento de Heidegger pode trazer importantes contribuições ao estudo da ética-filosófica, especialmente para uma reflexão sobre a estrutura existencial que possibilita ao *Dasein* fazer escolhas e tomar decisões na esfera moral. Na medida em que se lança novamente a questão da ética, agora sobre bases heideggerianas, torna-se possível uma nova concepção de ética, mais alinhada aos modos de ser constitutivos do único ente capaz de tomar decisões que abarcam a esfera moral da existência.

Assim, uma resposta ao problema central passa por várias hipóteses, as quais podem ser elencadas da seguinte forma: *a)* a analítica existencial desenvolvida em *Ser e tempo* possibilita identificar uma instância prévia, que se mostra condição de possibilidade para o ser-ético-no-mundo; *b)* uma vez que Heidegger define que toda ética pressupõe o ser-culpado, o existencial culpa indica a abertura para a moralidade na própria estrutura existencial do *Dasein*; *c)* na medida em que o ser-para-a-morte se apresenta como possibilidade da impossibilidade de ser, a antecipação da morte permite ao *Dasein* a compreensão da sua finitude temporal e a possibilidade de agir de forma autêntica; *d)* a resposta ao apelo da consciência torna possível a singularização do *Dasein*, permitindo-lhe fugir do *impessoal* e assumir a responsabilidade pelo seu próprio ser. Tais hipóteses, porém, precisam ser examinadas à luz do pensamento heideggeriano, e é nesta linha que se orientará a presente dissertação.

Para tanto, este trabalho se desenvolverá em três capítulos. Em linhas gerais, no primeiro momento se faz necessário delinear a questão da ética tomando como ponto de partida a condição existencial do *Dasein*, evidenciando o caráter de ser-no-mundo como uma tentativa de superação da tradição metafísica e que se apresenta como condição para a própria ética. A seguir se passará a justificar a necessidade de se compreender a ética como inscrita na finitude do *Dasein*, identificando-se na sua própria estrutura existencial a condição para a moralidade. Na parte final, evidenciar-se-á que a resposta ao apelo da consciência, revelada no *querer-ter-consciência*, permite ao *Dasein* a sua singularização frente ao *impessoal* e a possibilidade de tomar para si o seu próprio ser, condição para a responsabilidade ética autêntica.

O primeiro capítulo encontra-se dividido em quatro partes. Primeiramente, procura-se relançar a questão da ética sobre bases heideggerianas, colocando em

evidência a tarefa da filosofia ao tratar da ética enquanto tal. Uma vez que Heidegger não desenvolveu propriamente uma ética, torna-se fundamental uma adequada compreensão do modo pelo qual a ética passará a ser abordada neste trabalho. Certamente não se encontrará nos textos de Heidegger uma ideia de ética enquanto um conjunto de regras pré-determinadas de conduta, e muito menos uma relação de normas com vistas a um fim previamente estipulado. Conseqüentemente, o modo pelo qual a questão da ética toma forma nesta dissertação está mais relacionado à estrutura existencial do *Dasein* do que a uma simples análise de regras morais.

Dessa forma, ganha importância a severa crítica que Heidegger desfere à tradição metafísica e as suas implicações no campo da ética. A tentativa de superação do esquema sujeito-objeto revela uma esfera da existência que ficou encoberta pela tradição em razão dos limites da própria metafísica. Através do círculo hermenêutico e da diferença ontológica, Heidegger procura mostrar que há algo que se põe em uma instância anterior à própria metafísica. O que está em jogo é perceber que existe uma esfera pré-reflexiva e que se mostra condição de possibilidade para que o bem e o mal possam fazer parte da vida humana, e que define o *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Além disso, como parte da revolução provocada por Heidegger na filosofia como um todo, torna-se fundamental uma explanação preliminar do método que conduz o desenvolvimento de *Ser e tempo*. Uma vez que a investigação heideggeriana se dá a partir do método fenomenológico-hermenêutico, faz-se necessário justificar os motivos pelos quais os conceitos filosóficos devem ser concebidos como indicações formais da existência, que apontam para o modo *como* o *Dasein* opera. O objetivo é mostrar que, em contraste com as concepções éticas da tradição metafísica, as quais limitam-se a fornecer princípios gerais de conduta, a doutrina das indicações formais possibilita alcançar a singularidade que caracteriza o *Dasein*, e assim lançar bases para que a ética possa vir a ser compreendida na sua relação com a vida fática sem estar submetida à objetivação através de conceitos universais.

Para finalizar a primeira parte deste trabalho, busca-se analisar as implicações que o conceito de ser-no-mundo provoca no campo da ética e na compreensão do que envolve o agir humano. Na medida em que se apresenta como

prévio à objetivação, o ser-no-mundo permite a superação da concepção do homem enquanto sujeito consciente racional. Antes da reflexão sobre a situação concreta, o *Dasein* já está lançado no mundo junto aos entes. Em outras palavras, o *Dasein* já é sempre social em suas atividades, e então a questão não estaria mais voltada às regras morais que deveriam ser observadas, mas ao que o ser-ético ontologicamente exige e requer de um ente que é desde sempre social em suas relações.

O segundo capítulo está igualmente dividido em quatro partes. Procura-se, inicialmente, justificar os motivos pelos quais a ética deve estar inscrita na finitude do *Dasein*. Ocorre que o *Dasein* está, desde sempre, moldado pela ética, e o foco deveria estar voltado à análise de *como* a ética toma parte da existência. A seguir se faz necessária uma diferenciação entre os modos de ser autêntico e inautêntico, para que posteriormente seja possível justificar que, muito embora o ser-ético não deva ser compreendido como sinônimo de autêntico, a manifestação da angústia e a busca pelo modo de ser autêntico possuem relevância na elucidação do que o ser-ético-no-mundo ontologicamente exige do *Dasein*.

São abordados ainda, na segunda parte deste trabalho, os existenciais ser-para-a-morte e ser-culpado, com o intuito de mostrar a sua importância para o estudo aqui proposto. Ao mesmo tempo em que deve o *Dasein* antecipar-se à morte, a qual se apresenta como a possibilidade da impossibilidade de ser, ela nunca poderá se tornar realidade em sua existência. Ocorre que, muito embora não possa ser efetivada, já que se revela uma impossibilidade existencial, a morte permite ao *Dasein* encontrar-se consigo mesmo no seu poder-ser mais próprio e então poder assumir-se de forma autêntica. Trata-se da finitude temporal, o que permite a compreensão de si mesmo como uma totalidade existencial, e que possibilita uma relação não apenas com a morte, mas especialmente com a vida.

Já o ser-culpado, conforme expressamente define Heidegger no § 58 de *Ser e tempo*, é condição essencial de possibilidade para o moralmente bom e o moralmente mau, e se revela como uma abertura para a relação entre ontologia e ética. Ou seja, *Ser e tempo* estabelece o ser-culpado como pressuposto para a moralidade, e reconhecer-se em dívida com o próprio ser permite ao *Dasein* a responsabilidade na esfera moral da existência. Daí a importância de aprofundar a dimensão que Heidegger atribui ao ser-culpado e a potencialidade de tal existencial

para a investigação realizada nesta dissertação.

Já o terceiro capítulo encontra-se dividido em três partes. Inicialmente será abordado o caráter ontológico da consciência e o significado do apelo da consciência para uma auto-compreensão autêntica e oposta ao *impessoal*. Ao passo que perdido no *impessoal* o *Dasein* incorre em uma compreensão equivocada de si mesmo, o apelo silencioso da consciência chama o *Dasein* a reconhecer-se como ser-culpado e responsável pelo seu próprio ser, abrindo assim a possibilidade de uma modificação existencial e de fazer escolhas morais de forma autêntica. Busca-se justificar que as noções ontológicas de culpa e consciência não deveriam estar separadas das experiências éticas, e podem ajudar a elucidar a origem da responsabilidade decorrente das ações morais.

A seguir passa-se a demonstrar que o significado de compreender o apelo da consciência se revela no *querer-ter-consciência*, o que possibilita ao *Dasein* ser livre para assumir o ser-culpado mais próprio. Na medida em que não se pode causar ou escolher ter uma consciência, mas somente *querer* ter uma, o que está em jogo é perceber que a resposta ao apelo da consciência é o que torna possível ao *Dasein* a liberdade para escolher a si próprio e então assumir a responsabilidade sobre as suas escolhas. E mais do que isso, o *querer-ter-consciência* pode ser compreendido como uma resposta ao chamado para a ética, que possibilita pela primeira vez a responsabilidade autêntica, tanto em relação a si próprio como em relação aos outros.

Na última parte desta dissertação é abordado o fenômeno da *resolução* e as suas implicações para a construção do ser-ético-no-mundo. Ao mesmo tempo em que possibilita ao *Dasein* um modo próprio de ser-no-mundo, a *resolução* não deve ser interpretada como um isolamento ou uma separação do mundo. Pelo contrário, na *resolução* o *Dasein* reconhece a maneira correta de compreender o apelo da consciência e do que o modo de ser ético ontologicamente requer do *Dasein*, tanto na relação consigo mesmo quanto na relação com o outro. Nessa medida, o *Dasein* passa a reconhecer-se em sua singularidade e na sua situação concreta particular no mundo, tornando possível pela primeira vez a relação autêntica e solícita com o outro, permitindo a compreensão do que o *Dasein* deve para os outros na vida social.

Ao final, almeja-se ter apontado possibilidades de aproximar o pensamento de

Heidegger ao debate ético-filosófico. Ao introduzir a analítica existencial como uma instância pré-ética, busca-se colocar em evidência uma esfera da existência que ficou encoberta pela tradição metafísica, mas que se mostra condição de possibilidade para o ser-ético-no-mundo. Ôntico e ontológico dizem respeito à existência, e é a partir da condição existencial do *Dasein* que este trabalho será desenvolvido.

2 ÉTICA E EXISTÊNCIA

2.1 O delineamento da questão da ética a partir da condição existencial do *Dasein*

Tratar do tema da ética¹ a partir do pensamento de Martin Heidegger não exige apenas uma abordagem da esfera da existência humana que lida com assuntos éticos, mas implica, antes de tudo, o questionamento do que de fato deve-se entender por ética filosófica, buscando-se uma maior clareza sobre a forma pela qual cabe à filosofia compreender e analisar os elementos envolvidos na temática. E talvez mais do que isso, torna-se necessário relançar as questões acerca dos fundamentos da ética, do agir humano e, finalmente, dos modos de ser do *Dasein* que tocam a dimensão ética da sua existência.

Embora Heidegger não tenha produzido uma obra tratando especificamente de ética, há elementos em seu pensamento - especialmente na analítica existencial apresentada em *Ser e tempo* - que podem fornecer importantes contribuições, não só para o estudo do pensamento ético, mas também para a construção de uma concepção de ética mais alinhada aos modos de ser constitutivos do *Dasein*. Isso não significa negar a história do pensamento ético-filosófico, nem assumir que as teorias éticas tradicionais devam ser consideradas falsas ou dispensáveis. Ocorre que, presas aos limites intrínsecos à metafísica, as concepções éticas da tradição deixam de ver uma instância primordial e condição para o ser-ético-no-mundo. Pois é neste ponto que a filosofia de Martin Heidegger pode muito contribuir para o debate ético, alertando para os limites nos quais se inscrevem as concepções éticas desenvolvidas no decorrer da história da filosofia metafísica, propondo uma nova maneira de enxergar o ser humano, e, a partir daí, fornecer elementos para uma compreensão mais adequada do papel que a ética assume junto ao *Dasein*.

É por isso que, em um primeiro momento, faz-se necessário questionar o

¹ Não é objetivo desta dissertação estabelecer uma distinção rigorosa entre os conceitos de ética, moral e filosofia moral. Primeiramente, porque a crítica heideggeriana sobre a qual se sustenta a presente dissertação endereça-se tanto às concepções de ética como de moral, visto que ambas encontram-se circunscritas nos limites da metafísica tradicional. Ademais, mesmo que alguns autores busquem, a partir da filosofia de Heidegger, estabelecer uma distinção entre ética e moral, não há unanimidade sobre tal distinção, conforme se desenvolverá no decorrer deste trabalho.

papel que a própria filosofia deve ter frente à ética. Alerta Raffoul que

de fato, pode-se perguntar se é papel da filosofia prescrever normas de ética, estabelecer uma “moralidade”, propor normas ou valores. [...] Preferivelmente, a tarefa da filosofia é questionar a eticidade da ética, engajar uma reflexão filosófica sobre o sentido da ética, sobre o que nos coloca “em posição de ter que escolher normas e valores”. A filosofia não indica uma escolha, mas articula a situação de estar “na posição de fazer uma escolha”.²

A abordagem filosófica da ética, neste contexto, estaria mais ligada a uma análise existencial do ente que está na posição de fazer uma escolha do que à justificação de normas morais fundadas em princípios universais abstratos. Nesta perspectiva, não deveria ser tarefa da filosofia estabelecer regras de conduta, nem determinar como cada pessoa deve agir em cada situação, mas empreender uma reflexão acerca das estruturas existenciais do *Dasein* que lhe possibilitam tomar decisões e assumir posicionamentos em situações concretas que envolvem a dimensão ética das relações sociais. Em outras palavras, a ética filosófica deveria voltar-se muito mais à compreensão do que o tornar-se ético envolve e requer de um ente que é desde sempre ser-no-mundo.

Além disso, o pensamento de Heidegger pode muito contribuir para uma compreensão mais clara acerca do significado da ética em si. Ao afirmar na *Carta sobre o humanismo* que “antes de procurarmos determinar mais exatamente as relações entre 'a Ontologia' e 'a Ética', devemos perguntar o que são a própria 'Ontologia' e a própria 'Ética'”³, Heidegger chama a atenção para a necessidade de uma definição acerca do objeto de tais disciplinas, para que em um segundo momento seja possível estabelecer as relações que ambas mantêm na existência humana. Dessa forma, o filósofo alemão apresenta elementos para uma possível ligação da ética com a ontologia do *Dasein*, o que justificaria a importância de uma análise criteriosa de certos existenciais⁴, uma vez que a analítica existencial, como

² RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Indiana: Indiana University Press, 2010. No original: “in fact, one may ask whether it is the role of philosophy to prescribe norms of ethics, to establish a 'morality', to posit norms or values. [...] Rather, the task of philosophy is to question the ethicality of ethics, to engage a philosophical reflection on the meaning of ethics, on what puts us 'in the position of having to choose norms or values'. Philosophy does not indicate a choice, but articulates the situation of being 'in the position of making a choice'”. p. 2.

³ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973. p. 367.

⁴ É de grande relevância no pensamento heideggeriano a distinção entre o modo de ser do *Dasein* e o modo de ser dos entes intramundanos. A fim de ressaltar esta distinção, Heidegger denomina

buscar-se-á demonstrar no decorrer do presente trabalho, poderá assim ser lida como uma instância prévia e condição de possibilidade para a ética, a qual se insere na esfera ôntica da existência.

Nesta perspectiva, objetivando delinear com maior clareza a concepção de ética tratada no presente trabalho e definir com maior precisão a forma pela qual cabe à filosofia aproximar-se dos temas éticos, destacam-se algumas questões lançadas por Lawrence J. Hatab, que em certa medida orientam esta pesquisa. Almeja-se ao final desta dissertação, com base nos elementos da analítica existencial que se passará a tratar, apresentar respostas a tais questões e elucidar uma possível relação entre ética e existência, justificando critérios de distinção entre o agir ético e o não ético. Segundo o autor,

ética deveria ser entendida como o engajamento contingente, heurístico e interativo de questões práticas básicas: Como deveriam os seres humanos viver? Como deveríamos viver juntos? Como deveríamos tratar-nos uns aos outros? O que devemos uns aos outros? Quais as melhores e piores maneiras de conduzir nossas vidas?⁵

Sem dúvida este é um modo amplo de se ver a ética, que não se reduz à busca de princípios abstratos atemporais ou à determinação de regras que devam ser universalmente observadas. Ou seja, a ética deixa de ser vista como uma mera investigação acerca do fundamento de regras de conduta previamente estabelecidas, e por isso não deve ser reduzida à aplicação de princípios morais ou a uma hierarquização pré-estabelecida de valores⁶. Pelo contrário, a ética diz respeito à própria existência, às relações sociais, e se dá na contingência em que o *Dasein* se encontra sempre lançado, em sua faticidade e sua finitude.

Nesta mesma linha de raciocínio, Olafson também entende que a ética, a partir do pensamento heideggeriano, não pode ser concebida como um conjunto de normas morais, nem pode haver uma verdade moral suprema que a fundamente. Nas palavras do autor, “o fundamento da ética, como eu a concebo, é uma relação

Existenciais as características da estrutura de ser do *Dasein*, ao passo que as características dos demais entes que não possuem o mesmo modo de ser do *Dasein* são denominadas *Categorias*.

⁵ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. No original: “ethics should be understood as the contingent, heuristic, interactive engagement of basic practical questions: How should human beings live? How should we live together? How should we treat each other? What do we owe each other? What are better and worse ways of conducting our lives?”. p. 3.

⁶ RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Indiana: Indiana University Press, 2010. p. 229.

distintiva entre seres humanos antes do que uma verdade moral suprema a partir da qual regras de conduta poderiam ser deduzidas”⁷. Embora Olafson busque um fundamento para a ética, merece destaque o fato de que o autor não volta o seu olhar para princípios abstratos atemporais, mas para as relações concretas entre os seres humanos e para a existência fática e situada do *Dasein*.

Dessa forma, o primeiro passo para a construção de uma concepção heideggeriana de ética está na revolução promovida pelo próprio Heidegger na filosofia como um todo. A crítica à tradição metafísica permitiu a Heidegger estabelecer um outro solo como ponto de partida para as questões filosóficas, e, por consequência, uma nova concepção do próprio ser humano. Nesta direção, o que está em jogo é perceber que há um mundo pré-reflexivo, prévio às relações que os seres humanos mantêm entre si. É que o *Dasein* não pode ser tomado simplesmente como um ente entre o demais. O ser do ente que é o *Dasein* possui uma estrutura ontológica distinta, e uma análise existencial permitirá uma melhor compreensão das questões éticas lançadas anteriormente. Ademais, uma vez que a ética passa a estar situada na concretude da existência fática do *Dasein*, é a partir desta faticidade que as questões éticas devem ser enfrentadas.

Primeiramente, torna-se fundamental explicar por que Heidegger utiliza o termo *Dasein* ao se referir ao ser humano. Ocorre que o *Dasein*, embora de fato seja o ente que é o homem, não deve ser compreendido como sinônimo de “homem”. Não se trata de uma simples questão terminológica, mas de colocar em evidência a necessidade de relançar a questão acerca da relação do homem com o ser. É que o ser do homem não é idêntico ao ser dos entes, e essa diferença deve ser evidenciada, pois diz respeito à relação que só o *Dasein* possui com o ser. Dubois explicita por que o *Dasein* ao mesmo tempo é e não é o homem, fazendo referência ao *Dasein* enquanto humanidade do homem:

[...] o *Dasein* é e não é o “homem”. Ele não é: o *Dasein* permite reduzir todas as definições tradicionais do homem, animal racional, corpo-e-alma, sujeito, consciência, e questioná-las a partir deste traço primordial, a relação com o ser. Ele o é: o *Dasein* não é “outra coisa” senão o homem, um outro ente, trata-se de nós mesmos, mas nós mesmos pensados a partir da

⁷ OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998. No original: “a ground of ethics, as I conceive it, is a distinctive relation between human beings rather than a supreme moral truth from which rules of conduct could be deduced”. p. 7.

relação com o ser, isto é, com nosso ser próprio, com o das coisas e dos outros. *Dasein* diz a humanidade do homem como relação com o ser.⁸

O *Dasein* possui, nesse sentido, uma espécie de neutralidade. Ao mesmo tempo em que caracteriza o modo próprio do ser do homem e o distingue essencialmente dos outros entes, o *Dasein* é prévio à existência fática. É que a compreensão do ser não se dá a partir da existência fática do *Dasein*; pelo contrário, a compreensão do ser já está pressuposta na existência do *Dasein*. Ocorre que somente o *Dasein* possui desde sempre uma compreensão do ser, e é a partir desta abertura prévia que os entes surgem no mundo. Como esclarece Heidegger,

o termo “homem” não foi usado para aquele ser o qual é o tema da análise. Ao contrário, o termo neutro *Dasein* foi escolhido. Por isto nós designamos o ser pelo qual nosso próprio modo de ser em um certo sentido não é indiferente. [...] A *neutralidade* peculiar do termo “*Dasein*” é essencial, porque a interpretação deste ser deve ser realizada de maneira prévia à toda concretude factual. [...] O *Dasein* neutro nunca é o que existe; *Dasein* existe em cada caso somente em sua concretude fática. Mas o *Dasein* neutro é de fato a fonte primordial da possibilidade intrínseca que brota em toda existência e a faz intrinsecamente possível.⁹

O uso do próprio termo *existência*, reservado por Heidegger apenas para o homem, enfatiza que o modo de ser do homem difere do modo de ser dos entes intramundanos. Ao afirmar que “somente o homem existe”, o filósofo alemão não quer simplesmente negar a existência ou a realidade dos demais entes. Heidegger na verdade quer chamar a atenção para o fato de que o modo de ser do homem não é o mesmo dos outros entes, e perceber isso torna-se o ponto de partida para a analítica existencial. Heidegger explica o uso do termo *existência* da seguinte forma:

O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “Somente o homem existe” de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irreais e apenas uma aparência ou a representação do

⁸ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 17.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *The metaphysical foundations of logic*. Trad. de Michael Heim. Indiana: Indiana University Press, 1984. No original: “The term “man” was not used for that being which is the theme of the analysis. Instead, the neutral term *Dasein* was chosen. By this we designate the being for which its own proper mode of being in a definite sense is not indifferent. [...] The peculiar *neutrality* of the term “*Dasein*” is essential, because the interpretation of this being must be carried out prior to every factual concretion. [...] Neutral *Dasein* is never what exists; *Dasein* exists in each case only in its factual concretion. But neutral *Dasein* is indeed the primal source of intrinsic possibility that springs up in every existence and makes it intrinsically possible”. p. 137.

homem. A frase: “O homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser¹⁰.

Assim, dizer que só o homem existe significa que só o homem possui uma relação com o ser, o que se dá na forma da compreensão do ser. Um rochedo ou uma árvore não levantam a questão sobre o sentido ser, nem deixam de ser rochedo ou árvore por não possuir uma compreensão do ser. O homem, ao contrário, tem seu próprio ser como uma questão para si mesmo. O sentido que o homem atribui a si mesmo e ao mundo decorrem diretamente da sua compreensão do ser. O termo *existência*, neste contexto, é utilizado para caracterizar esta distinção no modo de ser do homem frente aos entes intramundanos, especialmente na relação com o ser, a qual pertence apenas ao ser humano.

Além disso, há no termo *Dasein* uma tentativa de romper com a tradição, superando as concepções de homem que encobrem a sua relação com o ser. As definições tradicionais de homem - elencadas por Dubois na citação feita anteriormente - deixam de lado uma esfera da existência humana que não pôde ser explicitada pelas ontologias tradicionais. Explica Dreyfus que

Heidegger quer evitar o que ele vê como estrutura recorrente da ontologia tradicional, a saber, de fundamentar todos os tipos de ser em uma fonte causal auto-suficiente. (Ele mais tarde chama este equívoco estrutural de ontoteologia). Ele propõe, entretanto, mostrar que todos os entes ganham sua inteligibilidade nos termos da estrutura de um tipo de ser.¹¹

Isso implica em assumir que o *Dasein* também não deve ser entendido como um sujeito consciente que se encontra em meio a outros entes e com eles se relaciona. Pelo contrário, é só na relação com o *Dasein* que os entes podem vir a ser. Nestes termos, pode-se afirmar que é justamente o *Dasein* e sua condição de ser-no-mundo que possibilitam a Heidegger empreender uma tentativa de superação das concepções metafísicas de ser humano e de mundo¹². A relação que o *Dasein*

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973. p. 257.

¹¹ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. No original: “Heidegger wants to avoid what he sees as the recurrent structure of traditional ontology, namely, grounding all kinds of being in a causally self-sufficient source. (He later calls this structural mistake ontotheology). He proposes, nonetheless, to show that all beings gain their intelligibility in terms of the structure of one sort of being”. p. 12.

¹² A crítica de Heidegger à metafísica tradicional será aprofundada no item 2.2 desta dissertação.

possui com o seu próprio ser e com o ser dos outros entes pressupõe e está sempre antecedida pela compreensão que ele tem de si mesmo e do mundo. É que “a compreensão do ser é, ela mesma, uma determinação do ser do Dasein”¹³. Mas essa compreensão não é resultado da experiência, nem da construção de um sujeito consciente; ela é constitutiva do próprio *Dasein*. Este é o motivo pelo qual o *Dasein* tem uma primazia preontológica:

Se reservarmos, por conseguinte, o termo ontologia para o questionamento teórico explícito do ser do ente, teremos que designar como preontológico o ser-ontológico do Dasein. Mas “preontológico” não significa tão somente um puro estar sendo ôntico, senão um estar sendo na forma de uma compreensão do ser.¹⁴

No entanto, é preciso perceber que, com o termo “*Dasein*”, Heidegger não está se referindo ao “que” do ser humano – como poderia referir-se a outros entes –, mas ao ser do *Dasein*, ou, mais especificamente, aos modos de ser possíveis que o *Dasein* pode assumir. Acontece que os seres humanos não possuem uma natureza específica, estática e previamente definida. A essência do *Dasein* depende da compreensão que ele tem de si mesmo, isto é, da sua existência:

Seres humanos não têm uma natureza específica já definida. Não faz sentido perguntar se nós somos essencialmente animais racionais, criaturas de Deus, organismos com necessidades em construção, entes sexuais, ou computadores complexos. Seres humanos podem interpretar a si mesmos em qualquer dessas formas e muitas outras, e eles podem, em variados graus, se tornar qualquer dessas coisas, mas ser humano não é *essencialmente* qualquer uma delas. O ser humano é essencialmente simplesmente auto-interpretação.¹⁵

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 12.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 12. Segundo Dreyfus, “graças à nossa compreensão preontológica do ser, o que se mostra a nós se mostra *como algo*”. DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. No original: “Thanks to our preontological understanding of being, what shows up for us shows up as something”. p. 21. É só porque o *Dasein* desde sempre possui a compreensão do ser que os entes podem ser compreendidos como tais. Este é o motivo pelo qual o *Dasein* tem uma primazia preontológica, a qual antecede qualquer experiência fática existencial.

¹⁵ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. No original: “Human beings do not already have some specific nature. It makes no sense to ask whether we are essentially rational animals, creatures of God, organisms with built-in needs, sexual beings, or complex computers. Human beings can interpret themselves in any of these ways and many more, and they can, in varying degrees, become any of these things, but to be human is not to be *essentially* any of them. Human being is essentially simply self-interpreting”. p. 23.

Por isso a afirmação de que “a essência do *Dasein* consiste em sua existência”¹⁶. Uma vez que é sempre a partir da sua existência que o *Dasein* compreende a si próprio, é no horizonte de compreensão do seu existir que o *Dasein* constrói a sua essência. Existência, para Heidegger, possui um sentido bastante específico e de grande importância, consistindo na capacidade de auto-definição e de auto-interpretação que só o *Dasein* possui e que, fundamentalmente, é o que o distingue dos outros entes¹⁷. O *Dasein* não tem uma essência ou natureza específica, como ocorre com os objetos físicos ou os animais. Ao contrário, sua essência se dá na sua existência, ou seja, na auto-interpretação do seu próprio ser.

Em outras palavras, pode-se dizer que o *Dasein* distingue-se dos outros entes porque é o único que tem seu ser como uma questão para si próprio. Isso ocorre porque a essência não deve ser entendida como fundacional, como determinação fixa de “o que” algo é. Como explica Heidegger, “o que o ser-aí é reside no modo *como* ele é, isto é, no modo *como* existe. O que o ser-aí é, sua essência, reside em sua existência”¹⁸. Por isso o *Dasein* não deve ser concebido como um sistema fechado e acabado, em que os existenciais representam propriedades ou características objetivas do seu ser. A existência reflete sempre o modo *como* o *Dasein* existe, fruto da sua compreensão do ser.

Além disso, a existência não pode ser entendida em termos de uma mera presença empírica, mas como uma imersão no “aí” do ser que caracteriza o envolvimento pré-reflexivo do *Dasein* no mundo¹⁹. É que o sentido da existência, conforme desenvolvido por Heidegger na elaboração da analítica existencial, está voltado à possibilidade do *Dasein* perguntar pelo ser a partir da compreensão de si próprio. Há um constante inacabamento que acompanha o *Dasein*, mas que depende da interpretação de si e do mundo, a qual nunca é definitiva.

Contudo, sem uma essência específica, o *Dasein* precisa sempre decidir sobre o seu ser. Nesse sentido, o *Dasein* é sempre possibilidade de ser, em que a cada momento pode ganhar-se ou perder-se, o que significa assumir os modos de

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 42.

¹⁷ MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. p. 16.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 382.

¹⁹ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 11.

ser da autenticidade ou da inautenticidade. Mulhall esclarece esta distinção entre o *Dasein* e os outros entes a partir da capacidade que só o *Dasein* possui de conduzir sua própria vida.

Copos e mesas não estão vivos de modo algum. Gatos e cães estão vivos mas eles não têm uma vida para conduzir: seu comportamento e os modos nos quais eles encontram outros entes (prejudicial, saciante, produtor de prazer e dor) são determinados pelos imperativos de auto-preservação e reprodução; eles não têm escolha consciente e individual em relação a como eles querem viver, ou se eles querem continuar vivendo. Somente criaturas humanas conduzem suas vidas: cada momento iminente ou fase das suas vidas é tal que eles têm que ser, ou seja, eles devem tanto continuar vivendo de uma forma ou de outra, ou terminar com suas vidas.²⁰

Por consequência, cabe somente ao *Dasein* decidir por sua existência, escolher a si próprio ou deixar-se perder no *impessoal*. E só quem pode tomar a decisão é o *Dasein* singular. Isso porque “o *Dasein* é cada vez meu”²¹, e é a partir da compreensão que o *Dasein* possui de si próprio e do mundo, ou seja, da existência, que ele se projeta, antecipa a si mesmo, e assume modos de ser, sejam eles autênticos ou inautênticos. Ôntico e ontológico, porém, não são instâncias isoladas. Há uma relação entre elas que diferencia o *Dasein* dos demais entes, e é o que lhe permite a compreensão dos demais entes:

A escolha entre “ser si mesmo e de não ser” implica uma determinação. Essa se divide em ôntica, que define o *Dasein* como ente; e uma ontológica, que explicita a base de *compreensão* do ser. Ambas se relacionam: a ôntica tem como fundo uma dimensão ontológica, porque a *compreensão* é determinante no primado ôntico do ontológico. Essa determinação diferencia o *Dasein* dos demais entes, pois, em seu próprio ser, abre-se a possibilidade de *compreensão* dos demais entes. A abertura conduz o *Dasein* ao seu ser mais próprio: a tarefa de existir.²²

Na medida em que o *Dasein* possui a primazia de ser a condição de possibilidade ôntico-ontológica de todas as ontologias, e que a ética está inscrita na

²⁰ MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. No original: “Glasses and tables are not alive at all. Cats and dogs are alive but they do not have a life to lead: their behaviour and the ways they encounter other entities (as harmful, satiating, productive of pleasure and pain) are determined by the imperatives of self-preservation and reproduction; they have no conscious, individual choice as to how they want to live, or whether they want to continue living at all. Only human creatures lead their lives: every impending moment or phase of their lives is such that they have it to be, i.e., they must either carry on living in one way or another, or end their lives”. p. 15.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 42.

²² VEIGA, Itamar S. *Cotidiano e queda: uma análise a partir do § 38 de Ser e tempo*. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 35.

esfera ôntica da existência, a questão direciona-se para a relação que o *Dasein* mantém com a sua própria existência e as implicações da sua condição existencial para o tema proposto. O modo a partir do qual o *Dasein* compreende e relaciona-se com a existência deve ser tomado como o ponto de partida para a investigação do significado da própria ética. A busca pelo ser-ético-no-mundo certamente passa pelo sentido que Heidegger atribui à existência, e é neste caminho que se desenvolve esta pesquisa.

Assim, delineada a questão da ética a partir da existência do *Dasein*, especialmente no que se refere à tentativa de Heidegger de superar as concepções metafísicas, uma vez que estas se mostram insuficientes para uma compreensão mais adequada de uma ética capaz de enfrentar as questões que norteiam este trabalho, torna-se fundamental apresentar as principais críticas de Heidegger à metafísica tradicional, para que então se possa justificar a importância do pensamento heideggeriano para o tema abordado nesta dissertação.

2.2 A Necessidade de uma desconstrução da metafísica tradicional

A crítica à tradição metafísica perpassa a obra do filósofo alemão. Segundo Heidegger, a metafísica da tradição pensou o ente enquanto ente e, interrogando o ente enquanto ente, deixou de voltar-se ao ser. Por consequência, a metafísica passou a tratar inadvertidamente o ente como se fosse o próprio ser. Ocorre que, na manifestação do ente, o ser permanece velado, e o pensamento metafísico não tem sido capaz de operar o desvelamento do ser. Nas palavras de Heidegger, “o ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade. Entretanto, a metafísica fala da inadvertida relação do ser quando responde a suas perguntas pelo ente enquanto tal”²³.

Ao mesmo tempo que a investigação metafísica almeja alcançar fundamentos firmes e inabaláveis, e assim representar o universal, na história da tradição metafísica não se encontra a distinção entre ser e ente: “a metafísica, como história do ser, é história de seu esquecimento. Esse esquecimento é da própria essência da

²³ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973. p. 253.

metafísica”²⁴. Ou seja, ao buscar no ente o fundamento que pudesse ser universalmente aceito, em virtude dos seus próprios limites a metafísica encobriu o ser. Stein explica o equívoco argumentativo da metafísica da seguinte forma:

Se a metafísica fundamenta o ente (um enunciado sobre o ente) com outro ente (outro enunciado sobre o ente), o que significa apoiar um enunciado sobre outro enunciado, então o segundo ente só pode ser denominado ente ou por equívoco ou porque é um ente supremo, estabelecido dogmaticamente para impedir o regresso ao infinito.²⁵

Dessa forma, ao fundamentar um ente em outro ente, a metafísica provocou uma entificação do ser, o que pode ser percebido ao longo de toda a história da filosofia ocidental. Cada época teve sua relação particular com o sentido do ser e um entendimento próprio do mundo, mas que encobriam o fundamento do próprio pensamento metafísico. Essa é a história da metafísica, revelada nos princípios epocais, conforme analisa Stein:

Cada época representada na Filosofia com uma determinada concepção de ser como um ente faz desse ente um princípio epocal. É desse princípio epocal - que pode ser, entre outros, a *ideia* de Platão, a *substância* de Aristóteles, o *actus* medieval da Filosofia, o *cogito* de Descartes, o *eu penso* de Kant, o *sujeito absoluto* de Hegel, a *vontade de poder* de Nietzsche, a transformação de tudo pela técnica - que cada época extrai os elementos de suas formações históricas e culturais. É um princípio metafísico que traz encoberto o conceito de ser por um ente determinado, que irá marcar todos os fenômenos dessa época, por exemplo, a religião, as ciências, a cultura, a sociedade e a própria Filosofia.²⁶

Pois os princípios epocais, os quais podem ser definidos como conceitos centrais não empíricos ou modos de fundamentação para a inteligibilidade do real nas diversas épocas da metafísica, representam nada mais do que o encobrimento do ser por um ente determinado. E, na medida em que um ente passa a ter seu fundamento em outro ente, surge a necessidade de se estabelecer um fundamento último, firme e universal, sob pena de um regresso ao infinito. Por consequência, é a partir deste fundamento último, considerado um princípio epocal, que se passou a pensar o homem, o mundo, e, como não se poderia esquecer, a ética.

Destaque-se, porém, que Heidegger não busca negar a metafísica, nem sua

²⁴ STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 92.

²⁵ STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011. p. 37.

²⁶ *Ibid.* p. 78.

extinção. Afinal, “a metafísica pertence à natureza do homem”²⁷. Pelo contrário, Heidegger propõe um novo início, partindo-se não do ente, mas do ser enquanto fundamento do ente. Trata-se de um processo de desconstrução da metafísica em que o filósofo alemão não procura apenas combater a entificação do ser, mas tem a pretensão de superação das teorias da consciência e do esquema sujeito-objeto, o que se dará especialmente com a introdução da diferença ontológica e da fenomenologia hermenêutica²⁸. Compreender que há uma distinção entre ser e ente é o que permite estabelecer um novo solo como ponto de partida para a filosofia como um todo. Isso significa perceber que, antes da relação com os entes, o *Dasein* já possui uma compreensão do ser, e é em virtude desta compreensão prévia que se torna possível o aparecimento dos entes.

Com relação ao modelo sujeito-objeto, Inwood apresenta uma síntese das principais objeções de Heidegger²⁹. Dentre elas, merece destaque o fato de que o esquema sujeito-objeto ignora o mundo, o qual se constitui uma pré-condição para o encontro do *Dasein* com os demais entes. Em oposição à concepção metafísica, Heidegger estabelece uma nova compreensão de mundo³⁰, a qual passa a ser diretamente dependente do *Dasein*: os entes só aparecem ao *Dasein* porque já estão inseridos no mundo do *Dasein*.

Além disso, Heidegger busca superar a ideia de que o acesso aos objetos é mediado por uma representação do sujeito. Com a introdução da diferença ontológica e do conceito de ser-no-mundo, Heidegger pretende mostrar que a relação do *Dasein* com o ser é prévia a qualquer possibilidade de representação. Enquanto que a diferença ontológica e o ser-no-mundo fazem parte da dimensão ontológica do *Dasein*, e portanto são anteriores ao encontro com os entes, a representação se dá num momento posterior, a saber, após a manifestação dos entes. Nesse sentido, mesmo que se admita uma consciência que representa os

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 63.

²⁸ STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 20.

²⁹ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rev. Técn. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. p. 179-180.

³⁰ A concepção heideggeriana de *mundo* e suas implicações para a presente investigação serão tratadas no item 2.4 deste trabalho. Desde já, porém, e para que se tenha uma maior clareza sobre esta crítica de Heidegger, destaque-se que o *mundo* não deve ser compreendido como a soma dos entes, mas como a relação de sentido que o *Dasein* atribui aos entes. O *mundo*, portanto, está diretamente ligado à compreensão que o *Dasein* tem dos entes, superando assim a concepção de que o ser dos entes independe de qualquer atividade do ser humano.

entes, Heidegger está chamando a atenção para uma instância anterior à própria possibilidade de representação, a qual se apresenta como condição para a relação do *Dasein* com os demais entes intramundanos.

Como esclarece Stein, a diferença ontológica é exatamente o ponto de partida para a superação da metafísica – o que nada mais é do que um adentramento na própria metafísica –, e é a partir dela que se deve proceder à desconstrução do pensamento que encobriu a diferença entre ser e ente.

Como a metafísica não pensou essa diferença entre ser e ente dessa maneira, ela entificou o ser e criou um radical embaraço para pensar as condições de conhecimento do ente, para pensar o ser. Esse o motivo que leva Heidegger a colocar a diferença ontológica como ponto de partida para falar da superação da metafísica. É por isso também que a Filosofia fala de um adentramento na metafísica. É preciso desconstruir a metafísica para expor os motivos da entificação e o encobrimento da diferença, o que quer dizer, mostrar porque ela não pensa o ser, esqueceu o ser.³¹

Ou seja, a diferença ontológica se refere exatamente a esta distinção entre ser e ente que ficou encoberta na história da tradição. Justamente por não perceber que ente não é o mesmo que ser, a tradição metafísica sequer levantou tal questão. Nas palavras de Heidegger,

a Metafísica realmente representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença entre ambos. A Metafísica não levanta a questão da verdade do ser mesmo. Por isso ela também jamais questiona o modo como a essência do homem pertence à verdade do ser. Esta questão a Metafísica, até agora, ainda não levantou. Esta questão é inacessível para a Metafísica enquanto Metafísica. O ser ainda está à espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem.³²

Nesse sentido, a superação da metafísica só se torna possível a partir do momento em que se percebe que há um domínio da existência prévio à própria metafísica. Permanecendo junto ao ente, a metafísica só é capaz de abarcar o domínio ôntico da existência, sem perceber que há um domínio ontológico. Hatab bem explica a diferença entre ôntico e ontológico, ao definir que o ôntico se refere ao modo como os entes particulares se mostram, ao passo que o ontológico diz

³¹ STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 77-78.

³² HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad de Ernildo Stein. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973. p. 352.

respeito ao ser dos entes, ou seja, à forma pela qual os entes são compreendidos em um sentido geral³³.

Ocorre que essa distinção tem como condição a existência do *Dasein*, uma vez que este é o único ente que levanta a questão do ser e, dessa forma, possui tanto a primazia ôntica como a ontológica. Pois esta é uma das críticas que Heidegger faz a Kant no § 6 de *Ser e tempo*³⁴. Além da completa omissão em relação à pergunta pelo ser, Heidegger ressalta no pensamento de Kant

a falta de uma ontologia temática do *Dasein* ou, em termos kantianos, de uma prévia analítica ontológica da subjetividade do sujeito. Em lugar dele, Kant aceita dogmaticamente a posição de Descartes, não obstante os essenciais aperfeiçoamentos a que a submete.³⁵

Ao tomar como ponto de partida o “eu penso” cartesiano, Kant já está partindo de postulados metafísicos, de forma que uma ontologia do *Dasein* sequer chega a ser um problema. O mesmo, pode-se dizer, acontece com as teorias éticas que buscam na metafísica os fundamentos para a moralidade. A severa crítica que Heidegger desfere à metafísica e a necessidade da sua superação - o que se dará mediante os teoremas da finitude: diferença ontológica e círculo hermenêutico - têm implicações também no campo da moralidade. Presas aos limites da metafísica, as teorias tradicionais da ética filosófica têm como ponto de partida pressupostos metafísicos, sem questionarem o que se põe em uma instância prévia.

Note-se, contudo, que a tentativa de Heidegger de desconstrução da metafísica da tradição não tem um caráter de negação da história do pensamento metafísico. Segundo o próprio Heidegger, a “destruição” da história da ontologia não tem um sentido negativo, de desfazer-se da história da ontologia, mas um sentido positivo: “ao adotar o ‘eu penso’ cartesiano, Kant incorre em uma omissão essencial: a omissão de uma ontologia do *Dasein*”³⁶. Não se trata, portanto, de uma destruição. Heidegger não rejeita a tradição, mas endereça-se ao que ela encobriu: o caráter finito do ser. O filósofo alemão não se refere aos modelos racionais ou metafísicos como dispensáveis; apenas afirma que eles não são suficientemente primordiais.

³³ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 12.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 19-27.

³⁵ *Ibid.* p. 24.

³⁶ *Ibid.* p. 24.

Neste contexto, a crítica de Heidegger endereça-se, na verdade, ao caráter abstrato da ética tradicional. O problema das concepções éticas da tradição é que elas têm se esforçado em fornecer uma regra ou um princípio a partir do qual as ações morais possam ser inteiramente fundamentadas e governadas. Esta postura, no entanto, sequer coloca em questão o caráter finito da existência, a partir do qual as questões éticas devem ser novamente lançadas.

O projeto da ontologia fundamental visa, com efeito, “fundar” a metafísica restituindo-lhe a essência esquecida do homem. O esquecimento do ser encontra-se reconduzido ao esquecimento da finitude do homem: finitude quer dizer temporalidade, compreensão do ser, disposição afectiva, ser-lançado, “decadência”. Trata-se de mostrar que a metafísica tradicional, ao desenvolver uma doutrina do ser do ente como presença permanente, apenas perdeu de vista e traiu a finitude do Dasein. Uma vez acrescentada a peça que falta, a metafísica será de novo estabelecida sobre uma base sólida. Esta base sólida é o homem!³⁷

Por isso destaca-se mais uma vez a importância da filosofia de Heidegger para o estudo da ética. Muito embora as correntes filosóficas da ética digam muito sobre a maneira pela qual o homem se relaciona com preceitos morais, todas elas deixam de lado uma instância anterior, que deve ser lida como condição de possibilidade para a moralidade em geral. Neste contexto, a desconstrução das descrições tradicionais da ética não tem como objetivo a negação da ética, nem a negação da metafísica, mas mostrar a necessidade da construção de uma ética mais voltada às condições existenciais daquele ente que está em posição de fazer uma escolha. Pois esta não tem sido a preocupação das concepções metafísicas da ética. Hatab sintetiza de forma clara as principais características e preocupações das teorias morais modernas:

As teorias morais modernas são (1) *fundacionais*, ao afirmar encontrar uma explicação unificada para o que é moral e imoral, e um princípio fundador para determinar o que é certo e errado; (2) *definitivas*, em que o princípio teórico fornece um procedimento decisório para se chegar a um julgamento moral, onde o princípio aplicado a um caso particular dá uma resposta em uma cadeia conclusiva do raciocínio; (3) *orientadoras da ação*, nas quais a filosofia moral está geralmente confinada a regras e princípios para julgar as ações corretas e erradas, preferivelmente a concepções mais amplas tais como a natureza e a qualidade das pessoas, formas de vida, ou inclusões de sentido; e (4) *baseadas no sujeito*, em que a análise moral está centrada no sujeito humano, suas faculdades, procedimentos e decisões.³⁸

³⁷ HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 25.

³⁸ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland:

Conhecer os limites das teorias éticas metafísicas torna-se, portanto, fundamental para a compreensão da dimensão ética da existência humana. A superação das correntes éticas da tradição só se dará, porém, a partir do momento em que se percebe que há uma esfera da existência do *Dasein* prévia à própria moralidade, e que deve ser tomada como condição de possibilidade para que o bem e o mal possam fazer parte das relações humanas. Trata-se de uma instância anterior às regras morais e aos valores, pré-reflexiva, e que define o *Dasein* como ser-no-mundo. Antes, porém, que se possa elucidar o que Heidegger define como ser-no-mundo, faz-se necessário adentrar no método fenomenológico e nos pressupostos a partir dos quais o filósofo alemão concebeu a analítica existencial, especialmente no que se refere à natureza indicativo-formal dos conceitos filosóficos em geral.

2.3 O método fenomenológico e as indicações formais

Como uma etapa preparatória, para que posteriormente se possa indicar os elementos que justificariam a possibilidade do pensamento de Heidegger empreender a superação de algumas das limitações do pensamento da tradição metafísica, passa-se a tecer uma breve explanação do método que orienta a investigação heideggeriana, e, em especial, dos motivos pelos quais os conceitos filosóficos passam a ser compreendidos como indicações formais. Ao retomar a doutrina das indicações formais já tratada anteriormente por Husserl, Heidegger busca desenvolver conceitos filosóficos capazes de elucidar a vida singular fática, articulada sobre uma noção não objetivante de conceito. O universo fático da existência deixaria de ser compreendido a partir de categorias objetivas, provocando

Rowman and Littlefield Publishers, 2000. No original: "Modern moral theory are (1) *foundational*, in claiming to find a unified explanation for what is moral and immoral, and a grounding principle for determining what is right and wrong; (2) *decisive*, in that theoretical principle supplies a decision procedure for arriving at a moral judgment, where the principle applied to a particular case delivers an answer in a conclusive chain of reasoning; (3) *action-guiding*, in that moral philosophy is confined mostly to rules and principles for judging right and wrong actions, rather than broader conception such as the nature and quality of persons, forms of life, or comprisals of meaning; and (4) *subject-based*, in that moral analysis is centered in the human subject, its faculties, procedures, and decisions". p. 54.

uma ampliação e modificação na doutrina dos conceitos. Os conceitos filosóficos, concebidos como indicações formais da existência, tornam possível uma nova dimensão no modo de compreender a relação entre o *Dasein* e o mundo.

Na medida em que é traço ontológico característico do *Dasein* a sua irreduzível singularidade, a doutrina das indicações formais surge como uma tentativa de explicar a vida fática sem objetivá-la através de conceitos universais, como fizeram as teorias generalistas. Ao classificar e ordenar através de conceitos, tais teorias esvaziam o conteúdo da vida fática, encobrendo justamente o que pretendem mostrar. Já a pretensão heideggeriana, ao desenvolver a doutrina das indicações formais, não é de definir nem ordenar a existência em categorias, mas sinalizar os elementos que constituem a estrutura do modo de ser do *Dasein*, e assim poder alcançar a faticidade que envolve cada *Dasein* em particular sem objetivá-lo.

A questão volta-se para o fato de que o geral, ou o universal, não corresponde à forma pela qual os entes aparecem no mundo. Os entes em geral, no que se inclui também o *Dasein*, nunca se mostram enquanto universalidades, mas sempre em suas particularidades. Dito de outro modo, não se tem acesso ao que se poderia denominar de “ente universal”, mas somente aos entes singulares, uma vez que, na vida fática, o *Dasein* singular só tem acesso aos entes singulares. Pois é justamente esta particularidade do envolvimento entre o *Dasein* e os entes singulares que as indicações formais buscam explicitar, o que não se mostrou possível através das teorias metafísicas. É que os conceitos gerais da tradição metafísica não se mostraram capazes de dar conta do domínio pré-teórico que envolve toda relação do *Dasein* com o mundo e consigo mesmo.

Tanto a noção tradicional de generalização quanto à de formalização são motivadas teoricamente, e por isso tendem a submeter os fenômenos a uma ordem geral. Heidegger expõe a diferença entre generalização e formalização da seguinte forma:

É a transição generalizadora de “vermelho” para “cor”, ou de “cor” para “qualidade sensível” o mesmo que o da “qualidade sensível” para “essência” e de “essência” para “objeto”? Evidentemente que *não!* Há um rompimento aqui: a transição de “vermelho” para “cor” e de “cor” para “qualidade sensível” é uma *generalização*; e de “qualidade sensível” para “essência” é

uma *formalização*.³⁹

Ao passo que a generalização é caracterizada como um modo de ordenar que se encontra comprometida com certo domínio material dos objetos, a formalização nasce de um sentido relacional, que não está ligado ao conteúdo de um objeto enquanto tal. Já as indicações formais, ao contrário, não encontram apoio em nenhuma realidade objetiva ou ideia reguladora. Ao recorrer-se à indicação formal, o que se busca é afastar-se do plano teórico da generalização e da formalização, e assim poder atingir a originalidade pré-teórica do histórico. Ocorre que o sentido da vida fática é anterior a toda explicação teórica, e é com o intuito de chegar ao solo originário anterior à objetivação causada tanto pela generalização quanto pela formalização que se recorre às indicações formais.

No curso sobre a fenomenologia da religião proferido em 1920, afirma Heidegger que “o problema das 'indicações formais' pertence à 'teoria' do método fenomenológico mesmo, em um sentido amplo, ao problema do *teórico*, do ato teórico, o problema da *distinção*”⁴⁰. O filósofo alemão compreende a doutrina das indicações formais como uma preparação para a aplicação do método fenomenológico. Trata-se de uma “indicação”, uma vez que deve mostrar o caráter referencial dos fenômenos, e é “formal”, pois nunca predeterminam o conteúdo do fenômeno. O sentido relacional, ao contrário da formalização, é mantido em suspenso, o que evita a objetivação prévia do fenômeno. Nas palavras de Heidegger,

O caráter relacional e de execução do fenômeno *não* é determinado preliminarmente, mas é mantido em suspensão. Esta é uma postura que é oposta à ciência em alto grau. Não há inserção no domínio material, mas o oposto: a indicação formal é uma defesa [*Abwehr*], uma *garantia* preliminar, para que o caráter-representacional ainda permaneça livre. A necessidade dessa medida preventiva surge da tendência da experiência da vida fática, que constantemente ameaça escorregar para a objetivação, e fora do qual

³⁹ HEIDEGGER, Martin. *The phenomenology of religious life*. Trad. de Matthias Fritsch e Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Indiana: Indiana University Press, 2004. No original: “Is the generalizing transition from 'red' to 'color', or from 'color' to 'sensuous quality' the same as that from 'sensuous quality' to 'essence' and from 'essence' to 'thing'? Evidently *not!* There is a break here: the transition from 'red' to 'color' and from 'color' to 'sensuous quality' is a *generalization*; that from 'sensuous quality' to 'essence' is a *formalization*”. p. 40.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *The phenomenology of religious life*. Trad. de Matthias Fritsch e Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Indiana: Indiana University Press, 2004. No original: “the problem of the '*formal indication*' belongs to the '*theory*' of the phenomenological method itself, in the broad sense, to the problem of the *theoretical*, of the theoretical act, the phenomenon of *differentiating*”. p. 38.

devemos ainda recuperar os fenômenos.⁴¹

Dessa forma, as indicações formais servem como sinalizadores ou indicadores dos fenômenos, em que o conteúdo da compreensão do fenômeno não é dado por uma atitude teórica, mas pelo próprio fenômeno. Daí por que o acesso fenomenológico aos objetos não se dá pela intuição, mas pela compreensão⁴². O tema da fenomenologia, neste contexto, não consiste em colocar em questão os objetos, com suas características próprias, mas o modo como eles aparecem ao *Dasein*. O que está em jogo na percepção do fenômeno não é o ente que se mostra, mas justamente o que fica encoberto na manifestação do ente, ou seja, o ser. Trata-se da passagem da fenomenologia do aparente, do que se mostra, para a fenomenologia do não aparente.

Enquanto que na preleção de 1920 a influência da fenomenologia transcendental de Husserl ainda se fazia presente, em *Ser e tempo* Heidegger apresenta uma noção mais consolidada e modificada da fenomenologia, e que recebe sua transparência a partir de dentro da própria marcha da analítica. Muito embora no § 7 o filósofo alemão apresente uma ideia do que ele entende por fenomenologia, trata-se de uma exposição provisória do método fenomenológico, pois a compreensão mais aprofundada do método exigiria a explicitação daquilo para o qual o método é pensado: o *Dasein* cotidiano. Este é o motivo pelo qual somente no § 63 é introduzida a ideia de circularidade, explicada por Heidegger da seguinte forma:

Mas não temos que clarear a ideia de ser em geral por meio da elaboração da compreensão de ser que é própria do *Dasein*? No entanto, esta não pode ser originariamente compreendida senão sobre a base de uma interpretação do *Dasein* feita ao fio da ideia de existência? Não resulta então inteiramente evidente que o problema da ontologia fundamental se

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *The phenomenology of religious life*. Trad. de Matthias Fritsch e Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Indiana: Indiana University Press, 2004. No original: "The relation and performance of the phenomenon is *not* preliminarily determined, but is held in abeyance. That is a stance which is opposed to science in the highest degree. There is no insertion into a material domain, but rather the opposite: the formal indication is a defense [*Abwehr*], a preliminary *securing*, so that the enactment-character still remains free. The necessity of this precautionary measure arises from the falling tendency of factual life experience, which constantly threatens to slip into the objective, and out of which we must still retrieve the phenomena". p. 44.

⁴² REIS, Robson R.. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*. IN: Integração (USJT), São Paulo, v. 37, n.abr/mai/ju, p. 171-179, 2004. Disponível em: ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/171_37.pdf. Acesso em 21 out. de 2013. p. 172.

move em um “círculo”⁴³

Ao definir que “a ontologia só é possível como fenomenologia”⁴⁴, Heidegger vincula o conceito fenomenológico de fenômeno⁴⁵ à compreensão e à auto-interpretação do *Dasein*, visto que o questionamento pelo sentido do ser passa necessariamente pela compreensão de si mesmo enquanto ser-no-mundo. É o círculo hermenêutico, caracterizado por Stein como um modo de fundamentação circular que “substitui a distinção sensívelssuprasensível e o esquema sujeito-objeto, que eram a base do modelo de fundamentação da metafísica”⁴⁶. O caráter hermenêutico fica destacado, uma vez que o mesmo movimento de compreensão do ser revela a compreensão que o *Dasein* tem de si próprio em seu ter-que-ser. Por isso a fenomenologia exige uma analítica existencial, com a tarefa de descrever as estruturas do *Dasein*. Dessa forma, a retomada da questão do ser e da ontologia em *Ser e tempo* não se dá a partir de uma teoria do ser, mas da compreensão do ser.

Uma vez que a essência do *Dasein* consiste na sua existência, e esta depende da sua auto-compreensão, o questionamento acerca do “o que” do *Dasein* esvazia-se de sentido, dando espaço apenas a um “como”, que diz respeito à maneira pela qual ele opera. Ocorre que os fenômenos da existência não são definitivos, e o modo como o *Dasein* aparece em sua descrição fática é o único fenômeno que pode ser descrito. Como bem esclarece Machado,

Heidegger observa o *Dasein* em seu ser-no-mundo, buscando compreender o operar, o “como” desse *Dasein*. Esse “como” se dá de uma forma *a priori* que ele chama de analítica existencial ou ontologia fundamental. Heidegger chama de existenciais os resultados desses indícios que ele descreve através de uma operação fenomenológica. Dessa forma, *Verstehen*, *Befindlichkeit*, *Rede*, são modos do ser humano que Heidegger descreve a partir de indícios formais, ou seja, o modo de ser-no-mundo do *Dasein*.⁴⁷

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 314.

⁴⁴ *Ibid.* p. 35.

⁴⁵ Stein explica que “Heidegger distinguirá as duas dimensões do fenômeno: o fenômeno no sentido vulgar e o fenômeno no sentido fenomenológico. No sentido vulgar, é aquilo que se dá e, no sentido fenomenológico, é aquilo que, no que se dá, se encobre: esse último é o fenômeno no sentido hermenêutico básico. Então Heidegger dirá que a fenomenologia é o exercício de tentar mostrar, naquilo que se mostra, aquilo que de si não se mostra e que, só num exercício de explicitação de indícios formais, irá mostrar-se”. STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. p. 164.

⁴⁶ STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011. p. 37.

⁴⁷ MACHADO, Jorge A. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 17.

Nesta perspectiva, os existenciais passam a ser compreendidos como indicações formais da existência que apontam para um *como* do *Dasein*, ou seja, indícios de como o *Dasein* opera. Através da fenomenologia, portanto, Heidegger não pretende fornecer uma definição fechada e definitiva do homem, mas de um método cuja pretensão seria descrever o modo de ser de um ente que antecipa constantemente o futuro e que não pode ser compreendido do mesmo modo que os entes intramundanos. Existenciais não são características constitutivas do *Dasein* da mesma forma que as categorias caracterizam os demais entes: existenciais são “predicados formais que estruturam *a priori*, ou seja, formalmente, as estruturas da vida prática”⁴⁸, especialmente na forma do *Dasein* lidar consigo mesmo e com os demais entes.

Dessa forma, os existenciais não podem ser explicados pela metafísica, mas pela descrição do modo de ser-no-mundo, que se dá através das indicações formais, e que Heidegger vai denominar analítica existencial. Conforme explica Stein,

como não existe metafísica que fundamente os existenciais, como a metafísica é sempre um universo da relação sujeito-objeto, temos que introduzir esses existenciais mediante a descrição com a qual se realiza o seguinte processo: não há uma ordem estabelecida, nem na sua completude nem na sua hierarquia, do modo de ser-no-mundo, não há um universo pronto, mas podemos organizar um universo mediante um processo descritivo. É isso que Heidegger vai chamar de *analítica existencial* sobre a qual se desenvolve a *ontologia fundamental*.⁴⁹

Se por um lado o *Dasein* não possui clareza demonstrativa, por outro as indicações formais abrem um caminho para o universo antepredicativo, que se dá em bases existenciais, e que se mostra condição de possibilidade para o mundo empírico. Diferentemente dos métodos científicos, as indicações formais apontam para um método que visa a condição para qualquer predicação⁵⁰. Por isso, as indicações formais não podem ter a pretensão de representar provas universais e necessárias de uma *categoria* ou *propriedade* do *Dasein*. Os conceitos filosóficos, da mesma forma, na medida em que se voltam para a conceitualização da vida

⁴⁸ FLEIG, Mario. *A noção de indicação formal: uma questão de método?* Natureza Humana (Online), v. 13, p. 116-126, 2011. Disponível em: http://www.winnicottnaturezahumana.com.br/modules/mastop_publish/?tac=46. Acesso em 26 mai. de 2013. p. 120.

⁴⁹ STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2. Ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. p. 159.

⁵⁰ MACHADO, Jorge A. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 48.

fática, devem ser concebidos como indicações formais, e portanto não podem ser determinantes de propriedades dos entes enquanto tais.

Ao retomar a concepção de conceitos filosóficos como indicações formais na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude e solidão* (GA 29-30), no final dos anos 20, Heidegger procura elucidar duas más interpretações a que o pensamento filosófico é exposto exatamente quando os conceitos filosóficos não são tomados sob a forma de indicações formais. Heidegger caracteriza estas más interpretações como ilusões ou aparências (*Schein*) ligadas aos conceitos filosóficos, às quais todo o pensamento filosófico estaria exposto caso não fosse compreendido à luz das indicações formais.

A primeira forma de má interpretação relaciona-se ao fato dos conceitos filosóficos serem linguisticamente enunciados. Na medida em que o filosofar só é vital onde ele ganha a palavra, se expressa, ele fica à mercê da má interpretação, a qual não se reduz à plurissignificância ou à inconsistência relativa da terminologia, mas diz respeito à má interpretação essencial e objetiva. Em decorrência da ilusão provocada pela má interpretação, o pensamento filosófico expresso linguisticamente passa a ser tomado como algo simplesmente dado, como algo subsistente, indicando propriedades e características dos entes simplesmente dados.

Reis explica dois elementos constitutivos da ilusão provocada pela má interpretação dos conceitos filosóficos:

Tomar aquilo que está expresso na linguagem como sendo da natureza das coisas, semelhantemente aos objetos das ocupações diuturnas, é o elemento positivo da má interpretação. A ele associa-se um segundo momento constitutivo: não considerar e não compreender que aquilo de que trata a filosofia torna-se acessível em e a partir de uma transformação na existência, no Dasein humano.⁵¹

Ou seja, a má interpretação do pensamento filosófico pode levar à interpretação de que aquilo que está expresso linguisticamente coloca-se no mesmo plano dos entes subsistentes, determinando propriedades destes mesmos entes. O que Heidegger busca mostrar é que esta não seria a função da filosofia, a qual deveria provocar uma transformação na existência do intérprete, apresentando-se

⁵¹ REIS, Robson R.. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*. IN: Integração (USJT), São Paulo, v. 37, n.abr/mai/ju, p. 171-179, 2004. Disponível em: ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/171_37.pdf. Acesso em 21 out. de 2013. p. 173.

como condição para a própria apreensão conceitual. Através do sentido que Heidegger atribui à fenomenologia e do questionamento pela condição de possibilidade do modo pelo qual se dão “as coisas mesmas”, a palavra indica muito mais o modo de acesso aos entes do que qualquer caráter objetivo dos entes. Conforme explica Stein, “a palavra não traz mais a conotação objetiva das 'coisas mesmas', dos fenômenos em seu sentido vulgar. Ela indica o modo de acesso, de tratamento daquilo que deve ser questionado”⁵².

A origem da segunda má interpretação está ligada à característica sistemática dos conceitos, ou, mais especificamente, à busca de uma conexão entre os conceitos filosóficos. Esta busca, no entanto, pode ocasionar o isolamento de conceitos e a perda de suas efetivas ligações e conexões, pois deixa de levar em consideração a conexão originária e única dos conceitos já instituída pelo próprio *Dasein*. Isso porque é a historicidade do *Dasein*, e não a sistematização dos conceitos, que impede o isolamento de conceitos singulares, e este é o motivo pelo qual os conceitos marcados pela indicação formal nunca podem ser tomados isoladamente. Conforme esclarece Heidegger, há uma conexão originária entre os conceitos filosóficos realizada pelo próprio *Dasein*, ligada diretamente à sua historicidade e à capacidade de ser si mesmo. Nas palavras de Heidegger,

*a conexão originária e única dos conceitos já é instituída através do ser-aí mesmo. A vitalidade da conexão depende de em que medida o ser-aí chega a cada vez a si mesmo (o que não equivale ao grau de sua reflexão subjetiva). A conexão é em si histórica: ela está oculta na história do ser-aí. Portanto, para a interpretação metafísica do ser-aí, não há nenhum sistema do ser-aí. Ao contrário, a conexão conceitual interna é a conexão da história mesma do ser-aí: uma história que se transforma enquanto história. Com isto, conceitos marcados pela indicação formal, e, com mais razão ainda, em um sentido insigne, conceitos fundamentais, nunca podem ser tomados isoladamente. A historicidade do ser-aí impede ainda mais do que uma sistemática todo isolamento e toda extração isolada de conceitos singulares.*⁵³

Por isso a afirmação de que “a historicidade da existência implica a historicidade dos conceitos filosóficos”⁵⁴. Uma sistematização equivocada dos

⁵² STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1983, p. 63.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 382.

⁵⁴ REIS, Robson R.. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*. IN: Integração (USJT), São Paulo, v. 37, n.abr/mai/ju, p. 171-179, 2004. Disponível em: ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/171_37.pdf. Acesso em 21 out. de 2013. p. 176.

conceitos filosóficos pode causar a perda das relações históricas entre os próprios conceitos. Uma vez que o *Dasein* singular é determinado pelas possibilidades existenciais em que se encontra, o movimento que leva do existir impróprio para o existir próprio exige o reconhecimento da sua historicidade.

Além disso, a historicidade dos conceitos filosóficos, na medida em que pertence a um contexto de possibilidades conceituais, pode evidenciar a situação da existência que se encontra na atividade filosófica. A sua natureza indicativo-formal revela que a interpretação dos conceitos filosóficos está inserida em uma conexão histórico-conceitual. O significado dos conceitos indicativo-formais, nesta perspectiva, depende de uma transformação em direção ao ser-aí humano, a qual deve ser empreendida pelo intérprete em sua singularidade e na sua relação com as interpretações já consolidadas.

Dessa forma, ao afirmar em GA 29/30 que, diferentemente dos conceitos científicos, todos os conceitos filosóficos são indicações formais⁵⁵, Heidegger opera mais uma vez uma desconstrução do olhar objetivador da tradição metafísica, justificando o motivo pelo qual o *Dasein* não deve ser pensado como um sistema fechado. Daí por que os conceitos da tradição são incapazes de abarcar a condição de constante inacabamento que caracteriza o *Dasein*. Tomados de modo abstrato, sem ligação com a sua natureza indicativo-formal, “os conceitos passam a significar diretamente conteúdos determinados, isto é, como se estivessem fazendo referência a propriedades de objetos subsistentes”⁵⁶. As indicações formais, enquanto conceitos filosóficos, não revelam características objetivas dos objetos, como é a pretensão dos conceitos concebidos pela tradição, e este é um ponto relevante no desenvolvimento do presente trabalho.

Os indícios formais emergem na forma das suas funções filosóficas e indicadoras. Eles assumem o papel de conceitos filosóficos, e esse é o centro de sua aplicação comparativa. A forma como Heidegger compreende os conceitos filosóficos é diferente da forma como a tradição filosófica os compreende. Os conceitos filosóficos, para a tradição, devem apresentar as propriedades do ente, ou notas características do ente, ou pretendem uma classificação do ente. Para Heidegger, os conceitos filosóficos devem indicar o âmbito das possibilidades nos modos de ser da vida fática. E,

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 376.

⁵⁶ REIS, Robson R.. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*. IN: Integração (USJT), São Paulo, v. 37, n.abr/mai/ju, p. 171-179, 2004. Disponível em: ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/171_37.pdf. Acesso em 21 out. de 2013. p. 176.

nesse âmbito, os conceitos devem provocar uma transformação no *Dasein*⁵⁷.

Ou seja, as indicações formais não dizem “o que” é o homem; eles apenas apontam para as condições existenciais concretas que não podem ser capturadas por formas conceituais⁵⁸. Por consequência, a condição existencial do *Dasein* só pode ser descrita através das indicações formais, o que significa que é enquanto indicações formais que devem ser compreendidos os existenciais. Ao invés de se referir a propriedades do ente, os existenciais representam indicações ou indícios da existência do *Dasein* e apontam para o modo originário da sua condição de ser-no-mundo. Dessa forma pode a vida fática singular ser alcançada sem estar submetida à noção objetivante dos conceitos universais, e ao mesmo tempo abarcar a transformação provocada no *Dasein* em sua historicidade.

2.4 O ser-no-mundo como uma instância prévia à moralidade

Além da maneira pela qual Heidegger coloca novamente a questão do ser, pode-se dizer que a introdução do conceito de ser-no-mundo é a principal inovação do seu pensamento, e o que lhe atribui um caráter de originalidade. O ser-no-mundo rompe com o paradigma sujeito-objeto e a objetificação do ser, permitindo o surgimento de uma nova relação do homem com o mundo. O homem deixa de ser um “eu”, ou um sujeito que passa a conhecer o mundo através da representação e da reflexão. No desenvolvimento da analítica existencial, Heidegger introduz uma maneira de pensar a relação que o *Dasein* tem consigo próprio como um compreender-se de modo prático no mundo: “O ser-aí consiste fundamentalmente num *compreender-se em jogo enquanto se é*”⁵⁹.

Pois esta relação prática de si consigo mesmo que decorre do pensamento heideggeriano também foi percebida por Tugendhat. Segundo o autor, Heidegger foi o primeiro a compreender que a relação que o homem tem consigo mesmo não é de

⁵⁷ VEIGA, Itamar S. *Cotidiano e queda: uma análise a partir do § 38 de Ser e tempo*. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 99.

⁵⁸ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 34.

⁵⁹ STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 181.

natureza epistêmica, mas prática. Não há, portanto, uma relação de conhecimento de si mesmo, como se houvesse um “eu” que passasse a conhecer a si mesmo como um objeto a ser conhecido, mas uma relação empírica, em que o agente toma posição afirmativa ou negativa frente à sua própria existência, em seu ter-que-ser⁶⁰. Trata-se, mais uma vez, de um rompimento com os modelos de autoconsciência da tradição, os quais, por transformarem o homem em objeto do conhecimento, não foram capazes de perceber que a relação do homem consigo mesmo não é teórica, mas empírica⁶¹.

Ocorre que o homem não se relaciona consigo mesmo de um lado e com os entes de outro. A experiência que o homem tem de si mesmo sempre se dá em um mundo, lançado em sua faticidade junto aos demais entes. Por isso a relação que o ser humano passa a ter consigo mesmo é a relação com o seu próprio ser, e não uma relação reflexiva de acordo com o modelo sujeito-objeto. É o movimento da circularidade hermenêutica, decorrente da abertura do *Dasein*, em que a compreensão de si mesmo depende da compreensão do ser, ao mesmo tempo em que a compreensão do ser depende da compreensão de si mesmo. Na explicação de Stein,

Temos, ainda, uma relação conosco que não é simplesmente de nós mesmos enquanto entes, mas enquanto somos. Assim, enquanto compreendemos, compreendemos o ser, enquanto compreendemos o ser, compreendemos a nós mesmos. Temos duas compreensões e uma depende da outra⁶².

Consequentemente, a relação que cada ser humano tem consigo é única e singular, pois a relação com a própria existência é diferente da relação que os outros podem ter com ela. Os outros podem relacionar-se com ela teoricamente, mas cada ser humano precisa decidir sobre o seu ser de uma forma ou de outra, e a esse respeito cada ser humano é sempre insubstituível. Nesse sentido, Tugendhat

⁶⁰ TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and Self-determination*. Cambridge: The MIT Press, 1986, p. 29.

⁶¹ Segundo Tugendhat, a teoria da autoconsciência da tradição está baseada em três modelos: a) modelo da substância e seus estados, o qual caracteriza a tradição desde Aristóteles e, além disso, está enraizado na estrutura fundamental do nosso discurso, ou seja, na estrutura sujeito-predicado; b) relação sujeito-objeto, em que há uma relação do sujeito consigo mesmo enquanto objeto; c) auto-percepção, segundo a qual o conhecimento de si e a relação de si para consigo mesmo são compreendidas como uma espécie de percepção interna. TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and Self-determination*. Cambridge: The MIT Press, 1986, p. 24-25.

⁶² STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011. p. 88.

resume a tese de Heidegger da seguinte forma:

Enquanto nós existimos nos relacionamos com esta existência, e nos relacionamos com ela como nosso respectivo futuro; neste contexto, o futuro significa o ser que deve ser realizado no momento presente, e além disso nosso ser aguardado. Este ser é dado a nós como algo que nós devemos *ser*, e que é uma *questão* para nós; a este respeito, a relação de si mesmo com o ser que é assim experienciado só pode ser prática, ou seja, uma relação volitiva e afetiva.⁶³

Este posicionar-se em relação à existência, portanto, envolve um elemento volitivo, o qual será expresso por um *querer*. O ser humano, no entanto, não possui fins volitivos pré-determinados pela natureza, uma vez que a sua relação é com o seu próprio ser⁶⁴, e por isso a posição que cada ser humano assume perante si próprio depende da manifestação deste elemento volitivo em cada situação. Ou seja, o ser humano precisa *querer* assumir para si mesmo o seu ser. Por consequência, o caminho que leva o *Dasein* a tomar decisões na esfera ética exige antes uma elucidação da sua estrutura ontológica, tanto no que diz respeito à relação prática de si para consigo mesmo quanto ao movimento que leva à manifestação do *querer*. Conhecer o ser humano, neste contexto, torna-se fundamental para que se possa compreender o que a ética ontologicamente exige e requer.

Não se encontra em *Ser e tempo*, porém, uma definição do que seja o ser humano, mas uma investigação acerca da maneira pela qual a existência humana se manifesta. Em razão do próprio método fenomenológico que orienta a investigação heideggeriana, a resposta à questão do homem não esboça um *o que*, mas um *como*, que se dá a partir da existência do *Dasein no mundo*. Na análise de Stein,

Ser e tempo é a obra em que se abandonou definitivamente a possibilidade de responder o que é o homem, para afirmar que só se pode questionar como é o homem. A resposta vem diretamente do fato que ele é ser-no-mundo e ser-aí. Com essa resposta o filósofo remete o ser humano para o

⁶³ TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and Self-determination*. Cambridge: The MIT Press, 1986. No original: "As long as we exist we relate ourselves to this existence, and we relate to it as our respective future; in this context, the future means the being that is to be carried out at the present moment, and beyond this our entire prospective being. This being is given to us as something that we have *to be*, and this is *at issue* for us; in this respect, the relation of oneself to the being that is so experienced can only be a practical one, that is, a volutative and affective relation". p. 157.

⁶⁴ TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and Self-determination*. Cambridge: The MIT Press, 1986, p. 203.

lugar da compreensão do ser. Seu modo de ser consiste em compreender o ser, de tal modo que a pergunta pelo ser se torna a pergunta pelo modo como ele se dá: pelo ser-aí que compreende o ser.⁶⁵

O que Heidegger quer dizer ao utilizar o termo ser-no-mundo dita o procedimento da primeira seção de *Ser e tempo*, cuja preocupação está voltada principalmente ao significado de *mundo*, quem é o ente que é ser-no-mundo e o que significa *ser-em*:

A expressão 'ser-no-mundo', In-der-Welt-sein, pode ser decomposta em três "partes", pretextos para três questões: o que significa "mundo", o que é o "mundo"?; quem é este ente que é sob o modo de ser-no-mundo?, o que significa ser-em no fenômeno de ser-no-mundo?⁶⁶

Preliminarmente, faz-se necessário mencionar que Heidegger explica no § 12 de *Ser e tempo* que a expressão composta "ser-no-mundo" indica a referência a um fenômeno *unitário*⁶⁷. Isso significa que *ser* e *mundo* não podem ser concebidos separados um do outro. Quando Heidegger afirma que o ser-no-mundo pertence essencialmente ao *Dasein*, o filósofo alemão está novamente identificando o ser do *Dasein* como distinto do ser dos demais entes. É que a relação do *Dasein* com os entes intramundanos não se dá da mesma forma que os entes entre si. Segundo Dubois,

o ser-no-mundo é uma estrutura a priori do *Dasein* existente, e isto em dois sentidos: por um lado não se trata, para ele, de um simples "estado", que poderia se opor a outro "estado", por exemplo, um ser supra-mundano; por outro lado, constituindo seu ser, todo modo do existir é ipso facto no-mundo, ser-no-mundo não significa o encontro de dois entes substanciais sem relações entre si.⁶⁸

Nota-se, portanto, que a ideia de mundo introduzida por Heidegger remete ontologicamente ao *Dasein* e ao seu modo de existir. À primeira vista, o mundo surgiria ao *Dasein* como um conjunto de objetos, como casas, árvores, homens,

⁶⁵ STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 175.

⁶⁶ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 26.

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 53. Este caráter unitário do sentido atribuído ao ser-no-mundo justifica a utilização dos hifens, o que é uma prática frequente na obra heideggeriana.

⁶⁸ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 27.

montanhas, astros, etc. Mas uma descrição deste tipo permanece ôntica. Não se refere ao ser do mundo, mantendo-se categorial. Tal descrição de mundo, concebida como a soma dos entes, não condiz com o sentido existencial atribuído por Heidegger. Não são os entes que compõem o mundo; pelo contrário, o mundo os pressupõe. O trato meramente ôntico dos utensílios só se torna possível em razão do caráter ontológico do fenômeno do mundo, na medida em que os entes somente ganham sentido na sua relação com o *Dasein*.

Daí porque, enquanto existencial, o mundo deve ser compreendido como uma rede de relações de sentido e um sistema de referências que ligam os entes intramundanos ao *Dasein*. O fenômeno do mundo, neste contexto, faz parte de uma estrutura referencial que caracteriza o *Dasein* enquanto tal, cuja referência não pode ser pensada como a relação entre o *Dasein* como um ente e o mundo como o outro. Como esclarece Heidegger, o mundo não é um ente nem um conjunto de entes, mas o fenômeno a partir do qual o *Dasein* dirige o seu comportamento: “mundo como totalidade não ‘é’ um ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí se dá a entender a que ente *pode* dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar em relação a ele”⁶⁹.

Alguns exemplos trazidos pelo próprio Heidegger para explicar a relação que o *Dasein* mantém com os entes na formação do mundo podem ser aqui citados. Há utensílios para escrever, como a pena, a tinta e o papel, que, tomados independentemente do *Dasein*, são apenas entes, sem finalidade em si mesmos. Quem atribui sentido a tais entes, e passa a compreendê-los como utensílios para escrever, é o *Dasein*. Por isso pode-se afirmar que a interdependência dos entes depende ontologicamente da atividade do *Dasein*, já que é sempre ele quem atribui relação de sentido aos utensílios, compreendendo-os como entes com uma finalidade determinada. Como explica Machado, “o *Dasein* não é um espectador separado do mundo”⁷⁰. Pode-se medir ou pesar um martelo, mas com isso perdem-se os elementos essenciais da relação entre o *Dasein* e o martelo. A medida ou o peso são características ônticas do ente que é o martelo, mas nada dizem sobre a relação ontológica que o *Dasein* mantém com o martelo.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento*. Trad. de Emildo Stein. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973. p. 313.

⁷⁰ MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 30.

Dessa forma, pode-se dizer que é a partir de um sistema de referências que o *Dasein* estabelece entre os entes que surge o mundo. Ontologicamente, Heidegger denomina *mundaneidade* a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Daí porque o mundo, em um sentido ontológico, “não é uma determinação daquele ente que por essência não é o *Dasein*, mas um caráter do próprio *Dasein*”⁷¹.

Este mundo, portanto, em que o *Dasein* sempre é, não tem um caráter de espacialidade. Pelo contrário, o mundo se traduz na compreensão que o *Dasein* tem dos entes e de si mesmo. É que o *Dasein* não está simplesmente jogado no mundo como um ente entre os demais entes. É sempre o *Dasein* quem faz surgir o mundo, mas não como a representação de uma consciência. O *Dasein* já é desde sempre *no* mundo porque a este atribui sentido – em virtude da compreensão prévia do ser – antes mesmo da manifestação dos entes. Segundo Hatab, esta é outra característica da superação das ontologias sujeito-objeto operadas por Heidegger: enquanto ser-no-mundo, “o *Dasein* habita um mundo de significados antes de ser sujeito à reflexão e organização abstrata”⁷². Isso responde à pergunta sobre quem é o ente que é sob o modo de ser-no-mundo: é o próprio *Dasein*, seja na forma autêntica ou na forma inautêntica⁷³.

O sentido do ser-em como um “habitar” é descrito por Dreyfus na seguinte passagem como uma relação entre *Dasein* e mundo que não pode ser compreendida dentro das limitações da relação sujeito-objeto:

Polanyi aponta que moramos em nossa linguagem; nos sentimos em casa nela e nos relacionamos com os objetos e outras pessoas através dela. Heidegger diz o mesmo para o mundo. Habitar é o modo básico do *Dasein* ser-no-mundo. A relação entre mim e o que habito não pode ser compreendido no modelo da relação sujeito e objeto.⁷⁴

Torna-se necessário destacar, contudo, que o mundo do *Dasein* é um mundo

⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 64.

⁷² HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. No original: “*Dasein* inhabits a meaningful world before it is subjected to reflection and abstract organization”. p. 20.

⁷³ As concepções heideggerianas de autenticidade e inautenticidade serão tratadas de forma mais aprofundada no Capítulo 3.2 desta dissertação.

⁷⁴ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. No original: “Polanyi points out that we dwell in our language; we feel at home in it and relate to objects and other people through it. Heidegger says the same for the world. Dwelling in *Dasein*'s basic way of being-in-the-world. The relation between me and what I inhabit cannot be understood on the model of the relation between subject and object”. p. 45.

em comum, compartilhado com os outros, em que aquilo que é compartilhado não engloba apenas os entes intramundanos, mas também os outros *Dasein*. O ser-em é um ser-com os outros. Por isso afirma Heidegger que “o mundo do *Dasein* é um mundo-com”⁷⁵. O outro não é algo que surge no mundo, como algo externo a ele. Pelo contrário, o outro está sempre já inserido no mundo, uma vez que ser-com-os-outros é constitutivo da existência do *Dasein*. Dreyfus explica o envolvimento do *Dasein* em um mundo sempre compartilhado, em que os outros não surgem simplesmente como os outros entes, mas estão desde sempre pressupostos no ser-com:

[...] eu estou sempre já envolvido em um mundo compartilhado. De acordo com Heidegger, 'ser-com' é uma estrutura básica do ser do *Dasein* mais básica do que a relação com outros particulares. Mesmo quando não estou encontrando outros nem utilizando equipamento, os outros estão lá por mim. Eu tenho uma disposição para lidar com eles da mesma forma que a minha disposição para lidar com o equipamento. Ser-com seria ainda uma estrutura da minha característica de *Dasein* mesmo que todos os outros *Dasein* tenham sido exterminados.⁷⁶

Pois é justamente isso o que Heidegger define em *Ser e Tempo*:

A afirmação fenomenológica: o *Dasein* é essencialmente ser-com, tem um sentido ontológico-existencial. Não pretende constatar de forma ôntica que eu não estou faticamente sozinho, mas que também estão-aí outros de minha própria espécie. [...] O ser-com determina essencialmente o *Dasein* mesmo quando não há outro que esteja faticamente aí e que seja percebido.⁷⁷

Dessa forma, o ser-com é uma característica ontológica do *Dasein*, um aspecto do ser-no-mundo que define a sociabilidade do *Dasein* antes mesmo de estar inserido em uma situação fática concreta. Embora as relações morais se desenvolvam na esfera ôntica, encontram sustentação na estrutura ontológica do *Dasein*. O *Dasein* deixa assim de ser compreendido como um sujeito, ou uma consciência, que encontra no mundo objetos e outros *Dasein* que com ele não

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 118.

⁷⁶ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. No original: “[...] I'm always already involved in a shared world. According to Heidegger, 'being-with' is a basic structure of *Dasein*'s being, more basic than relating to particular others. Even when I am not encountering others nor using equipment, others are there for me. I have a readiness for dealing with them along with my readiness for dealing with equipment. Being-with would still be a structure of my *Daseining* even if all other *Daseins* had been wiped out”. p. 149.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 120.

teriam uma relação prévia ao encontro fático. Pelo contrário, só há *Dasein* porque há o outro, assim como só há o outro porque há *Dasein*. Ao mesmo tempo em que a relação do *Dasein* com o mundo está fundada na compreensão prévia que ele tem do mundo, a relação com os outros só se torna possível em razão da condição existencial do ser-no-mundo, evidenciada pelo ser-com.

Já em relação ao *ser-em* do ser-no-mundo, Heidegger esclarece que

[...] o ser-em não é uma 'propriedade' que o *Dasein* às vezes tenha e às vezes não tenha, *sem* a qual ele poderia *ser* igual do que com ela. Não é que o homem 'seja', e que também tenha uma relação de ser com o 'mundo' ocasionalmente adquirida. O *Dasein* não é jamais 'primeiramente' um ente, por assim dizê-lo, desprovido de ser-em, ao que de vez em quando lhe vem a vontade de estabelecer uma 'relação' com o mundo. Tal relacionar-se com o mundo não é possível senão *porque* o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, é como é. Esta constituição de ser não surge porque, fora do ente com caráter de *Dasein*, haja também outro ente que seja-aí e que se encontre com ele. Este outro ente pode 'encontrar-se com' o *Dasein* somente à medida em que conseguem mostrar-se por si mesmo dentro de um *mundo*.⁷⁸

Nesta passagem extraída de *Ser e tempo* fica claro o caráter de indicação formal que Heidegger atribui ao ser-em e ao modo de relacionar-se com o mundo. Afastando categoricamente a possibilidade de se compreender o ser-em como uma propriedade do *Dasein*, a qual ele poderia às vezes ter e às vezes não ter, o filósofo alemão expressa sua preocupação em voltar-se ao *como*, e não ao *o que* do *Dasein*. O ser-em, assim como o ser-com, desvela uma instância que antecede a toda relação do homem com o mundo e com os outros homens, indicando o modo de ser do *Dasein* em tais relações.

Além disso, Heidegger ressalta mais uma vez o caráter unitário do ser-no-mundo. Na medida em que o ser-em não deve ser entendido como uma propriedade objetificadora do *Dasein*, mas parte da sua constituição existencial, fica evidenciado o caráter de co-pertença entre *Dasein* e mundo. Não existe *Dasein* se não for no-mundo, assim como não há mundo sem *Dasein*. Por consequência, é forçoso admitir que, uma vez que o *Dasein* é sempre o "meu" *Dasein*, e que o mundo depende do *Dasein*, cada *Dasein* habita em seu próprio mundo, mas que, em razão da compreensão prévia do ser já esboçada, tal singularização não implica em mera subjetividade.

Neste contexto, não é difícil perceber as implicações que tal posição provoca

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 57.

no campo da ética e na análise do agir humano. Como seria possível, por exemplo, exigir a adoção da mesma espécie de conduta de todos os seres humanos em determinadas ações, na medida em que são diferentes as compreensões de mundo? E como responder a esta questão sem correr o risco de cair no subjetivismo? A solução se encontra exatamente no conceito de ser-no-mundo. A maneira de tratar as questões éticas não se vinculariam mais a um sujeito que, fazendo uso da razão, analisaria a situação concreta que se põe e, a partir da reflexão, tomaria uma decisão, seja ela eticamente admitida ou não. A maneira metafísica de se colocar as questões éticas precisariam ser superadas, uma vez que não espelha a forma pela qual o *Dasein* toma suas posições frente às situações concretas.

E neste ponto o ser-no-mundo pode trazer importantes inovações. É que o ser-no-mundo é prévio à objetivação⁷⁹, e por isso permite superar a compreensão do *Dasein* como um mero sujeito consciente racional. Ao encobrir o ser, a tradição não percebeu que, antes da consciência e da reflexão sobre a situação concreta, o *Dasein* já está envolvido no mundo, já está em relação com os demais entes e com outros *Dasein*. Este é motivo por que Hatab defende que o *Dasein* já é sempre social em suas atividades⁸⁰. Na medida em que o *Dasein* está desde sempre em relação com os entes intramundanos e com outros *Dasein*, a questão não seria se o *Dasein* é ou poderia ser social, mas como a socialidade é moldada. Da mesma forma, o foco sobre a questão da ética não estaria mais voltado ao que fazer para ser ético, mas passaria a voltar-se para uma análise do que o ser-ético ontologicamente exige e requer, tendo como ponto de partida justamente o ser-no-mundo.

Nesta perspectiva, a crítica de Heidegger à ontologia tradicional e a necessidade de superação da metafísica também são extensivas à ética, e é possível perceber em *Ser e tempo* uma abordagem que permite “o questionamento adequado do que é ontologicamente requerido para tornar-se um ente moral, isto é, uma interpretação de como é possível que os valores e as normas possam atingir um ente que é ser-no-mundo”⁸¹. As questões éticas nem sempre permitem um

⁷⁹ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 16.

⁸⁰ *Ibid.* p. 64.

⁸¹ REIS, Róbson Ramos dos. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. Natureza Humana, São Paulo, v. 2, n. 2, 2000. p. 292.

momento de reflexão antes da decisão do agente. É que o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, está desde sempre engajado em situações concretas, e esta condição existencial exige um posicionamento filosófico que atinja também o significado do ser-ético-no-mundo.

Admitindo-se, dessa forma, que a condição de ser-no-mundo possa ter um papel fundamental para uma análise do que o ser-ético ontologicamente requer, e reconhecida a finitude que envolve a existência do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, faz-se necessário empreender um estudo sobre as implicações de tal finitude também no âmbito ético. Nesse sentido, assevera Hatab que não só a ética como uma esfera ôntica encobre a finitude do ser, mas a filosofia moral tradicional encobriu a finitude da ética: “Embora muito da filosofia moral tenha sido rica em seu desvelamento de preocupações éticas importantes, ela tem sido pobre em sua atenção ao ser-ético-no-mundo, no sentido de uma finitude situada”⁸². Dessa forma, buscar-se-á, no próximo capítulo, sustentar a necessidade de se compreender a analítica existencial como uma instância pré-ética e condição de possibilidade para a ética em geral, identificando na estrutura ontológica do *Dasein* alguns dos elementos que permitem uma relação mais clara entre a ontologia e a ética, ambas inscritas na finitude existencial do *Dasein*.

⁸² HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. No original: “Although much of moral philosophy has been rich in its disclosure of important ethical concerns, it has been poor in its attention do being-ethical-in-the-world, in the sense of a situated finitude”. p. 55.

3 A FINITUDE DO DASEIN

3.1 A finitude do *Dasein* e a finitude da ética

Finitude é um dos conceitos centrais na analítica existencial, e explicitar o caráter finito que Heidegger atribui à existência é de fundamental importância na investigação proposta neste trabalho. Na medida em que se busca avançar em uma abordagem dos temas éticos a partir da condição existencial do *Dasein*, a finitude da existência humana deixa de ser apenas uma questão ontológica para se tornar também uma questão moral. Segundo Hatab, uma vez articulada a estrutura ontológica do ser-no-mundo finito, é possível tomar a filosofia moral sob uma nova forma, a qual seria capaz de abarcar a dimensão pré-reflexiva de um ser-no-mundo engajado e já moldado pelos contextos de sentido antes mesmo do mundo estar sujeito à objetivação⁸³.

Nesse sentido, as presunções metafísicas das teorias morais da tradição encobriram o mundo vivido pré-reflexivo e a finitude radical da existência, e reconhecer a finitude humana da forma apresentada por Heidegger pode ajudar a elucidar o que o ser-ético ontologicamente requer. Mais uma vez a questão volta-se ao que a tradição metafísica não pôde observar, especialmente em razão da busca de fundamentos éticos baseados em padrões objetivos de conduta. Restaurar a finitude da existência significa, nesta perspectiva, atender ao ambiente existencial no qual e a partir do qual emerge a vida moral:

A tarefa da ética não pode ser a procura de uma teoria ou princípio que sobreviva ao escrutínio racional, que possa sobreviver aos padrões cognitivos objetivos herdados da lógica tradicional e das ciências [...]. A questão não é se ser ético, mas *como* ser ético. A atenção a este mundo ético pré-reflexivo fornecerá uma melhor compreensão de como valores e normas funcionam na existência humana, e abrirão melhor a vida humana em suas condições, limites e dificuldades existenciais.⁸⁴

⁸³ HATAB, Lawrence. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy. After post-modernism conference*, 1997. Disponível em http://www.focusing.org/apm_papers/hatab.html. Acesso em 02 mar. de 2012.

⁸⁴ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. No original: "The task for ethics should not be the search for a theory or principle that can survive rational scrutiny, that can satisfy objective cognitive standards inherited from traditional logic and the sciences [...]. The question is not *whether* to be ethical but *how* to be ethical. Attention to this prereflective ethical world will provide a better

Como bem destaca Hatab, o que está em jogo é perceber que, enquanto lançado em sua faticidade, o *Dasein* já está, de certa forma, moldado pela ética antes de refletir sobre ela. Este é o motivo pelo qual Hatab afirma que a questão deveria voltar-se à análise de *como* a ética toma parte da existência, e de que forma deve o *Dasein* posicionar-se frente às normas e valores. A pretensa certeza objetiva dos princípios universalmente aceitos pela tradição deveria dar lugar à dinâmica do mundo vivido e, por consequência, do resgate constante do caráter finito da existência.

Na mesma linha de raciocínio, Haar explica que o esquecimento da finitude do homem por parte da metafísica tradicional se deve ao esquecimento do ser, e a ontologia fundamental visa restituir à metafísica o que foi esquecido⁸⁵. Já Dastur, chamando a atenção para a finitude temporal, destaca que “o *Dasein* enquanto existente é finito, isto é, mortal: é um *ser-para-a-morte*, o que implica que a finitude não é um acidente da sua essência 'mortal' mas sim o próprio fundamento da sua existência”⁸⁶. A finitude, neste passo, não é algo que possa ser simplesmente acrescentado ao *Dasein*, como uma propriedade que poderia ser retirada ou alterada. A finitude impõe-se como fundamento da sua existência, e qualquer estudo que tenha como ponto de partida a condição existencial do *Dasein* deve, necessariamente, estar comprometido com o caráter finito da sua existência.

Consequentemente, a ética exige do *Dasein* o reconhecimento da sua finitude, uma vez que é sobre a condição de ser-no-mundo finito que se torna possível pensar a superação das deficiências das teorias morais da tradição. Normas e valores éticos não são menos finitos do que o ambiente no qual eles surgem, e atentar para o modo de ser do *Dasein* desvelado na análise fenomenológica pode indicar que a questão não se resolve através da busca de padrões puramente objetivos, nem está entregue à simples subjetividade. A ética também aponta para a condição finita do *Dasein*, e é a partir desta finitude que as questões éticas precisam ser delineadas.

Assim, pensar a ética a partir da finitude significa inscrever o ambiente ético

understanding of how values and norms function in human existence, and will better open up ethical life with all its existential conditions, limits, and difficulties”. p. 57.

⁸⁵ HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 25.

⁸⁶ DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 10-11.

no ambiente finito, isto é, atribuir finitude à ética. Muitas das críticas desferidas às concepções éticas na verdade referem-se ao seu caráter abstrato, ou seja, às presunções metafísicas e teóricas da filosofia moral. A partir de uma perspectiva heideggeriana, tais presunções podem ser superadas sobre a base das indicações formais, aproximando as questões éticas da existência e da finitude. As indicações formais apontam para a finitude, mostram um *Dasein* finito tanto temporalmente quanto em relação à compreensão de si e do mundo. Inscrever a ética na finitude, nesse sentido, significa mostrar que normas e valores morais de alguma forma dizem respeito à existência e ao modo de ser do ente capaz de fazer escolhas morais.

Ademais, na medida em que a filosofia é tarefa humana, dentro da sua finitude, toda abordagem da ética sob o ponto de vista filosófico já seria por si só finita. Como bem ressalta Webb, há uma ligação entre filosofia e existência, e ao mesmo tempo em que a análise filosófica deve preservar a dimensão da diferença ontológica, a relação entre o ôntico e o ontológico deve ser mantida. Reconhecer esta necessidade equivale a reconhecer que a filosofia é indissociavelmente ligada à finitude da existência humana: à sua temporalidade, afetividade, compreensão e, sobretudo, à sua mortalidade.

Para Heidegger, há uma ligação inquebrável entre a filosofia e a existência do *Dasein*, na medida em que um horizonte temporal para a abertura do Ser deve ser extraída da existência do *Dasein* em si, na e através da qual a diferença ontológica ocorre. A ontologia fundamental repousa na “fundação ôntica”.⁸⁷

Pois esta necessidade de compreensão da finitude da tarefa filosófica e da existência ficam evidenciadas pelo próprio Heidegger no seguinte trecho:

Somente a pessoa que compreende esta arte de existir, somente a pessoa que, no curso da ação, consegue tratar o que é em cada caso considerado como uma totalidade singular, que ao mesmo tempo contudo dá-se conta da finitude da sua atividade, somente tal pessoa compreende a existência finita e pode esperar realizar algo nela.⁸⁸

⁸⁷ WEBB, David. *Heidegger, ethics and the practice of ontology*. London/New York: Continuum International Publishing Group, 2009. No original: “For Heidegger, there is an unbreakable link between philosophy and the existence of *Dasein*, insofar as the temporal horizon for the disclosure of Being is to be elicited from the existence of *Dasein* itself, in and through which the ontological difference occurs. Fundamental ontology rests on an 'ontic foundation'”. p. 29.

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *The metaphysical foundations of logic*. Trad. de Michael Heim. Indiana: Indiana University Press, 1984. No original: “Only the person who understands this art of existing,

Há aqui uma ligação entre filosofia e existência que ocorre através da compreensão. Pelo fato do compreender ter sempre uma função antecipadora⁸⁹, a reflexão ético-filosófica exige o reconhecimento de que sua atividade está inscrita na finitude do ente capaz da compreensão e da reflexão filosófica. Stein destaca que “esse modo finito do ser humano substitui a razão, que é o fundamento da tradição filosófica”⁹⁰. A compreensão ética, dessa forma, não será alcançada por uma atividade da razão, mas pelo reconhecimento da finitude do *Dasein*.

A maneira tradicional de pensar a ética e a busca de fundamentos últimos capazes de justificar as ações como éticas ou não éticas dão lugar à finitude existencial à qual o ser humano está submetido. As certezas metafísicas são substituídas pelas estruturas existenciais do *Dasein* e pelo caráter circular em que se dá a relação entre a compreensão do ser e a compreensão de si mesmo. O modo de ser do *Dasein* deixa assim de guiar-se pela busca de princípios universais, e passa a ser concebido a partir do conceito de ser-no-mundo finito, em que o sentido do ser e o significado atribuído ao mundo é sempre antecipado pela pré-compreensão que o *Dasein* possui dos entes, característica essencial da sua existência.

Ocorre, porém, que o *Dasein* assume tanto modos de ser autênticos como modos de ser inautênticos, e uma análise do significado de cada um destes modos de ser pode fornecer indicações para se estabelecer suas ligações com a ética. Na medida em que o *Dasein* assume modos de ser, e é através destes que se dá a sua relação com o mundo e com os outros, estabelecer as distinções entre o modo de ser autêntico e o modo de ser inautêntico torna-se necessária, para que então se possa justificar o modo pelo qual será possível ao *Dasein* escolher por si mesmo e

only the person who, in the course of action, can treat what is in each case seized upon as wholly singular, who at the same time nonetheless realizes the finitude of this activity, only such a one understands finite existence and can hope to accomplish something in it”. p. 158.

⁸⁹ Stein define o *compreender* como “um antecipar de sentido” que acompanha todos os enunciados sobre os entes. Segundo o autor, o *compreender* tem uma função antecipadora do sentido dos enunciados, tornando possível o discurso e permitindo a relação entre a compreensão do ser e a existência: “o *compreender* tem a ver com a ontologia fundamental, isto é, com uma teoria sobre como a compreensão do ser faz parte da existência humana e do seu modo de se compreender no mundo. É chamada por Heidegger de analítica existencial ou ontologia fundamental: uma análise das estruturas prévias *a priori* das condições de possibilidade do discurso. Esse é o seu campo próprio”. STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011. p. 94.

⁹⁰ STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011. p. 38.

ser responsável por suas escolhas.

3.2 Autenticidade e inautenticidade

A análise do *Dasein* cotidiano realizada em *Ser e tempo*, enquanto busca mostrar o modo como este se apresenta imediata e regularmente, revela o *Dasein* como um ente junto aos demais, em que sua compreensão de mundo é regida pelo *impessoal*. Perdido no *impessoal*, porém, o *Dasein* incorre em uma compreensão equivocada de si mesmo, sem espaço para compreender-se em sua singularidade. Na pergunta sobre o quem do *Dasein*, Heidegger descreve o *impessoal* como “o outro e nenhum si mesmo. O *impessoal* que responde a pergunta pelo quem do *Dasein* cotidiano, é o *ninguém* a que todo *Dasein* já está entregue sempre em seu ser com os outros”⁹¹.

Daí a afirmação de que, “no âmbito cotidiano, o *impessoal* assume o papel de sujeito do si-mesmo do *Dasein*”⁹². Ou seja, imerso no *impessoal*, o *Dasein* não é ninguém. Embora o *impessoal* seja um existencial e um fenômeno originário da estrutura positiva do *Dasein*, o mantém na inautenticidade, tanto na relação com o mundo como consigo mesmo. Dessa forma, enquanto perdido no *impessoal*, o *Dasein* não reconhece sua singularidade, sua finitude e seu ser.

Ocorre, no entanto, que tanto a autenticidade como a inautenticidade são constitutivos da estrutura existencial do *Dasein*. E mais do que isso, a compreensão inicial que se tem do mundo é a compreensão do *impessoal*, tanto em relação a valores como a regras públicas. A própria noção inicial que se tem do certo e do errado, do bem e do mal, surgem do *impessoal*, o que pode levar o *Dasein* a contentar-se com as regras públicas, uma vez que tais regras já estão estabelecidas, e de certa forma reconhecidas em um âmbito social. Em outras palavras, pode-se dizer que a forma pela qual o mundo aparece ao *Dasein* já está regida por regras socialmente consolidadas, em que os valores e normas de conduta são definidos pelo *impessoal*. Seguir o *impessoal*, nesta perspectiva, retira do *Dasein* a responsabilidade de tomar decisões, visto que as decisões já foram

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 128.

⁹² VEIGA, Itamar S. *Cotidiano e queda: uma análise a partir do § 38 de Ser e tempo*. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 63.

tomadas de forma antecipada. É o que explica Guignon:

De um lado, nossa participação no “impessoal” é uma condição possibilitadora que nos abre desde o princípio a um mundo e nos dá os recursos que precisamos para sermos humanos. Desde o início, o *Dasein* retira suas possibilidades de auto-compreensão e de ação do modo pelo qual as coisas são interpretadas pelo “impessoal”. De outro lado, este envolvimento nas formas públicas de vida pode ter um efeito pernicioso. Ele ameaça nivelar todas as decisões ao mais baixo denominador comum do que é aceitável [...]. Há uma tendência inveterada, então, de seguir com o fluxo, de contentar-se com “as regras e normas públicas do 'impessoal', com as quais se lida facilmente”, e assim ser aliviado de toda “responsabilidade” por nós mesmos.⁹³

Em certa medida, autenticidade e inautenticidade estão muito mais ligadas à compreensão que o *Dasein* tem de si do que à moralidade. Muito embora a ética possa revelar elementos de autenticidade, esta não pode ser tratada como sinônimo de moralidade. Tal concepção, além de propiciar uma temerária e equivocada simplificação do tema, mostra-se incompatível com a complexidade e a profundidade do pensamento heideggeriano. O que a autenticidade propicia é a singularização do *Dasein*, mas não é em si mesma a constituição do modo de ser moral, embora a modificação do modo inautêntico para o autêntico certamente possua relevância no tratamento de questões éticas⁹⁴.

Não há dúvida de que diversas têm sido as interpretações também sobre este tema em relação ao texto heideggeriano. Dreyfus ressalta esta dificuldade, mas claramente se posiciona no sentido de que autenticidade e inautenticidade estão relacionadas à compreensão do *Dasein* do mundo público e da sua situação individual:

Na compreensão, um *Dasein* particular toma uma posição sobre si mesmo em uma *situação local* pela apropriação de um em-razão-do-qual e de alguns com-finalidade-des do *mundo* – o nexa do equipamento organizado pelo impessoal. Em um parágrafo difícil Heidegger relaciona esta

⁹³ GUIGNON, Charles. *Authenticity, moral values and psychotherapy*. IN: The Cambridge Companion To Heidegger. New York: Cambridge University Press, 1993. No original: “On the one hand, our participation in the 'they' is an enabling condition that first opens us onto a world and gives us the resources we need for being human. From the outset, *Dasein* draws its possibilities for self-understanding and action from the way things are interpreted by the 'they'. On the other hand, this involvement in public forms of life can have a pernicious effect. It threatens to level all decisions to the lowest common denominator of what is acceptable [...]. There is an inveterate tendency, then, to go along with the flow, content with "satisfying the easily handled rules and public norms of the 'they'", and thereby being disburdened of all 'responsibility' for ourselves”. p. 226.

⁹⁴ REIS, Róbson Ramos dos. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. Natureza Humana, São Paulo, v. 2, n. 2, 2000. p. 294.

característica dupla da compreensão com a autenticidade e a inautenticidade. Pode parecer como se o *Dasein* pudesse compreender a si mesmo tanto em termos do mundo público como em termos da sua própria situação individual.⁹⁵

Poder-se-ia, entretanto, perguntar: por que deve o *Dasein* fugir do *impessoal*, especialmente na medida em que inautenticidade não é estranha à sua existência? Por que deveria o *Dasein*, afinal, ser autêntico? Por que deveria buscar a sua singularidade? O primeiro ponto a ser tratado para uma possível resposta a tais questões diz respeito ao fato de que a inautenticidade encobre a finitude radical do *Dasein*. Na medida em que só na autenticidade é possível o reconhecimento da finitude, e é na finitude que se inscreve a dimensão ética do *Dasein*, a possibilidade do ser-ético-no-mundo requer o modo de ser autêntico.

O segundo ponto no tocante às questões lançadas se refere ao fato de que na inautenticidade o *Dasein* não é ninguém. No *impessoal* o *Dasein* não escolhe, não toma decisões, uma vez que regras e valores já estão determinados, sem espaço para a responsabilização. Além disso, como um terceiro ponto a ser analisado, ser autêntico significa ter uma adequada compreensão de si mesmo. Ao reconhecer-se finito e responsável, pode o *Dasein* decidir sobre o seu ser, e só assim é possível perceber que só a ele cabe viver a sua própria vida. O ser-para-a-morte, o ser-culpado, o apelo da consciência e o ser-resoluto, que passarão a ser desenvolvidos neste trabalho, poderão dar indícios da importância de uma existência autêntica, especialmente para uma abordagem ética.

O que está em jogo é perceber que a autenticidade na verdade é uma modificação do *impessoal*, e não algo que a ele simplesmente se opõe. Enquanto que há no *impessoal* uma identificação com o contexto referencial de sentido através do qual o mundo é inicialmente compreendido, a autenticidade abre espaço para novos sentidos, mais ligados à existência singular do *Dasein*. Por isso afirma Hatab que a autenticidade se refere à tensão entre socialização e singularização, e não um rompimento com o mundo social como tal⁹⁶.

⁹⁵ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. No original: "In understanding, a particular *Dasein* takes a stand on itself in a local situation by appropriating a for-the-sake-of-which and some in-order-to from the world - the nexus of equipment organized by the one. In a difficult paragraph Heidegger relates this two-sided character of understanding to authenticity and to inauthenticity. It may seem as if *Dasein* can understand itself either in terms of the public world or in terms of its own individual situation". p. 192.

⁹⁶ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland:

No mesmo sentido, explica Guignon que, como uma modificação na maneira de compreender o mundo, a autenticidade representa uma forma mais rica e completa de participação no contexto público. Segundo o autor,

Heidegger afirma que a autenticidade “não separa o Dasein do seu mundo”; o mundo “não se torna outro em seu conteúdo, nem o círculo dos Outros é substituído por um novo” (SZ 344). De fato, uma vez que as nossas próprias histórias de vida são inseparáveis de um texto mais amplo de um mundo que compartilhamos, a autenticidade pode nada mais ser do que uma forma mais completa e mais rica de participação no contexto público.⁹⁷

A modificação para o modo autêntico, nesta perspectiva, tem como ponto de partida o reconhecimento da padronização estabelecida pelo *impessoal*. A partir do momento em que o *Dasein* passa a compreender-se como um ente capaz de projetar-se em possibilidades que não ficam limitadas às regras do *impessoal*, surge a potencialidade do ser-autêntico. Nesse sentido, esclarece Reis que

o modo de ser autêntico não significa um isolamento de uma socialidade constitutiva, mas, ao contrário, é uma nova atitude em face de tal socialidade, capaz de reconhecer a autoridade da regra impessoalmente padronizada, ou propor novas formas regulares, capazes de explicitação autorizativa.⁹⁸

Este dar-se conta de que se está imerso no *impessoal*, no entanto, não ocorre como um processo de reflexão do sujeito acerca de sua posição no mundo. Antes disso, o sentimento de situação revela um *Dasein* já lançado em sua faticidade. Não se trata de um estado psicológico, mas de um modo de ser originário, a partir do qual o mundo aparece⁹⁹. Isto é, a forma pela qual o mundo aparece ao *Dasein* está intimamente ligada ao seu estado afetivo. Na relação com o *impessoal*, o sentimento de situação que possibilita ao *Dasein* confrontar-se com a sua própria condição de ser-no-mundo singular, e então poder buscar ser si mesmo, é a angústia.

Embora a angústia seja muitas vezes confundida com o medo, uma vez que

Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 27.

⁹⁷ GUIGNON, Charles. *Authenticity, moral values and psychotherapy*. IN: The Cambridge Companion To Heidegger. New York: Cambridge University Press, 1993. No original: “Heidegger says that authenticity 'does not detach Dasein from its world'; the world 'does not become another one in its content, nor does the circle of Others get exchanged for a new one' (BT 344). Indeed-since our own life stories are inseparable from the wider text of a shared we-world, authenticity can be nothing other than a fuller and richer form of participation in the public context”. p. 228.

⁹⁸ REIS, Robson R. *O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger*. Kriterion, Belo Horizonte, v. XLII, n.104, 2001. p. 116.

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 136.

ambos representam respostas ao mundo como inquietante e ameaçador, Heidegger estabelece uma importante distinção entre os dois. O medo provém sempre de um ente intramundano específico, como uma arma, um animal ou um gesto. Por isso diz-se que o ante-que do medo é sempre um ente intramundano. Já o ante-que da angústia não encontra no mundo um ente em particular, e por esse motivo não existe uma maneira específica de fugir da angústia. Ela se estabelece perante o mundo enquanto tal, e não em relação a algum ente específico. Há no fenômeno da angústia não apenas um angustiar-se ante..., mas também um angustiar-se por..., que abre originariamente o mundo enquanto mundo. Isso porque aquilo pelo que a angústia se angustia é o ser-no-mundo enquanto tal, explicado por Mulhall da seguinte forma:

Para Heidegger, o que nos oprime não é qualquer totalidade específica de objetos prontos-à-mão mas, preferivelmente, a *possibilidade* de tal totalidade: nós estamos oprimidos pelo mundo enquanto tal – ou, mais precisamente, pelo Ser-no-mundo. A angústia confronta o Dasein com o conhecimento de que está lançado no mundo – sempre já lançado em situações de escolha e de ação que importam a ele mas que ele não escolheu nem determinou completamente. Ela confronta o Dasein com o fato determinante e absolutamente contingente da sua própria existência mundana¹⁰⁰.

O ser-no-mundo, portanto, mostra não apenas o ante-que da angústia, mas também *por que* o Dasein se angustia. É que a angústia lança o Dasein a confrontar a si mesmo e a encarar o fato de que seu ser consiste em um poder-ser, cuja existência envolve a projeção de si mesmo em possibilidades de ser. Assim o Dasein passa a perceber que não há no mundo um fundamento seguro em que possa se apoiar para guiar suas decisões. Pelo contrário, a angústia mostra um Dasein sozinho no mundo, para quem o mundo não tem sentido, e que por isso precisa encontrar a si próprio, sem poder, para tanto, recorrer à padronização do *impessoal*. Afetado pela angústia, o Dasein é colocado ante si mesmo em sua singularidade como ser-no-mundo. Nas palavras de Heidegger,

¹⁰⁰ MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. No original: “For Heidegger, what oppresses us is not any specific totality of ready-to-hand objects but, rather, the possibility of such a totality: we are oppressed by the world as such – or, more precisely, by Being-inthe- world. Anxiety confronts Dasein with the knowledge that it is thrown into the world – always already delivered over to situations of choice and action which matter to it but which it did not itself fully choose or determine. It confronts Dasein with the determining and yet sheerly contingent fact of its own worldly existence”. p. 111.

a angústia singulariza e abre o Dasein como um *solus ipse*. Mas este “solipsismo”, longe de instalar a uma coisa-sujeito isolada no inócuo vazio de um ser-aí carente de mundo, leva precisamente o Dasein, em um sentido extremo, ante seu mundo como mundo, e, conseqüentemente, ante si mesmo como ser-no-mundo¹⁰¹.

A angústia, nesta perspectiva, é o sentimento de situação que possibilita ao *Dasein* perceber-se distinto do *impessoal*, e que, exatamente por isso, precisa encontrar a si mesmo. Por isso a necessidade da singularização, a qual, segundo Dreyfus, ocorre justamente porque “nenhum significado no mundo se refere a qualquer Dasein individual ou constrói um lugar para ele como indivíduo, então nenhum papel - nenhum modo de ser - tem significado intrínseco para ele”¹⁰². Uma vez que, perdido no *impessoal*, o *Dasein* não é ninguém, a angústia aponta para o fato de que o *Dasein* incorre em uma compreensão equivocada de si mesmo. Assim, permanecer no *impessoal* significa fugir de si mesmo, da finitude e da responsabilidade pelo próprio ser. Conforme explica Capobianco,

na inautenticidade, o Dasein encontra múltiplas formas de fugir da angústia e da verdade que ela revela; já na autenticidade, o Dasein coloca um fim na fuga e aceita de forma resoluta sua finitude e a disposição da angústia que a acompanha. Assim, como ele desenvolveu em *Ser e tempo*, a disposição da angústia é mais fundamentalmente constitutiva do Dasein que qualquer outra disposição, e confrontar e assumir de forma resoluta a angústia é definitivamente uma característica da existência autêntica¹⁰³.

Dessa forma, a angústia representa a perda de si mesmo. “Na angústia, o Dasein experiencia o mundo como um instrumento que falhou em realizar o seu trabalho”¹⁰⁴. É que, para o *impessoal*, o mundo se apresenta como uma ferramenta que o *Dasein* utiliza na cotidianidade, e a angústia derruba esta familiaridade do

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 188.

¹⁰² DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. No original: “no meanings in the world refer to any individual Dasein or make a place for it qua individual, só no role – no way of being – has intrinsic meaning for it”. p. 177.

¹⁰³ CAPOBIANCO, Richard. *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press, 2011. No original: “In inauthenticity, Dasein finds multiple ways of fleeing Angst and the truth it reveals; yet in authenticity, Dasein brings an end to the flight and resolutely accepts its finitude and the accompanying mood of Angst. Thus, as he worked it out in *Being and Time*, the mood of Angst is more fundamentally constitutive of Dasein than any other mood, and confronting and resolutely taking up Angst is a defining feature of authentic existence”. p. 70.

¹⁰⁴ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. No original: “In anxiety, inauthentic Dasein experiences the world as an instrument that has failed to do its job”. p. 179.

cotidiano: “a angústia traz o *Dasein* de volta da sua absorção 'no mundo'”¹⁰⁵. Na medida em que o ser-em do ser-no-mundo possui o sentido de um *habitar* o mundo, e de uma familiaridade com o mundo, a angústia derruba esta familiaridade, levando o *Dasein* a um estado de estranheza com o poder de afastar a influência pública dominante do ser-com¹⁰⁶.

O mundo nada pode oferecer ao *Dasein* afetado pela angústia, nem mesmo o ser-com os outros. Abre-se, nesse sentido, a possibilidade do *Dasein* compreender-se como distinto do *impessoal*, e então poder conduzir a sua própria vida a partir de uma compreensão adequada de si mesmo enquanto ser-no-mundo. Este processo de singularização mostra a autenticidade e a inautenticidade como possibilidades do seu ser, mas que só se torna possível a partir da experiência da angústia e da recuperação de si mesmo frente ao *impessoal*. Conforme explica Heidegger,

somente na angústia se dá a possibilidade de uma abertura privilegiada porque ela singulariza. Esta singularização recupera o *Dasein* arrancando-o de sua decaída, e revela a autenticidade e a inautenticidade como possibilidades do seu ser. Estas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é cada vez meu, se mostra na angústia tais como são em si mesmas, não desfiguradas pelo ente intramundano a que o *Dasein* imediata e regularmente se prende¹⁰⁷.

A modificação do modo de ser inautêntico para o autêntico, portanto, passa pela experiência da angústia e pela necessidade de reconhecimento da singularidade do *Dasein* frente ao *impessoal*. A possibilidade dessa singularização, aberta pela angústia, exige ainda o reconhecimento da finitude do *Dasein*, cujas implicações modificam o projetar-se em situações futuras, que deve não apenas distanciar-se do *impessoal*, mas revelar a autenticidade do modo de ser do *Dasein*. Compreender a angústia, nestes termos, significa confrontar a própria finitude em que o *Dasein* autêntico, ao reconhecer que nem tudo é possível, foca-se em uma gama de possibilidades, o que provoca uma mudança no modo pelo qual ele se relaciona com o ser-lançado e no seu ser enquanto projeção em direção ao futuro¹⁰⁸. É que o reconhecimento da finitude coloca o *Dasein* diante da sua condição de ser-

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 189.

¹⁰⁶ MACHADO, Jorge A. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 170.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 190-191.

¹⁰⁸ GUIGNON, Charles. *Authenticity, moral values and psychotherapy*. IN: *The Cambridge Companion To Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 229.

para-a-morte, que a todo momento encontra à sua frente a possibilidade da impossibilidade da existência.

A morte passa a ter um sentido ontológico, perante o qual o *Dasein* precisa relacionar-se de um modo autêntico, o que só se torna possível na medida em que ele passa a compreender-se como distinto do *impessoal*:

Como a relativa raridade da experiência da angústia mostra, o *Dasein* geralmente evita um confronto honesto e direto com a sua própria finitude e isto se reflete aqui no modo que ele se mantém (*sich hält*) em um ser-para-a-morte inautêntico pela recusa em reconhecer o significado ontológico da morte para a sua existência¹⁰⁹.

Percebe-se, dessa maneira, a importância da angústia enquanto sentimento de situação que abre o *Dasein* para o seu ser-no-mundo e para a compreensão de si mesmo enquanto ser-para-a-morte. Fundamental, portanto, uma adequada compreensão da dimensão ontológica que Heidegger atribui à morte, na medida em que a maneira pela qual o *Dasein* lida com a possibilidade da finitude temporal que sempre lhe acompanha exerce influência significativa no modo pelo qual ele se projeta em suas possibilidades de existir.

3.3 O ser-para-a-morte e a finitude temporal do *Dasein*

Na concepção dada por Heidegger à morte, importa primeiramente destacar que ela não pode ser tomada como uma simples possibilidade entre outras, visto que não pode ser permanentemente evitada. Ela é uma possibilidade, mas que nunca poderá ser atualizada, pois não é algo que o *Dasein* pode realizar. Dessa forma, na medida em que ela existe para o *Dasein*, ela existe enquanto possibilidade, e enquanto possibilidade é intrínseca à existência do *Dasein*¹¹⁰. Ou seja, com a morte o *Dasein* não deixa simplesmente de viver, como uma planta ou um animal. Pelo contrário, a morte faz parte do seu ser de uma forma *essencial*, não

¹⁰⁹ WEBB, David. *Heidegger, ethics and the practice of ontology*. London/New York: Continuum international publishing group, 2009. No original: "As the relative rarity of the experience of anxiety shows, *Dasein* generally avoids an honest and direct confrontation with its own finitude and this is reflected here in the way it maintains itself (*sich hält*) in an inauthentic Being-towards-death by refusing to recognize the ontological significance of death for its own existence". p. 114.

¹¹⁰ WEBB, David. *Heidegger, ethics and the practice of ontology*. London/New York: Continuum international publishing group, 2009. p. 109.

acidental. Trata-se da sua possibilidade mais íntima: de já-não-ser. Por isso a afirmação de Heidegger: “Enquanto poder-ser, o *Dasein* é incapaz de superar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da radical impossibilidade de existir. A morte se revela assim como a *possibilidade mais própria, sem relação e insuperável*”¹¹¹.

Mulhall mostra de forma clara o significado da morte enquanto possibilidade constante, que revela o ser-lançado à frente de si mesmo, ao explicar que

a chegada de uma tempestade ou de um amigo não são iminentes a todo momento da nossa existência; mas não há momento em que nossa morte não seja possível - nenhum momento da nossa existência que não poderia ser o último. Portanto, a morte - ao contrário de qualquer outra possibilidade do Ser do *Dasein* - é sempre e somente uma possibilidade; nossa predestinação a esta ameaça puramente iminente torna concreta a unidade articulada da nossa existência como projeção lançada, nosso ser sempre já entregue ao ser à frente de nós mesmos¹¹².

No entanto, se a morte está sempre presente enquanto possibilidade, por que é ainda necessário *antecipar-se* a ela? *Antecipar* a morte significa *compreendê-la* melhor, ou seja, não fixar um sentido, mas *compreender-se* no poder-ser. É que a *antecipação da morte* não ocorre na esfera ôntica, mas na esfera ontológica. O *Dasein* nunca pode fazer a experiência ôntica da morte, nem descrevê-la de dentro do fenômeno, mas pode *compreender a morte ontologicamente* como o não-ser, como uma possibilidade concreta de já não ser mais *Dasein*. Dessa forma, essa antecipação ontológica da morte se revela como possibilidade do *Dasein* compreender o seu poder-ser mais próprio como possibilidade existencial. É o que Heidegger esclarece, ao dizer:

Estar voltado para a morte é adiantar-se para um poder-ser *do* ente cujo modo de ser é o adiantar-se mesmo. No adiantar-se desvelador deste poder-ser, o *Dasein* se abre para si mesmo em relação a sua extrema possibilidade. Ora, projetar-se para o mais próprio poder-ser quer dizer: poder compreender-se a si mesmo no ser do ente assim desvelado: existir.

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 250.

¹¹² MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. No original: “a storm or a friend's arrival does not impend at every moment of our existence; but there is no moment at which our death is not possible - no moment of our existence that might not be our last. Hence, death - unlike any other possibility of *Dasein's* Being - is always and only a possibility; our fatedness to this purely impending threat makes concrete the articulated unity of our existence as thrown projection, our being always already delivered over to being ahead of ourselves”. p. 126.

O adiantar-se se revela como possibilidade de compreender o extremo poder-ser *mais próprio*, ou seja, como possibilidade de *existência própria*¹¹³.

Embora sempre presente na existência do *Dasein*, a morte não pode se tornar uma realidade em sua existência. Nesse sentido, a morte se revela uma impossibilidade existencial, pois o *Dasein* nunca pode fazer experiência dela. Segundo Mulhall, o propósito de Heidegger ao chamar a relação do *Dasein* com o seu próprio fim de ser-para-a-morte é justamente de apresentá-la como uma estrutura ontológica, e não simplesmente como um acontecimento como outro qualquer que ocorre no curso da vida humana¹¹⁴. É chamar a atenção para o que leva o *Dasein* a dar-se conta de que há algo em sua existência - o seu próprio fim - que ninguém pode fazer por ele.

Diferentemente de uma tempestade, ou de um amigo cuja chegada pode ser iminente, mas que pode também ser concretizada, o *Dasein* não pode se relacionar onticamente com a sua morte se não for como uma possibilidade iminente. Isso porque, se esta possibilidade for concretizada, o *Dasein* deixa de ser *Dasein*. A morte torna a existência do *Dasein* absolutamente impossível, uma vez que representa a impossibilidade do próprio existir. Trata-se, portanto, de uma possibilidade que acompanha o *Dasein* por toda a sua existência, mas que este nunca poderá onticamente se relacionar nem concretizar¹¹⁵.

Heidegger ressalta esta concepção da morte como a possibilidade da impossibilidade do próprio existir, já que não é algo que o *Dasein* pode concretizar em sua existência:

Quanto mais desveladamente se compreenda esta possibilidade, tanto mais livremente penetrará o compreender na possibilidade *enquanto possibilidade da impossibilidade da existência em geral*. A morte, como possibilidade, não representa ao *Dasein* nenhuma “coisa por realizar”, nem nada que ele mesmo poderia *ser* enquanto real. A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportamento para..., de todo existir¹¹⁶.

Isto se deve ao fato de que ao *Dasein* só é possível relacionar-se com a morte através da sua relação com o que é compreensível em sua existência. Na

¹¹³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 262-263.

¹¹⁴ MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. p. 127.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 125-126.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 262.

antecipação, há uma relação com a morte enquanto compreensão da sua possibilidade, mas não há a experiência real da morte, pois isso seria impossível. Ocorre que, como ressalta Machado, “o problema da morte em Heidegger deve ser visto a partir de indícios de como a consciência desse fato repercute na existência”¹¹⁷. Isso significa que a compreensão ontológica da morte, revelada no ser-para-a-morte, se dá a partir de indicações formais do modo pelo qual o fenômeno da morte surge no cotidiano da vida humana.

Daí por que o ser-para-a-morte não deve ser compreendido como uma propriedade, mas como uma indicação formal da existência do *Dasein*. É que há no homem uma relação *simplesmente dada* com a morte, anterior a qualquer constatação empírica, o que não significa que o *Dasein* deva pensar nela. O próprio Heidegger concorda que, se o homem tentar fazer isso, não conseguirá suportar a sua própria existência, e terá como única via do seu existir autêntico o suicídio¹¹⁸. Por isso a relação do homem com a morte é uma relação de antecipação, como um “caminhar antecipativamente em direção à morte como a possibilidade mais extrema de seu ser-aí e se compreender a partir daí em toda a ipseidade mais própria de seu ser-aí”¹¹⁹.

A morte acontece constantemente no mundo, e por isso já há, de certa forma, uma interpretação comum de tal fenômeno. Esta interpretação, porém, é a compreensão que o *impessoal* possui da morte, e representa uma fuga do *Dasein* cotidiano frente à possibilidade da sua própria morte. Na interpretação do *impessoal*, a morte passa a ser um fenômeno que acontece a todo momento, mas que no fundo não acontece com ninguém. O “morrer” se converte em um acontecimento público que ocorre apenas com o *impessoal*, o qual “justifica e acrescenta a *tentação* de encobrir o mais próprio estar voltado para a morte”¹²⁰.

Esta interpretação da morte pelo *impessoal*, dessa forma, revela uma fuga frente à morte, em busca de uma tranquilização e alienação que caracterizam o *Dasein* cotidiano, encorajado a pensar que a morte nunca lhe ocorrerá, transformando assim a angústia em medo de um acontecimento. Perdido no

¹¹⁷ MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 239-240.

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 377.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 376.

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 253.

impessoal, o *Dasein* não consegue compreender a morte em seu sentido ontológico, e por isso incorre em uma compreensão equivocada da sua própria existência. Embora pessoas morram todos os dias, isso não diz nada sobre o *Dasein* em sua singularidade: “o impessoal toma a forma desse falar da morte como acontecimento público que perverte o sentido originário do morrer”¹²¹.

Neste sentido, a morte singulariza o *Dasein*. Uma vez que a morte é sempre a morte do *Dasein*, é através da antecipação da morte que o *Dasein* encontra-se consigo mesmo no seu poder-ser mais próprio e a possibilidade de assumir-se de forma autêntica: “A morte é a possibilidade *mais própria* do *Dasein*. O estar voltado para esta possibilidade abre ao *Dasein* seu mais próprio poder-ser, no qual o seu ser está posto radicalmente em jogo”¹²². A fuga do *Dasein* perante a morte e o refúgio no *impessoal* dissimulam o sentido ontológico da morte enquanto possibilidade própria, mantendo-a na esfera ôntica e transformando a angústia ontológica frente à morte em um medo ôntico.

Além disso, é através dessa compreensão ontológica da morte que o *Dasein* pode ter a compreensão de si mesmo como uma *totalidade existencial*, o que se reveste de fundamental importância na medida em que a compreensão de si como um todo não possibilita apenas a relação com a morte, mas especialmente com a vida. É o que esclarece Mulhall ao explicar que

uma compreensão apropriada da mortalidade humana é também a pré-condição para que qualquer vida humana individual alcance a integridade existencial; somente pela relação com a morte compreendida como uma possibilidade impossível pode a minha existência se tornar genuinamente individual e um todo. [...] Ser-um-todo não é apenas o marco fundamental de uma boa análise fenomenológica, mas a pedra de toque de uma relação autêntica com a morte e portanto com a vida¹²³.

Dubois também é enfático ao ressaltar a relação que a antecipação da morte mantém com a totalidade da existência. Na análise do autor, no ser-para-a-morte o

¹²¹ MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 163.

¹²² HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 263.

¹²³ MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. No original: “a proper understanding of human mortality is also the precondition for any individual human life attaining existential integrity; only by relating to death understood as an impossible possibility can my existence become at once genuinely individual and genuinely whole. [...] Being-a-whole is not just the fundamental mark of a good phenomenological analysis, but the touchstone of an authentic relation to death and so to life”. p. 134.

Dasein enquanto ser-no-mundo assume sua finitude, e neste aspecto a antecipação da morte torna-o singular em sua existência:

na antecipação, a totalidade da minha existência torna-se visível, isto é, no isolamento adquire a singularidade que é sua, e sua unicidade, beleza de um acontecimento, de uma vinda fáctica a ela mesma, que só se dá na vizinhança do seu limite. [...] O ser-para-a-morte é a maneira que possui, que pode o *Dasein* possuir de ser no mundo finitamente. Só há mundo para os olhos de um mortal¹²⁴.

Webb, porém, vai ainda mais além, sustentando que a condição de ser-um-tudo não encontra na morte apenas um limite temporal. O ser-um-tudo do *Dasein* se mostra no ser-para-a-morte autêntico como finitude da própria possibilidade de existir. Nas palavras de Webb, “o fechamento que a morte traz à existência do *Dasein* é assim não primariamente a imposição de um limite temporal como poderíamos usualmente compreender, mas a finitude essencial da potencialidade em si mesma”¹²⁵. Dessa forma, e na medida em que o *Dasein* é possibilidade de ser, a morte não deve ser vista apenas como uma possibilidade, mas como a finitude da possibilidade em si mesma.

Confrontado com a sua finitude, o ser-para-a-morte abre a possibilidade ôntica do *Dasein* romper os padrões comuns impostos pelo *impessoal* e lhe permite dar forma à sua própria existência e a descobrir modos de ser mais apropriados às suas particularidades¹²⁶. Nesta perspectiva, a antecipação da morte enquanto compreensão ontológica permite ao *Dasein* a construção da sua própria existência na finitude, uma vez que “a morte representa, para a analítica existencial, uma antecipação que tem o poder de uma modificação da existência do *Dasein*”¹²⁷.

Pois este é um ponto fundamental na exposição de Heidegger acerca do ser-para-morte. Na medida em que o *Dasein* antecipa a morte e passa a compreender-

¹²⁴ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 51.

¹²⁵ WEBB, David. *Heidegger, ethics and the practice of ontology*. London/New York: Continuum international publishing group, 2009. No original: “the closure that death brings to *Dasein*'s existence is thereby not primarily the imposition of a temporal limit as we might usually understand this, but rather the essential finitude of potentiality itself”. p. 114.

¹²⁶ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 25-26.

¹²⁷ MACHADO, Jorge A. T. *Os indícios formais e o problema da morte*. IN: *Natureza Humana* Vol 14. N.1, 2012. Disponível em pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302012000100002&script=sci_arttext. p. 34.

se finito temporalmente, ele assume sua finitude, surgindo então a possibilidade da modificação na sua existência. A morte permite ao *Dasein* compreender que ele é responsável pela sua própria existência, e reconhecer isso é reconhecer a sua condição de ser-no-mundo finito. Mulhall percebe que o ser-para-a-morte está muito mais ligado à vida do que à morte em si mesma, justificando que somente a partir do momento em que assume a responsabilidade pela sua própria existência pode o *Dasein* ser si mesmo, e então ser o fundamento de si mesmo: “reconhecer isto sobre nossas vidas é simplesmente reconhecer nossa finitude - o fato de que nossa existência tem condições e limites, que não é auto-originada nem auto-fundada ou auto-suficiente, que é contingente do início ao fim”¹²⁸.

As implicações desta análise ganham relevância na pesquisa ora realizada, uma vez que se busca empreender uma investigação da relação da moralidade com a condição existencial daquele ente que toma decisões na esferal moral. Na medida em que se revela para o *Dasein* como a possibilidade de já não poder ser, o ser-para-a-morte aponta para a finitude da própria possibilidade de existir, mostrando um *Dasein* que precisa encontrar-se a si mesmo em sua singularidade, compreender-se em sua faticidade, e assim poder lançar-se de forma autêntica, responsável por suas escolhas e pelo seu ser. O ser-para-a-morte, no entanto, deve ser entendido como uma indicação formal que aponta para a finitude temporal da existência do *Dasein*. Ocorre que o projetar-se autêntico não exige apenas a antecipação da morte, mas também o reconhecimento do ser-em-dívida ontológico, representado no ser-culpado, o que passa a ser melhor explicitado na sequência deste trabalho.

3.4 O ser-culpado como condição da moralidade em geral

Ao tratar da culpa no § 58 de *Ser e tempo*, Heidegger não visa abordar o tema sob a perspectiva moral. No entanto, o filósofo alemão identifica expressamente a relação da analítica existencial com a moralidade ao estabelecer o ser-culpado como condição de possibilidade do moralmente bom e do moralmente

¹²⁸ MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. No original: “To acknowledge this about our lives is simply to acknowledge our finitude – the fact that our existence has conditions or limits, that it is neither self-originating nor selfgrounding nor self-sufficient, that it is contingent from top to bottom”. p. 129.

mau. Define Heidegger:

Esse modo essencial de ser-culpado é cooriginariamente a condição essencial de possibilidade do “moralmente” bom e mau, ou seja, da moralidade em geral e da maneira como ela se expressa faticamente. O ser-culpado originário não pode determinar-se pela moralidade, porque esta já o pressupõe para si mesma.¹²⁹

Heidegger não nega, portanto, a moralidade, nem a existência do bem e do mal. O que ele afirma é que a análise do *Dasein* se dá em um nível anterior à possibilidade do moralmente bom e mau. Dessa forma, Heidegger estabelece na estrutura existencial do *Dasein* a condição para a moralidade. Segundo Raffoul, esta seria a fundação ontológica da moralidade, uma vez que a culpa ontológica é mais originária e serviria de fundamento para o bem e o mal na moralidade, os quais são ônticos¹³⁰.

Como destaca Reis, “Heidegger é muito preciso ao afirmar que a moralidade encontra sua condição de possibilidade da analítica existencial”¹³¹, mas no entanto o filósofo alemão não estabelece os limites e os conteúdos para a ética enquanto disciplina filosófica. Ocorre que a moralidade, se tomada como um conjunto de distinções entre o bem e o mal, deriva de uma estrutura mais básica. Por consequência, “não é o bem e o mal que tornam os julgamentos possíveis, mas a possibilidade de julgamento que dá sentido à distinção entre bem e mal”¹³². Antes de se perguntar sobre os critérios que definiriam algo como moralmente bom ou mau, faz-se necessário voltar-se para o único ente capaz do agir moral, pois é na sua estrutura ontológica que reside a sua condição de possibilidade.

Olafson chama a atenção para o fato de que a tradução de *Schuld* por “culpa” pode prejudicar a compreensão do significado que Heidegger pretendia alcançar com a utilização de tal termo. Embora “culpa” seja a tradução mais utilizada, o substantivo *Schuld* também significa “dívida” - algo devido. Há uma maneira de reconciliar estes dois sentidos do termo, assumindo-se que o *Dasein* falha em pagar esta dívida, e está assim sempre em dívida. Está claro, segundo Olafson, que “nenhuma dessas noções deve ser tomada literalmente ou no que Heidegger chama

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 286.

¹³⁰ RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Indiana: Indiana University Press, 2010. p. 222.

¹³¹ REIS, R. R. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. Natureza Humana, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 273-300, 2000. p. 276.

¹³² HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Lisboa; Instituto Piaget, 1998. p. 298-299.

de um sentido ôntico; ambas são metáforas que têm que ser explicadas em linguagem apropriada à ontologia dos seres humanos”¹³³.

Com efeito, a ideia de culpa no sentido ontológico dado por Heidegger deve estar desvinculado de qualquer referência a um dever ou a uma lei, por cuja violação incorreria culpa. Trata-se muito mais de uma falta, uma deficiência (*Mangel*), cuja origem está no próprio *Dasein*. Em seu sentido ôntico, a culpa pode ser superada e o *Dasein* pode deixar de ser culpado. Ontologicamente, no entanto, a culpa é condição da existência humana. Nesta perspectiva, não cabe ao *Dasein* tentar superar a culpa ontológica, mas reconhecê-la e assumir a responsabilidade sobre seu ser. Como bem explica Mulhall,

Desculpas ou atos de reparação e reforma podem erradicar a culpa ôntica de uma ação específica, mas culpa ontológica, sendo uma condição da existência humana, é originária e não-erradicável. Autenticidade, ao contrário, requer que se projete sobre a mais própria potencialidade de ser culpado. O objetivo não é superar ou transcender a culpa, uma vez que isso equivaleria a transcender o próprio ser-lançado; isso significa tomar a responsabilidade pelo fundamento particular no qual se é lançado e as projeções particulares que se faz sobre este fundamento, fazer a culpa existencial necessariamente sua própria, ao contrário do ser do impessoal¹³⁴.

Ao definir o *Dasein* como um ente que está permanentemente em dívida com o seu ser, Heidegger está referindo-se claramente a uma esfera ontológica, que não pode ser erradicada justamente por ser constitutiva do *Dasein*. Ela revela uma falta que acompanha o *Dasein* em todos os seus modos de ser, sejam eles autênticos ou inautênticos. É que a culpa não faz parte apenas da estrutura ontológica do *Dasein* inautêntico, uma vez que ela revela a estrutura essencialmente insatisfatória também do *Dasein* autêntico. Dreyfus explica que

¹³³ OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998. No original: “neither one of these notions is to be taken literally or in what Heidegger calls an ontic sense; both are metaphors that have to be explicated in language appropriate to the ontology of human beings”. p. 47.

¹³⁴ MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. No original: “Excuses or acts of reparation and reform might eradicate the ontic guilt of a specific action, but ontological guilt, being a condition of human existence, is originary and ineradicable. Authenticity, rather, demands that one project upon one’s ownmost potentiality for being guilty. The aim is not to overcome or transcend guilt, since that would amount to transcending one’s thrownness; it means taking responsibility for the particular basis into which one is thrown and the particular projections one makes upon that basis, to make one’s necessarily guilty existence one’s own rather than that of the theyself”. p. 142.

a culpa autêntica não revela lapsos do *Dasein* inautêntico, ou sua falha essencial em escolher; ela revela uma estrutura definitiva insatisfatória mesmo do *Dasein* autêntico. Mesmo se o *Dasein* não fez nada errado há algo errado com o *Dasein* – seu ser não está sob o seu poder.¹³⁵

No entanto, embora a culpa ontológica seja distinta da concepção que tradicionalmente se atribui à culpa moral, e não se confunde com qualquer sentimento decorrente de algum ato praticado, o ser-culpado pode fornecer um critério de distinção entre o comportamento ético e o não ético¹³⁶. Na medida em que Heidegger vê no ser-culpado a condição essencial de possibilidade para a moralidade, o reconhecimento por parte do *Dasein* da sua culpa primordial, ou existencial, pode servir de critério ontológico para a elucidação do que poderá vir a ser entendido como comportamento ético e não ético.

Reconhecer-se culpado, porém, requer do *Dasein* uma postura autêntica, e o movimento que o retira da inautenticidade exige uma resposta ao que Heidegger definiu como o apelo da consciência. Dessa forma, importa esclarecer o significado e a função que a consciência possui no pensamento heideggeriano, e então identificar de que forma a voz da consciência pode chamar o *Dasein* a compreender-se em sua singularidade enquanto ser-culpado, e assim abrir espaço para o ser-ético-no-mundo.

¹³⁵ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. No original: “existential guilt reveals not inauthentic *Dasein*'s moral lapses, or its essential failure to choose; it reveals an essentially unsatisfactory structure definitive of even authentic *Dasein*. Even if *Dasein* has done nothing wrong there is something wrong with *Dasein* - its being is not under its own power”. p. 306.

¹³⁶ MIYASAKI, Donovan. *A ground for ethics in Heidegger's being and time*. IN: *Journal of the British Society for Phenomenology*. V. 38. N. 03. 2007. p. 261.

4 O SER-ÉTICO-NO-MUNDO

4.1 O apelo da consciência

Nos §§ 54 a 60 de *Ser e tempo*, Heidegger aprofunda a descrição da consciência, a qual, juntamente com a culpa, se revela um dos pontos essenciais para uma adequada compreensão do modo pelo qual é possível ao *Dasein* livrar-se da inautenticidade do *impessoal* e encontrar-se na singularidade autêntica. Muito embora Heidegger seja um crítico das teorias da consciência, sustentando a necessidade da superação da dicotomia sujeito-objeto, o filósofo alemão não nega a existência de uma consciência. No entanto, Heidegger atribui a ela um sentido diverso das teorias as quais combate, o que precisa ser bem delineado para que seja possível determinar com maior clareza a sua posição na analítica existencial. Dessa forma, a análise da consciência promovida em *Ser e tempo* diz respeito à estrutura ontológica do ente que é o *Dasein*, apresentando-se como prévia à descrição de uma consciência psicológica ou moral.

Olafson fornece uma ideia bastante consistente do que significa consciência para Heidegger, ao defini-la como “um tipo de força contrária ao *Das Man* – uma forma de auto-compreensão pré-ontológica da parte de cada ser humano que é inteiramente livre das evasões cotidianas que são tão características daquela forma de individualidade. É o modo pelo qual cada um de nós diz a si mesmo que tipo de entidade é como ser humano; e então sua importância é ontológica ao invés de meramente ôntica”¹³⁷. Observa-se, nesta noção apresentada por Olafson, a identificação da consciência como uma auto-compreensão pré-ontológica que se opõe ao *impessoal*. Daí porque escutar o que Heidegger denomina o apelo da consciência possibilita ao *Dasein* uma auto-compreensão autêntica, resgatando a si próprio do anonimato do *impessoal*.

Dessa forma, o que chama o *Dasein* a ser si mesmo e a escolher-se, em

¹³⁷ OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998. No original: “a kind of counterforce to *Das Man* - a form of pre-ontological self-understanding on the part of each human being that is quite free of the everyday evasions that are so characteristic of that form of selfhood. It is the way in which each of us tells himself what kind of entity he is as human being; and so its import is ontological rather than merely ontic”. p. 46.

oposição ao *impessoal*, é a voz da consciência. Trata-se de um apelo interior, em que o *Dasein* é ao mesmo tempo interpelante e interpelado, chamando para que assuma o modo próprio de ser-si-mesmo, caracterizado como uma modificação do modo de ser do *impessoal*. É um desprender-se do *impessoal*, a partir da adequada compreensão que o *Dasein* passa a ter de si e do mundo. As possibilidades de ser não ficam mais limitadas ao *impessoal*; agora dizem respeito ao *Dasein* enquanto ente singular. Nesse sentido, explica Miyasaki que “a verdadeira alternativa a estar perdido no 'impessoal' é ser *encontrado* no 'impessoal’”¹³⁸.

Mulhall explicita que, embora a voz da consciência parta do próprio *Dasein*, não se pode dizer que aquele que chama e a quem o chamado é endereçado sejam exatamente o mesmo *Dasein*. Isto é, o chamado é endereçado ao *Dasein* perdido no *impessoal*, mas se origina do *Dasein* que não está. Nas palavras do autor, Heidegger “concorda que a voz da consciência não é a voz de alguém mais além do *Dasein* a quem o apelo é endereçado, não é a voz de uma terceira parte. Mas também não são o mesmo o *Dasein*-enquanto-interpelado e o *Dasein*-enquanto-interpelante. O *Dasein* a quem o apelo é feito está perdido no 'impessoal', enquanto que o *Dasein* que faz o apelo não está”¹³⁹. Por isso, a consciência é concebida como uma *abertura*. Enquanto existencial, ela permite ao *Dasein* compreender-se distinto do *impessoal*. E mais do que isso, a *abertura* possibilita ao *Dasein* ser o seu “aí”, ou seja, poder-ser a partir do mundo de que se ocupa¹⁴⁰.

O apelo da consciência, porém, é silencioso. Não é feito através de palavras, nem é uma expressão vocal. É que a consciência não tem nada a dizer. Sua função não é aconselhar, mas despertar o *Dasein* para a consciência de si mesmo, para a descoberta da sua situação original, que é a de estar projetado, chamando-o para adiante, para suas possibilidades mais próprias. Daí a importância da forma pela qual o apelo deve ser escutado. A consciência interpela o *Dasein* imerso no *impessoal* para o tornar si mesmo.

¹³⁸ MIYASAKI, Donovan. *A ground for ethics in Heidegger's being and time*. IN: Journal of the British Society for Phenomenology. V. 38. N. 03. 2007. No original: “the true alternative to being lost in the 'they' is being *found* in the 'they'”. p. 266-267.

¹³⁹ MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. No original: “agrees that the voice of conscience is not the voice of someone other than the *Dasein* to whom the call is addressed, not the voice of a third party. But neither are *Dasein*-as-addressee and *Dasein*-as-addresser one and the same. For the *Dasein* to whom appeal is made is lost in the 'they', whereas the *Dasein* who makes the appeal is not”. p. 139.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 270.

Nesse sentido, “a consciência é um modo particular da compreensão”¹⁴¹, uma vez que o apelo da consciência possibilita o acesso ao sentido existencial da compreensão. A falta – ou dívida – do *Dasein*, enquanto perdido no *impessoal*, é uma falta no seu ser enquanto ser-o-fundamento de si mesmo. Essa falta é causada pela negligência na auto-compreensão do *Dasein*, o qual deve para si próprio uma auto-compreensão autêntica, tanto em relação a escolhas quanto à nulidade de certas possibilidades. Enquanto perdido no *impessoal*, o *Dasein* é culpado porque deve ao seu próprio ser uma *abertura*, uma receptividade às possibilidades do ser que ele ainda não descobriu¹⁴².

Ocorre que este movimento do autêntico para o inautêntico, ou, como Heidegger define, a modificação do modo de ser da inautenticidade para a autenticidade, não acontece de forma natural. Na medida em que o *Dasein* existe sempre de maneira fática, e o sentimento de situação revela constantemente a sua condição de lançado, o *Dasein* enfrenta a inquietação provocada pela angústia. A fuga deste estado de ânimo frequentemente leva o *Dasein* a assumir modos de ser inautênticos, fugindo de si mesmo e buscando alívio em uma suposta liberdade do *impessoal*. Pois é justamente este *Dasein*, em sua inquietação, que chama a si mesmo para que não fuja, mas assuma o seu ser. Assim, Heidegger mostra que o apelo da consciência se revela como um chamado do cuidado, para que o *Dasein* não fuja de si próprio, mas que assuma sua condição particular fática e suas possibilidades mais próprias de ser¹⁴³.

O cuidado (*Sorge*) é o ser do *Dasein*, e é o que dá unidade existencial ao *Dasein*¹⁴⁴. No § 41 de *Ser e tempo*, ao tratar dos elementos ontológicos fundamentais do *Dasein*, Heidegger remete a três existenciais, os quais são constitutivos do cuidado: *compreensão*, *sentimento de situação* e *decaída*. O existencial compreensão está ligado ao projetar-se em um poder-ser; o sentimento

¹⁴¹ MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 177.

¹⁴² MIYASAKI, Donovan. *A ground for ethics in Heidegger's being and time*. IN: *Journal of the British Society for Phenomenology*. V. 38. N. 03. 2007. p. 264-265.

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 277-278.

¹⁴⁴ Como demonstrado no item 2.3 deste trabalho, os existenciais não devem ser entendidos como propriedades do ente que é o *Dasein*, mas como indicações formais da existência. Nesse sentido, os existenciais sinalizam diferentes elementos do modo de ser do *Dasein*, mas que precisam ser compreendidos em uma unidade, uma vez que a sua estrutura ontológica é una. O que dá esta unidade à diversidade de existenciais é justamente o *cuidado*, o qual, embora possua uma composição triádica - *compreensão*, *sentimento de situação* e *decaída* -, revela a totalidade estrutural unitária do *Dasein*.

de situação mostra o *Dasein* lançado ao mundo em sua faticidade; e a *decaída* revela o *Dasein* já-sempre-junto-aos-entes. Pois esta estrutura triádica, com a qual o *Dasein* se confronta através do fenômeno da angústia, mostra um ente que constantemente antecipa-se a si mesmo no projetar-se em possibilidades de ser junto aos entes. A esta característica de constante e necessária antecipação, Heidegger define como um *antecipar-se-a-si-estando-já-em-um-mundo*. Assim, dizer que o apelo da consciência se revela como um chamado do cuidado significa não apenas identificar no ser do *Dasein* a origem do apelo, mas compreender que o *Dasein* é chamado a assumir as possibilidades mais próprias de ser.

Quanto ao que o apelo da consciência dá a entender, Heidegger é enfático ao afirmar que “o apelo não dá a entender um poder-ser universal ou ideal; o apelo abre o poder-ser como o poder-ser, em cada caso isolado, de cada *Dasein*”¹⁴⁵. O apelo é desprovido de conteúdo: ele não afirma nada, nem fornece informações sobre o mundo ou modelos de como se deveria viver. Pelo contrário, a voz da consciência apenas chama o *Dasein* perante si mesmo, a suportar a sua própria existência, ante sua capacidade de ser si mesmo. Enquanto indicação formal da existência, o apelo da consciência se refere a *como* o *Dasein* se compreende, uma indicação de que ele incorre em uma compreensão equivocada de si mesmo. Em outras palavras, a voz da consciência é caracterizada como um fenômeno da compreensão, como um dar-a-compreensão em que o *Dasein* é chamado a confrontar-se com a sua própria existência¹⁴⁶.

Heidegger é enfático ao ressaltar em *Ser e tempo* que a consciência ontológica não possui conotação moral, mas que a análise desenvolvida na obra estabelece a consciência como “prévia a uma descrição psicológica das vivências da consciência moral e a uma classificação das mesmas”¹⁴⁷. No entanto, ao mesmo tempo em que a descrição que Heidegger faz da consciência se refere à constituição ontológica do *Dasein*, e portanto prévia à moralidade, o apelo da consciência aponta justamente para o que liga a analítica existencial à moralidade em geral, a saber, o ser-culpado: “o chamado da consciência tem o caráter de um apelo ao *Dasein* a fazer-se em débito de seu mais próprio poder-ser-si-mesmo, e isto no modo de uma

¹⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 280.

¹⁴⁶ DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 94.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 269.

intimação a despertar a seu mais próprio ser-culpado”¹⁴⁸.

Nesta perspectiva, a consciência moral tem na consciência ontológica a sua raiz e sua possibilidade¹⁴⁹. A partir do momento em que Heidegger define o ser-culpado como condição existencial de possibilidade da moralidade, e que é através do apelo da consciência que se torna possível ao *Dasein* compreender-se enquanto ser-culpado, o filósofo alemão está, de certa forma, indicando que a moralidade depende, em certa medida, do que de fato a voz da consciência dá a entender, e de que forma deve o *Dasein* compreendê-la. É que a voz da consciência torna o *Dasein* responsável pelo seu próprio ser, na medida em que Heidegger atribui ao ser-culpado também o sentido de “ser responsável de”¹⁵⁰.

Machado vai ainda mais longe ao afirmar que “o agir responsável só é possível na escuta dessa 'voz da consciência”¹⁵¹. Ao passo que o *impessoal* é uma fuga da responsabilidade existencial, o apelo da consciência chama o *Dasein* a assumir a responsabilidade pelo seu ser. Segundo Heidegger,

escutar corretamente o apelo equivale então a um compreender-se a si mesmo em seu poder-ser mais próprio, ou seja, equivale a projetar-se no mais próprio e autêntico poder-chegar-a-ser-culpado. [...] Ao compreender o apelo, o *Dasein* é obediente à sua mais própria possibilidade de existência. Terá escolhido a si mesmo¹⁵².

Escutar o apelo, portanto, é reconhecer-se enquanto ser-culpado, e este fato abre a possibilidade de uma modificação existencial e de fazer escolhas na vida moral de uma forma autêntica. Segundo Hatab, “a ética deveria envolver algo como um 'chamado', algo que tenha um apelo sobre nós, algo que nos puxa e motiva um comprometimento em meio aos contra-impulsos”¹⁵³. Por isso, uma análise ontológica da consciência não deveria ser separada das experiências éticas. Não apenas porque a análise ontológica poderia tornar as noções éticas mais inteligíveis, mas

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 269.

¹⁴⁹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 55.

¹⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 282.

¹⁵¹ MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 189.

¹⁵² HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 287.

¹⁵³ HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. No original: “Ethics should involve something of a 'call', something having a claim on us, something that draws us and motivates a commitment in the midst of counterimpulses”. p. 12.

porque culpa e consciência abrem possibilidades de uma compreensão existencial mais primordial dessas experiências éticas e da responsabilidade delas decorrentes.

Ocorre, porém, que encontrar-se a si mesmo não torna o *Dasein* autêntico, mas apenas mostra a possibilidade de se tornar autêntico. É que o *Dasein* não é culpado por causa da inautenticidade, mas por não reconhecer a possibilidade da autenticidade. Nesta esteira, a questão moral não se reduz à uma análise do que é ser autêntico ou de ter consciência. Afinal, não se pode causar, nem escolher ter uma consciência, mas somente querer ter uma¹⁵⁴. Nesse sentido, “o que se escolhe é *ter*-consciência, enquanto ser-livre para o mais próprio ser-culpado. *Compreender o apelo* quer dizer: *querer-ter-consciência*”¹⁵⁵. Só desta maneira pode o *Dasein* ser responsável.

Compreender o apelo da consciência, portanto, significa *querer-ter-consciência*, e é justamente por trás deste *querer* que subjaz a liberdade para que o *Dasein* possa ser a causa do seu modo de ser, e assim, da sua existência. No próximo passo desta investigação, passar-se-á a avaliar o papel do *querer-ter-consciência* na elucidação do que a ética ontologicamente exige do *Dasein*, para que posteriormente se possa enfrentar as questões lançadas no início desta dissertação.

4.2 O *querer-ter-consciência* como condição ao ser-ético-no-mundo

Como explicitado no item anterior deste trabalho, entender o apelo da consciência significa *querer-ter-consciência*, o que por sua vez revela o ser-livre para o ser-culpado mais próprio. Em outras palavras, pode-se dizer que compreender o apelo da consciência é ser livre para ser a causa de quem o *Dasein* é e não é no mundo. Na medida em que chama o *Dasein* a perceber-se perdido no *impessoal*, o apelo da consciência é o que permite a liberdade para escolher por si próprio e assim assumir a responsabilidade pelas próprias escolhas. Por isso diz-se que na autenticidade o *Dasein* “escolhe escolher”, explicado por Guignon da seguinte forma:

¹⁵⁴ MIYASAKI, Donovan. *A ground for ethics in Heidegger's being and time*. IN: Journal of the British Society for Phenomenology. V. 38. N. 03. 2007. p. 267.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 288.

A postura autêntica em relação à vida nos faz encarar o fato de que estamos construindo nossas próprias vidas em tudo o que fazemos, nós devemos 'responder' pelas escolhas que fazemos. Heidegger tenta capturar isso ao dizer que a pessoa autêntica “escolhe escolher”¹⁵⁶.

Esta constitui, para Miyasaki, a questão crucial que é o *Dasein*, pois, quando chamado pela consciência, pode passar a reconhecer que o seu ser possui possibilidades excluídas do *impessoal*. Assim, ao *querer-ter-consciência*, o *Dasein* abre a sua própria existência ao reconhecimento das suas possibilidades próprias, que não ficam limitadas aos padrões previamente estabelecidos e consolidados do *impessoal*, e que por isso revelam o modo de ser próprio do *Dasein*. É que este *querer* aqui envolvido é sempre um *querer* do *Dasein* singular, assim como as possibilidades mais próprias também dizem respeito ao modo de ser do *Dasein* em sua singularidade. Ao contrário das possibilidades de ser do *impessoal*, cujo caráter generalista não consegue alcançar aquilo que singulariza o *Dasein* e a sua relação com a sua existência, o *querer-ter-consciência* evidencia um *Dasein* que “escolhe escolher”, passando assim a decidir sobre a sua própria existência. Nas palavras do autor,

a questão crucial que é o *Dasein*, quando chamado pela consciência ao seu mais próprio Ser-culpado, reconheceu seu próprio Ser como adiante-de-si-mesmo como potencialidade-para-Ser-si-mesmo, e assim reconheceu seu Ser como possuindo possibilidades excluídas do “*impessoal*”. Através deste reconhecimento, o *Dasein* abre sua própria existência à descoberta das suas próprias possibilidades; ele quer ter uma consciência. Mas este também é um reconhecimento do que é ser *Dasein*, uma compreensão do tipo de Ser que o *Dasein* tem¹⁵⁷.

Da mesma forma que o *Dasein* não é culpado por causa da inautenticidade, mas por não reconhecer a possibilidade da autenticidade, ele não é culpado por não ter uma consciência, mas por não *querer* ter uma consciência. É que o *Dasein* não

¹⁵⁶ GUIGNON, Charles. *Authenticity, moral values and psychotherapy*. IN: The Cambridge Companion To Heidegger. New York: Cambridge University Press, 1993. No original: “The authentic stance toward life makes us face up to the extent that we are building our own lives in all we do, we are 'answerable' for the choices we make. Heidegger tries to capture this by saying that the authentic person 'chooses to choose'”. p. 232.

¹⁵⁷ MIYASAKI, Donovan. *A ground for ethics in Heidegger's being and time*. IN: Journal of the British Society for Phenomenology. V. 38. N. 03. 2007. No original: “The crucial issue is that *Dasein*, when called by conscience to its ownmost Being-guilty, has recognized its own Being as ahead-of-itself, as potentiality-for-Being-its-Self, and thus has recognized its Being as possessing possibilities excluded by the ‘they.’ In making this recognition, *Dasein* opens its own existence to the discovery of its own possibilities; it wants to have a conscience. But this is also a recognition of what it is to be *Dasein*, an understanding of the kind of Being *Dasein* has”. p. 270.

paga o seu débito desenvolvendo uma exaustiva compreensão de suas possibilidades, mas querendo ser receptivo ao apelo da consciência, e por querer ser continuamente vulnerável à descoberta de possibilidades¹⁵⁸. Cumpre reconhecer, evidentemente, que não é possível ao *Dasein* manter-se permanentemente no modo de ser autêntico. A inautenticidade é um existencial, e por isso constitutiva do modo de ser cotidiano do *Dasein*. O que se busca trazer à luz é que este *querer-ter-consciência* que caracteriza a resposta do *Dasein* ao apelo da consciência pode ser compreendido justamente como uma resposta ao chamado para a ética, uma resposta que reconhece a liberdade de um ser-culpado para escolher a si mesmo de forma autêntica e responsável.

Heidegger não fornece uma resposta única ao apelo da consciência que deveria ser seguida por todos, assim como não fornece mandamentos éticos ou indicações do objetivo a ser alcançado com a prática de ações morais. É que a resposta ao apelo da consciência não está diretamente ligada à conduta ética. Nesse sentido, ressalta Olafson que, além das normas previamente estabelecidas não serem capazes de alcançar o modo de ser singular que caracteriza o *Dasein*, elas tiram-lhe a responsabilidade sobre suas escolhas, e, com isso, a responsabilidade sobre a sua própria vida. Nas palavras do autor, “qualquer explicação que reduza a ação a um seguir-regras de forma mecânica cancelaria a possibilidade de ação e reduziria o papel do agente humano a um espectador da sua própria vida”¹⁵⁹.

Da mesma forma que a autenticidade não deve ser tomada como sinônimo de moralidade, a resposta ao apelo da consciência não depende necessariamente da observância de preceitos éticos. A compreensão do apelo da consciência opera no nível ontológico, e por isso é prévio ao contato com a moralidade. Assim, na medida em que orienta o *Dasein* à sua singularização frente ao *impessoal*, levando-o a assumir a sua existência de forma autêntica, o apelo da consciência chama o *Dasein* a querer ter uma compreensão adequada de si mesmo, assumindo a responsabilidade pelo seu ser. Segundo explica Mulhall,

¹⁵⁸ MIYASAKI, Donovan. *A ground for ethics in Heidegger's being and time*. IN: Journal of the British Society for Phenomenology. V. 38. N. 03. 2007. p. 265.

¹⁵⁹ OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998. No original: “any account that reduces action to mechanical rule-following would cancel out the very possibility of acting and reduce the role of the human agent to that of a kind of spectator of his own life”. p. 50.

ter a disposição de tomar a responsabilidade desta forma, de estar em débito consigo mesmo, equivale à vontade de ser chamado pela voz da consciência – uma disposição de tomar decisões existenciais sob a luz da potencialidade mais própria e autêntica do ser-culpado. Equivale, em resumo, a escolher ter uma consciência em oposição a oprimi-la. A resposta pela qual a voz da consciência está procurando é assim não a adoção de padrões morais de certo e errado, algum cálculo específico de débito e crédito. A resposta que ela procura é responsividade, o desejo de ter uma consciência. Cultivar tal desejo é colocar-se a serviço da capacidade própria de individualidade, é escolher a si mesmo¹⁶⁰.

Ao mesmo tempo em que o *Dasein* é essencialmente perdido no *impessoal*, e disso não pode fugir, a verdadeira alternativa é ser encontrado no *impessoal*, reconhecendo que o seu ser não se exaure no *impessoal*. A grande questão, segundo Olafson, é se o *Dasein* quer ou não aceitar este fato sobre si mesmo. Aceitar a responsabilidade requer um rompimento como o *impessoal* e querer reconhecer a si próprio como ser-culpado. O *querer-ter-consciência*, neste sentido, é o que constitui a responsabilidade autêntica, e não há regras pré-estabelecidas ou entidade divina que estabeleçam o que se deve fazer e como se deve agir. Nas palavras de Olafson,

nós estamos em dívida porque nós começamos e não podemos evitar preferir o anonimato seguro do Das Man, o qual, como Heidegger diz, nos alivia da necessidade de escolher. Uma escolha é devida por cada um de nós porque não há nada - nem um Deus ou qualquer outra entidade supra-individual ou, poderia ser acrescentado, qualquer teoria determinística de nossas próprias naturezas - que possa realizar o trabalho de escolha por nós fornecendo a máxima ou objetivo para nossas ações que garantiriam sua justificabilidade¹⁶¹.

¹⁶⁰ MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. No original: "A readiness to take on responsibility in this way, to be indebted to oneself, amounts to a willingness to be appealed to by the voice of conscience – a readiness to make existential decisions in the light of one's ownmost, authentic potentiality for Being-guilty. It amounts, in short, to choosing to have a conscience as opposed to repressing it. The response for which the voice of conscience is seeking is thus not the adoption of some particular schedule of moral rights and wrongs, some specific calculus of debt and credit. The response it seeks is responsiveness, the desire to have a conscience. To cultivate such a desire is to put oneself in servitude to one's capacity for individuality; it is to choose oneself". p. 142.

¹⁶¹ OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998. No original: "we are in arrears because we begin in and cannot help preferring the safe anonymity of Das Man, which, as Heidegger says, relieves us of the necessity to choose. A choice is due from each of us because there is nothing – neither a God nor any other supra-individual entity or, it might be added, any deterministic theory of our own natures – that can do the work of choice for us by providing the maxim or goal for our actions that would guarantee their justifiability". p. 47.

É por isso que, muito embora deva¹⁶² o *Dasein* buscar a autenticidade, ser autêntico não equivale ao modo de ser moral. Na análise da questão acerca de um possível caráter moral, ou mesmo pré-moral do modo ser autêntico, observa Reis que moralidade e autenticidade não se confundem, mesmo que o modo de ser autêntico apresente certa relevância para questões éticas. Explica o autor:

Se consideramos que o modo de ser inautêntico refere-se a uma individualização a partir da queda ou decaída no impessoal, e que há uma prioridade do modo de ser inautêntico, então a modificação para a autenticidade representa exatamente uma constituição da individualidade pertinente ao *Dasein*. Essa modificação é relevante para questões éticas, mas não é em si mesma a constituição do modo de ser moral, pelo menos em termos de uma vida boa ou correta¹⁶³.

Querer-ter-consciência, ademais, é uma forma de *abertura* do *Dasein* que se constitui não apenas pelo compreender, mas também pelo sentimento de situação e pelo discurso. É que no compreender, entendido como um projetar-se na mais própria possibilidade fática do poder-ser-no-mundo, já está desvelado o sentimento de situação da angústia. Isto é, a compreensão do apelo abre-se ao *Dasein* justamente na inquietação do isolamento provocado pela angústia. Pode-se, por isso, dizer que a angústia é o sentimento de situação que corresponde à compreensão do apelo da consciência, e que é aceitando-se como ser angustiado que é possível ao *Dasein* querer ter consciência.

O discurso, por sua vez, apresenta-se como um momento essencial dessa *abertura*, e se dá na forma de um calar. Este é o motivo por que o apelo da consciência é um calar, um silêncio que afasta o *Dasein* da sua perda no *impessoal*¹⁶⁴. Em *Ser e tempo*, Heidegger explica o chamado enquanto calar na seguinte passagem:

¹⁶² Miyasaki identifica o fato do *Dasein* querer ter consciência e de compreender sua potencialidade de ser-si-mesmo com uma espécie de *dever*, uma vez que o não continuar neste *querer* torna-o culpado. Segundo o autor, “mas porque o *Dasein* não pode compreender suas possibilidades completamente – porque ele precisa constantemente de uma consciência, nunca a possui completamente – o *Dasein* 'deve' querer ser receptivo ao apelo da consciência”. No original: “but because *Dasein* cannot fully understand its own possibilities – because it is always in need of a conscience, never fully possessing it – *Dasein* 'ought' to want to be receptive to the call of conscience”. p. 268.

¹⁶³ REIS, Róbson Ramos dos. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. Natureza Humana, São Paulo, v. 2, n. 2, 2000. p. 294.

¹⁶⁴ Para Lewis, “*Dasein* é silêncio traduzido em palavras, atualidade que fala como possibilidade. Os fatos do nascimento e morte não pertencem a ninguém, mas a resposta a eles podem transformar anonimato em nossa pertença singular”. LEWIS, Michael. *Heidegger and the place of ethics*. London/New York: Continuum International Publishing Group, 2005. p. 45.

[...] o modo de articulação do discurso que corresponde ao querer-ter-consciência é o *calar* (*Verschwiegenheit*). O calar foi caracterizado como possibilidade essencial do discurso. Quem calando quer dar a entender algo, deve “ter algo a dizer”. O *Dasein* se dá a entender no apelo seu poder-ser mais próprio. Por isso, este chamar é um calar. O discurso da consciência jamais fala em voz alta. A consciência só chama calando, ou seja, o apelo vem da silenciosidade da inquietação, e chama o *Dasein* a retornar, também calando, ao silêncio do seu ser. O querer-ter-consciência compreende, pois, na forma adequada este discurso silente unicamente quando cala. O silêncio faz calar o falatório do *impessoal*¹⁶⁵.

O *Dasein* não é culpado, portanto, pelo fato de negligenciar alguma possibilidade específica, mas por negligenciar sua potencialidade de ser si-mesmo. Também não se pode dizer que o *Dasein* seja culpado por não ter uma consciência, mas por não *querer ter* uma consciência. A dívida com o seu próprio ser não fica sanada por desenvolver uma exaustiva compreensão de cada possibilidade, mas por querer ser receptivo ao chamado da consciência. Tal postura possibilita ao *Dasein* um modo próprio de ser-no-mundo, ao que Heidegger denomina *resolução*, e permite, pela primeira vez, a solicitude autêntica em seu ser-com-os-outros, o que se passa a desenvolver na sequência deste trabalho.

4.3 A resolução e a origem da solicitude

Através do silêncio, o apelo da consciência mostra ao *Dasein* o ser-culpado que este é a todo momento, trazendo-o, do ruidoso falatório do *impessoal*, de volta a si mesmo. A este modo próprio de ser-no-mundo, a esta *abertura* que se dá no *querer-ter-consciência*, a qual é tornada possível pelo sentimento de situação da angústia, pelo compreender enquanto projetar-se no mais próprio ser-culpado e pelo discurso que cala, Heidegger denomina *resolução* (*Entschlossenheit*)¹⁶⁶. Na definição dada pelo próprio filósofo alemão, *resolução* significa “deixar-se despertar da perda no *impessoal*”¹⁶⁷, pois trata-se de um fenômeno em que o *Dasein* passa a compreender-se como um ente capaz de projetar-se em suas possibilidades mais próprias, livre do domínio interpretativo do *impessoal* para assumir-se a si mesmo

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 296.

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 297.

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 299.

em sua singularidade, sempre marcada pela indeterminação que caracteriza o poder-ser fático do *Dasein*. Na *irresolução*, o *Dasein* vive no domínio interpretativo do *impessoal*, onde tudo já está decidido e a existência limita-se à compreensão comum do público. Já a *resolução* permite ao *Dasein* libertar-se da ambiguidade do *impessoal* e compreender-se em sua autêntica transparência, podendo assim projetar-se em suas próprias possibilidades fáticas.

Não se deve, contudo, interpretar a *resolução* como uma separação ou um isolamento do *Dasein* perante o mundo. Muito pelo contrário, a *resolução* o coloca novamente em seu lugar particular no mundo. Como bem descreve Mulhall, a *resolução* não pressupõe o lugar do *Dasein* no mundo como lugar da escolha autêntica, mas é algo que ela proporciona:

é somente através da compreensão reveladora de um ato concreto de resolução que é dada definição existencial a um contexto particular [...]. A constituição do lugar do *Dasein* no mundo como um lugar da escolha existenciária [*Existenziell*] autêntica - ao que Heidegger chama uma "situação" - não é algo que a resolução pressupõe, mas algo que ela causa¹⁶⁸.

Isso porque na *resolução* o *Dasein* reconhece a maneira correta de compreender o apelo da consciência. É que o *impessoal* conhece apenas a *situação geral* (*die allgemeine Lage*), enquanto que a *resolução* mostra ao *Dasein* sua *situação particular* no mundo, o que lhe possibilita uma existência fática¹⁶⁹. Na *resolução*, portanto, o *Dasein* compreende-se em sua autenticidade, escolhe ser si mesmo, consciente da sua condição singular no mundo. Isso não significa, porém, que ele alcance modos totalmente únicos de manifestar a sua auto-interpretação¹⁷⁰. Ser autêntico não significa simplesmente ser distinto do *impessoal*, mas ter uma compreensão adequada da sua *situação particular* - e que é só sua - no mundo. Em outras palavras, pode-se dizer que ser autêntico é buscar a si mesmo e tomar para si a tarefa de existir: o ser mais próprio do *Dasein* é a tarefa de existir; a escolha de

¹⁶⁸ MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. No original: "it is only through the disclosive understanding of a concrete act of resolution that a particular context [...] is given existential definition at all. The constitution of *Dasein*'s place in the world as a locus of authentic existentiell choice - as what Heidegger calls a 'situation' - is thus not something resoluteness presupposes, but rather something it brings about". p. 143.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 300.

¹⁷⁰ DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. p. 157.

não ser si mesmo é uma recusa ou fuga da compreensão da existência¹⁷¹.

Assim, na medida em que se busca dar conta do domínio pré-teórico que envolve a relação do *Dasein* com o mundo e suas consequências para o estudo da ética filosófica, o conceito de *resolução* introduzido por Heidegger ajuda a elucidar a condição particular e singular de todo *Dasein*. A singularidade não seria apenas “uma questão de tomar decisão após decisão, cada qual genuinamente expressiva de si mesmo ao invés do 'impessoal'; ela significa conduzir uma vida que é genuinamente sua própria”¹⁷². O que torna o *Dasein* singular, neste contexto, não é o fato de ter que escolher, e muito menos a simples distinção ou oposição frente ao *impessoal*. A compreensão autêntica e resoluta exige uma abertura à situação concreta particular e um modo de se relacionar com o mundo e consigo mesmo que espelhe tal compreensão. Não se trata, portanto, de uma posição meramente solipsista, de um sujeito consciente separado do mundo, mas das consequências da relação prática que o *Dasein* mantém com a sua própria existência e do reconhecimento da sua condição existencial enquanto ser-no-mundo.

E além disso, a abertura autêntica que a *resolução* provoca no *Dasein* possibilita o cuidado autêntico pelos outros. Segundo Machado, “para Heidegger, é do ser si mesmo autêntico da resolução que surge pela primeira vez o ser-com-o-outro autêntico”¹⁷³. Ou seja, a relação autêntica com os outros teria sua origem ontológica na existência *resoluta* do *Dasein* enquanto busca pelo modo próprio de ser-no-mundo. É que o outro não surge ao *Dasein* apenas em suas relações ônticas, como algo que lhe é exterior. Pelo contrário, o ser-com mostra o *Dasein* como um ente que desde sempre compreende o mundo e a si mesmo em conexão com o outro, e a *resolução* indica um modo autêntico de relacionar-se tanto com o outro como consigo mesmo.

Este é o motivo pelo qual, conforme descreve o próprio Heidegger, a *resolução* faz nascer a solicitude¹⁷⁴ para com os outros. Nas palavras do filósofo

¹⁷¹ VEIGA, Itamar S. *Cotidiano e queda: uma análise a partir do § 38 de Ser e tempo*. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 35.

¹⁷² MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. No original: “is not just a matter of making decision after decision, each of which is genuinely expressive of herself rather than of the ‘they’; it means leading a life that is genuinely her own”. p. 154.

¹⁷³ MACHADO, Jorge A. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 196.

¹⁷⁴ Na interpretação de Olafson, a tradução por “solicitude” não expressa o alcance que Heidegger procura dar ao termo *Fürsorge*. Segundo o autor, *Fürsorge* teria um sentido muito mais amplo do

alemão, “a resolução leva o si-mesmo precisamente a estar em ocupação em meio aos entes à mão e o impele ao solícito ser-com os outros”¹⁷⁵. Daí por que a concepção heideggeriana de *resolução* pode levar a uma melhor compreensão do que o modo de ser ético ontologicamente requer. O que o *Dasein* deve a si mesmo, isto é, o reconhecimento de si mesmo enquanto ser-culpado e uma resposta autêntica ao apelo da consciência, representada pelo *querer-ter-consciência*, pode ser indicativo do que ele deve para os outros. Uma compreensão autêntica de si mesmo possibilita ao *Dasein* uma compreensão mais adequada da sua relação com o outro e das obrigações éticas que ambos possuem entre si.

A experiência da culpa e da consciência pode ser indicativa de um comportamento ético autêntico, capaz de responder à exigência da responsabilidade ética. Enquanto que a culpa está ligada à noção de não ser completamente auto-fundável, a consciência é um chamado para que o *Dasein* abrace sua finitude. Em linhas gerais, a culpa e a consciência permitem a compreensão do que o *Dasein* deve para os outros na vida social. Segundo Heidegger, a resolução expressa o reconhecimento da maneira correta de compreender o apelo da consciência e abre a possibilidade de solicitude para com os outros. Nas palavras do filósofo alemão, o *Dasein* resoluto converte-se em “consciência” dos outros, nascendo assim pela primeira vez o modo próprio da convivência:

Só a resolução para si mesmo põe o *Dasein* na possibilidade de deixar “ser” aos outros em seu poder-ser mais próprio, incluindo este poder-ser na abertura da solicitude antecipadora e libertadora. O *Dasein* resoluto pode converter-se em “consciência” dos outros. Do modo próprio de ser-si-mesmo na resolução nasce pela primeira vez o modo próprio da convivência¹⁷⁶.

Dessa forma, quando o *Dasein* compreende o apelo da consciência e escolhe escolher como a modalidade de governar a própria vida, então pode-se dizer que ele

que uma preocupação ou o cuidado para com as outras pessoas. *Fürsorge*, para Olafson, teria a natureza de uma resposta antecipatória às necessidades das outras pessoas (OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998, p. 45). Na mesma linha, explica Hatab que, ao passo que o envolvimento do *Dasein* com os entes intramundanos é caracterizado como ocupação (*Besorgen*), o envolvimento do ser-com é caracterizado como solicitude (*Fürsorge*) (HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 64).

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 298.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 298.

quer-ter-uma-consciência. A partir do pensamento de Heidegger, seria admissível conceber que esta disposição constituiria a responsabilidade autêntica, e a instância na vida que ela traz ao ser é o que se denominaria *resolução*. Ser autêntico, nesta medida, não seria sinônimo de ser ético, mas um pressuposto para tal. Segundo Olafson, esta seria a versão heideggeriana “do agir moral autônomo; mas esta autonomia é concebida isolada de algo como a lei moral que era sua contraparte essencial na teoria ética em Kant”¹⁷⁷. A ética, nesta perspectiva, exigiria uma resposta autêntica e responsável ao apelo da consciência que não poderia ser traduzida como uma mera observação a princípios ou máximas universais, e que só pode ser dada pelo *Dasein* singular.

¹⁷⁷ OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998. No original: “of autonomous moral agency; but this autonomy is conceived in isolation from anything like the moral law that was its essential counterpart in Kant's ethical theory”. p. 47.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início deste trabalho buscou-se colocar em evidência a necessidade de se relançar a questão acerca da ética e da dimensão que ela ocupa na existência do *Dasein*. Sustentou-se que um novo olhar deveria ser lançado sobre a ética filosófica, em uma tentativa de elucidar a tarefa da própria filosofia frente a assuntos que envolvem a ética. No desenvolvimento do texto tratou-se de mostrar que o pensamento de Heidegger, e especialmente a obra *Ser e tempo*, pode trazer importantes contribuições para uma compreensão dos temas éticos que melhor se adequem à condição existencial do *Dasein* e à forma através da qual ele se relaciona consigo mesmo e com o mundo. Assim, apresentados os principais conceitos que possibilitam uma nova abordagem do tema, torna-se possível tratar das questões lançadas no início deste texto¹⁷⁸ sob a luz do pensamento heideggeriano, em uma tentativa de responder às exigências éticas tomando como ponto de partida o ser-no-mundo, ou, em sua dimensão ética, o ser-ético-no-mundo.

Como procurou-se demonstrar no decorrer do texto, a maneira pela qual cabe à filosofia tratar o tema da ética e a resposta a questões éticas como *Quais as melhores e piores maneiras de conduzir a própria vida?*, *Como deveriam os seres humanos viver?*, ou *O que os seres humanos devem uns aos outros?*, não deveriam limitar-se à busca de princípios universais que pretensamente seriam capazes de justificar eticamente determinadas condutas. Muito pelo contrário, a referência a princípios abstratos atemporais mostrou-se, na história do pensamento metafísico, insuficiente para dar conta da dimensão ética da existência. Ocorre que não deveria ser tarefa da filosofia prescrever normas de ética, nem dar respostas definitivas a tais questões, mas promover uma reflexão acerca do próprio sentido da ética enquanto tal e do espaço que ela ocupa na existência do *Dasein*. Nesta perspectiva, a analítica existencial desenvolvida por Heidegger fornece elementos que possibilitam a elucidação do que está em jogo quando se coloca em evidência as possíveis relações entre ética e existência, além de uma reflexão acerca do que está envolvido quando se está na posição de fazer uma escolha.

Primeiramente, o pensamento de Heidegger permite perceber que há um

¹⁷⁸ As questões éticas foram apresentadas na nota 4 desta dissertação, p. 16.

mundo pré-reflexivo, prévio à relação que o *Dasein* mantém com o mundo, e que precisa ser levado em consideração na análise das relações humanas. Nesse sentido, é importante notar que a crítica heideggeriana à concepção metafísica da ética não é uma crítica à ética enquanto tal, mas ao caráter abstrato a ela atribuído pela metafísica da tradição. Ao partir de princípios metafísicos, as concepções tradicionais da ética filosófica não puderam perceber que, prévia à metafísica, há uma instância que deve ser lida como condição de possibilidade para a própria ética. Como consequência, as teorias da tradição, na busca de princípios éticos que pudessem sobreviver ao escrutínio racional, encobriram a finitude existencial na qual se inscreve também a ética, e a partir da qual a dimensão ética da existência precisa ser compreendida.

Como bem destaca Olafson, a ideia de que padrões de conduta poderiam ser reduzidos a fórmulas absolutamente estáveis deveria ser abandonada¹⁷⁹. A obediência a máximas universais ou a observação de um cálculo de felicidade não deveriam ser critérios para distinção entre padrões éticos ou não éticos de conduta. Isso não significa, no entanto, uma rejeição pura e simples das grandes correntes da ética filosófica, uma vez que todas elas mostram algo sobre a relação do *Dasein* com o mundo, mas é um dar-se conta de que a relação do *Dasein* com a ética não se reduz à observância de normas morais previamente estabelecidas. Uma vez que é somente o *Dasein* singular que assume modos de ser, o modo de ser ético deve refletir esta singularidade.

Por esse motivo, o critério para o comportamento ético não deveria ser *o que* se faz, mas *como* se faz. O método fenomenológico-hermenêutico heideggeriano mostra o homem como um ente ao qual não pode ser atribuída uma definição fechada e definitiva. É que o homem não é um ente como os demais, e por isso seu modo de ser não é o mesmo modo de ser dos entes intramundanos. O acesso que se pode ter ao homem se faz através das indicações formais, as quais não representam categorias ou propriedades objetivas do *Dasein*, mas são indicadores de como ele opera. *Ser e tempo*, da mesma forma, não traz uma definição objetiva do ser humano, mas mostra, através dos existenciais, o modo *como* o *Dasein* opera, descrevendo um ente que constantemente antecipa-se a si mesmo, e que se

¹⁷⁹ OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998. p. 50.

relaciona com o mundo e consigo mesmo através do movimento circular da compreensão e da auto-interpretação.

Nessa medida, a reflexão sobre a ética e o que define o comportamento como sendo ético ou não ético deveria voltar-se primeiramente àquilo que torna possível uma ligação entre a ontologia e a ética. Como define Heidegger em *Ser e tempo*, o existencial que possibilita uma abertura para uma aproximação entre ontologia e moralidade é o ser-culpado. A dívida que o *Dasein* possui com o seu próprio ser, causada pela negligência na autocompreensão de si mesmo, pertence à esfera ontológica, e por isso é prévia à moralidade. Ao identificar o ser-culpado como condição de possibilidade do moralmente bom e do moralmente mau, e ao afirmar que a moralidade já pressupõe o ser-culpado para si mesma¹⁸⁰, Heidegger sinaliza que a moralidade exige o reconhecimento de uma culpa anterior, e é sobre este reconhecimento de si mesmo enquanto ser-culpado que a moralidade é estabelecida.

Dessa forma, o ser-culpado pode servir de critério ontológico para a elucidação do que o comportamento ético requer do *Dasein*. Culpa e consciência abrem possibilidades de uma compreensão existencial mais primordial das experiências éticas e da responsabilidade delas decorrentes. A análise ontológica da culpa e da consciência não deveria ser separada do estudo da ética, uma vez que a experiência da culpa e da consciência pode ser indicativa do comportamento ético autêntico e capaz de responder à exigência da responsabilidade ética. O reconhecimento de si mesmo enquanto ser-culpado e a autocompreensão autêntica que o *Dasein* deve a si mesmo podem ser indicativos do que ele deve para os outros na vida social, e possibilitam uma compreensão mais adequada das obrigações éticas e sociais do *Dasein* com os outros.

A resposta ao apelo da consciência, revelada no *querer-ter-consciência*, pode ser compreendida como uma resposta ao chamado para a ética. Na correta compreensão do apelo, o *Dasein* passa a perceber-se distinto do *impessoal* e livre para assumir o ser-culpado mais próprio. Em outras palavras, pode-se afirmar que é na compreensão do apelo da consciência, expresso pelo *querer-ter-consciência*, que se torna possível a abertura do *Dasein* ao reconhecimento das suas possibilidades mais próprias, rompendo com o *impessoal* e tornando-se responsável por suas

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 286.

escolhas. O desejo de ter uma consciência equivale a escolher a si mesmo de forma autêntica.

A grande questão é se o *Dasein* quer aceitar ou não o fato de que seu ser não se exaure no *impessoal*. Na medida em que o ser humano não possui fins volitivos pré-determinados pela natureza, ele precisa *querer* assumir para si o seu próprio ser. Dito de outra forma, o *Dasein* precisa *querer-ter-consciência*, *querer* ter uma compreensão de si próprio como distinto do *impessoal*, e assim posicionar-se de forma autêntica e responsável em relação à existência. Enquanto que o *impessoal* alivia o *Dasein* da responsabilidade por suas escolhas, o *querer-ter-consciência* permite conduzir a própria vida de forma autêntica e responsável. E mais do que isso, o *querer* envolvido no processo de autocompreensão é sempre o *querer* do *Dasein* singular. Ao passo que o *impessoal* conhece apenas a situação geral, a *resolução* mostra o *Dasein* em sua situação particular no mundo, possibilitando assim o modo autêntico de relacionar-se consigo mesmo e com os outros.

Ser autêntico, contudo, não significa simplesmente ser distinto do *impessoal*, nem um rompimento com a socialização, mas ter a compreensão da sua situação particular no mundo. A autenticidade permite uma participação mais rica e completa no contexto público, abrindo espaço para novos sentidos, mais ligados à existência singular do *Dasein*. Autenticidade e singularidade estão ligadas à compreensão que o *Dasein* pode ter de si mesmo, e se mostram conceitos fundamentais na análise do ser-ético-no-mundo. Afinal, somente o *Dasein* autêntico em sua singularidade, ao reconhecer-se finito e responsável, pode tomar para si a tarefa de existir. O *Dasein* autêntico “escolhe escolher”, livre para ser a causa de quem ele é e não é no mundo.

A autenticidade, da mesma forma, não deve ser entendida como sinônimo de moralidade, mas um requisito para tal. Embora possuam relevância no tratamento de questões éticas, autenticidade e inautenticidade estão muito mais ligadas à compreensão que o *Dasein* tem de si e do mundo do que à ética em si. O modo de ser ético certamente exige do *Dasein* uma compreensão autêntica de si mesmo e da responsabilidade decorrente das suas escolhas, mas o modo de ser autêntico não deve ser equiparado ao modo de ser ético. O que está em jogo é perceber que no campo da ética não existem regras de conduta previamente definidas que garantiriam respostas definitivas sobre o comportamento eticamente correto. A ética

envolve muito mais do que a observação de preceitos pré-determinados.

O *Dasein* é cuidado, e o seu modo de ser depende da pré-compreensão que possui de si mesmo e do mundo. A escolha autêntica não significaria, necessariamente, uma escolha correta sob o ponto de vista ético, mas uma escolha que refletiria a compreensão que o *Dasein* possui de si mesmo e do mundo. O caráter ético nasceria como uma resposta ao apelo da consciência, expresso pelo *querer* que antecede a escolha, no *querer* tomar para si o próprio ser e assim poder conduzir a própria vida de forma autêntica, resoluto e responsável.

Nesta perspectiva, o ser-ético-no-mundo poderia ser descrito como um modo de ser que permite ao *Dasein*, a partir da compreensão de si mesmo em sua singularidade, conduzir a sua própria vida de forma autêntica, solícita para com os outros e capaz de responder ao chamado da ética sem precisar recorrer a princípios ou máximas universais e atemporais, mas consciente da sua situação particular no mundo e da responsabilidade originada da necessária relação autêntica para consigo e com os outros. Não se trata, portanto, de uma postura solipsista, uma vez que o ser-ético-no-mundo reconhece a socialização na qual o *Dasein* está desde sempre inserido, nem de uma concepção de ética pautada em padrões puramente objetivos de comportamento, visto que respeita a singularidade do *Dasein* e o seu modo de relacionar-se com a existência. Por isso o ser-ético-no-mundo poderia espelhar um *como*, e não um *o que*, que ajudaria a esboçar uma compreensão mais alinhada à condição existencial de um ente que é ser-no-mundo.

Assim, almeja-se ter apresentado possíveis respostas às questões éticas que direcionaram o presente trabalho. Uma reflexão que pretenda estabelecer os critérios que definiriam as melhores ou piores maneiras de conduzir a própria vida, ou que seja capaz de determinar o que os seres humanos devem uns aos outros na esfera ética deve ter como ponto de partida a condição existencial do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Nesse sentido, o pensamento de Heidegger permite perceber que a ética não deveria ser vista como um conjunto de regras estabelecidas através de princípios metafísicos, mas deveria ser compreendida na sua relação com a existência e com a socialização na qual o *Dasein* está desde sempre inserido.

Diferentemente de rejeitar a ética em si, o que Heidegger deixa transparecer é uma forma de compreender a esfera ética de existência distinta da tradição. Ao

mostrar, através da analítica existencial, que há uma instância prévia que deveria ser levada em consideração em toda relação do homem com o mundo e com os outros homens, o filósofo alemão torna possível uma concepção de ética que almeja alcançar a existência singular do *Dasein*. Ao passo que a busca por princípios éticos universais torna as teorias metafísicas generalistas, as questões éticas surgem sempre em situações particulares, que os princípios generalistas não conseguem alcançar. Daí porque a analítica existencial pode contribuir para a reflexão sobre o tema da ética, proporcionando uma melhor compreensão não apenas do que o comportamento ético requer, mas da dimensão ética que atinge o *Dasein* em sua singularidade.

Neste contexto, negar a possibilidade de tratar o tema da ética a partir do pensamento de Heidegger significa, em certa medida, uma incompreensão do alcance do pensamento heideggeriano. O desafio está justamente em enfrentar a questão e buscar estabelecer até que ponto a analítica existencial pode fornecer elementos para a construção de um pensamento ético que melhor reflita a dimensão ética da existência. Reduzir a ética à busca de princípios universais abstratos ou de regras pré-estabelecidas significa reduzir o papel do agente humano ao tipo de espectador da sua própria vida. A abordagem filosófica deve propiciar a compreensão do que o agir moral exige e requer, que tem na analítica existencial uma instância prévia que se mostra condição para que a ética possa tomar parte da existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Heidegger:

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

_____. *Ser y tiempo*. 2. ed. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, S.A., 1998.

_____. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rev. de Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

_____. *Carta sobre o Humanismo*. Trad de Ernildo Stein. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973.

_____. *Ensaio e conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Trad de Ernildo Stein. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Sobre a essência do fundamento*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973.

_____. *The phenomenology of religious life*. Trad. de Matthias Fritsch e Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Indiana: Indiana University Press, 2004.

_____. *Que é metafísica*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973.

_____. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Trad. de Michael Heim. Indiana: Indiana University Press, 1984.

Outras fontes bibliográficas:

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

CAPOBIANCO, Richard. *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

FLEIG, Mario. *A noção de indicação formal: uma questão de método?* *Natureza Humana* (Online), v. 13, p. 116-126, 2011. Disponível em: http://www.winnicottnaturezahumana.com.br/modules/mastop_publish/?tac=46. Acesso em 26 mai. de 2013.

GUIGNON, Charles. *Authenticity, moral values and psychotherapy*. IN: *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.

_____. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy. After post-modernism conference, 1997*. Disponível em http://www.focusing.org/apm_papers/hatab.html. Acesso em 02 mar. de 2012.

HEBECHE, Luiz. *Heidegger e os "indícios formais"*. Disponível em http://www.cfh.ufsc.br/~nim/textos_nim_files/textos_pdf/hebeche1.pdf. Acesso em 05 de abr. de 2013.

HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rev. Técn. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

LEWIS, Michael. *Heidegger and the place of ethics*. London/New York: Continuum International Publishing Group, 2005.

MACHADO, Jorge A. T. *Os indícios de deus no homem: uma abordagem a partir do*

método fenomenológico de Martin Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

_____. *Os indícios formais e o problema da morte*. IN: *Natureza Humana* Vol 14. N.1, 2012. Disponível em pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302012000100002&script=sci_arttext. Acesso em 17 out. de 2013.

MIYASAKI, Donovan. *A ground for ethics in Heidegger's being and time*. IN: *Journal of the British Society for Phenomenology*. V. 38. N. 03. 2007.

MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005.

OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Indiana: Indiana University Press, 2010.

_____; PETTIGREW, David. *Heidegger and practical Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2002.

REIS, Robson R. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos*. IN: *Integração (USJT)*, São Paulo, v. 37, n.abr/mai/ju, p. 171-179, 2004. Disponível em: ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/171_37.pdf. Acesso em 21 out. de 2013.

_____. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 2, n. 2, 2000.

_____. *O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLII, n.104, p. 113-129, 2001.

RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.

SANCHO. Jesús Conhill. *Ética hermenêutica*. 2. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1983

_____. *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

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

_____. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011.

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

_____. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de ser e tempo*. Ijuí: Unijuí, 2006.

TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and Self-determination*. Cambridge: The MIT Press, 1986

VEIGA, Itamar S. *Cotidiano e queda: uma análise a partir do § 38 de Ser e tempo*. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

WEBB, David. *Heidegger, ethics and the practice of ontology*. London/New York: Continuum international publishing group, 2009.