

Isabela Victor Leite

**HEIDEGGER E A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE:
UMA LEITURA POSSÍVEL**

Tese de Mestrado em Filosofia

Orientador: Professor Dr. João A.A.A. Mac Dowell

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE

Belo Horizonte

2012

Isabela Victor Leite

**HEIDEGGER E A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE:
UMA LEITURA POSSÍVEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Professor Dr. João A.A. A. Mac Dowell

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE

Belo Horizonte

2012

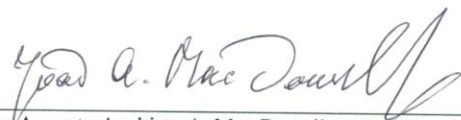
Leite, Isabela Victor

L533h Heidegger e a ética da responsabilidade: uma leitura possível
/ Isabela Victor Leite. - Belo Horizonte, 2012.
88 f.

Orientador: Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Heidegger. 2. Analítica Existencial. 3. Desconstrução. .
4. Ética Originaria. 5. Ser. I. Mac Dowell, João A. A. A.. II.
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de
Filosofia. III. Título

Dissertação de ISABELA VICTOR LEITE defendida e APROVADA, com a nota 8,5 (oito e meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. João Augusto Anchieta A. Mac Dowell / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE



Prof. Dr. . Márcio Antônio de Paiva / PUC-Minas

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 25 de maio de 2012.

À Eliza.

AGRADECIMENTOS

À Irmandade, condição de possibilidade de todas as realizações na minha vida. Meu caminho e minha nova maneira de viver.

Ao Deus da minha compreensão, que um dia de cada vez, me sustentou até aqui.

Aos companheiros que me encorajaram nos momentos que pensei em desistir: - *Não é fácil, mas é simples, é só por hoje!*

Aos meus pais, por tudo!

À minha família, Márcia, Marquinho, Natália e Marcelo, pelo acolhimento, amor e apoio constante. Em especial, à “Flor”, pela ajuda inestimável, paciência, incentivo e disponibilidade em todos os processos deste trabalho.

À Elizabeth, companheira inseparável, sem a qual nada disso seria possível, que acreditou em mim quando eu mesma não acreditava.

À professora Sílvia Contaldo, muito mais que professora, uma amiga.

Aos professores do Mestrado com quem aprendi muito. Especialmente, ao professor Bruno Guimarães, meu primeiro Orientador, que muito me incentivou nos primeiros passos deste trabalho.

Ao Prof. João Augusto A. MacDowell, que aceitou fazer a orientação da minha pesquisa e esteve sempre disponível para me atender com extrema paciência e generosidade.

À Coordenação e Secretaria da Pós-Graduação em Filosofia da FAJE pela oportunidade.

*O Dasein então é próprio quando tem a coragem de depender de si mesmo e não confiar no que Heidegger chamava a “moralidade substancial” de estado, sociedade e moral pública; quando ele pode renunciar às ofertas de alívio de parte do mundo do a gente e consegue reunir forças para se recuperar da perdição; quando não brinca mais com as mil possibilidades que existem mas agarra o ser-possível que somos nós mesmos.
(SAFRANSKI, 2005)*

(...) faz o que queres, mas decide por ti mesmo e não deixes que ninguém te roube a decisão e com isso a responsabilidade. (SAFRANSKI, 2005)

RESUMO

A presente dissertação busca ressaltar a contribuição heideggeriana, a partir da obra *Ser e Tempo*, para a questão da ética. Heidegger pelos mesmos motivos que propôs a desconstrução da ontologia, não escreveu uma ética. Observamos que todo seu labor filosófico está voltado para a reinterpretação da questão do ser. É justamente nessa busca pelo ser que ele deixa transparecer uma leitura ética. Na análise existencial do homem – *Dasein* – como ser-no-mundo, ele desvela a ética originária. Não uma ética das normas, deveres e prescrições. Mas uma ética da responsabilidade. O *Dasein* tem que responder por aquele que é. Enquanto essencialmente livre, ele é responsável por seu próprio ser, ou seja, ele é cuidado. O ser humano ou *Dasein*, na perspectiva existencial, é essencialmente poder-ser como liberdade. Esta liberdade constitutiva do *Dasein* não é algo simplesmente dado, mas algo que deve acontecer pela resolução, que liberta o *Dasein* para seu ser próprio, isto é, para a liberdade. Esta libertação para a liberdade, enquanto pertence à estrutura ontológica do *Dasein*, não corresponde, porém, a um dever moral, mas constitui o fundamento de toda a moralidade, isto é, a ética originária. Nesse sentido, nossa pesquisa objetiva mostrar que mesmo não tendo escrito uma ética de forma assumida, Heidegger contribuiu para o pensamento de uma ética, não nos moldes tradicionais, mas completamente possível de ser pensada.

Palavras-chave: Heidegger. Analítica Existencial. Desconstrução. Ética Originária. Ser e Tempo.

ABSTRACT

This work aims to emphasize the Heideggerian contribution, from the work *Sein und Zeit*, to the question of ethics. Heidegger proposed for the same reasons that the deconstruction of ontology, not an ethical wrote. We found that all his work is focused on the philosophical reinterpretation of the question of being. It is precisely this search for unless he let us find an ethical reading. On the existential analysis of man - *Dasein* - as being in the world, he reveals the original ethics. Not an ethical standards, duties and requirements. But an ethics of responsibility. *Dasein* has to answer for what he is. While essentially free, he is responsible for its own being, that is, he is careful. The human being or *Dasein*, the existential perspective, is essentially able-being as freedom. This freedom constitutive of *Dasein* is not something simply given, but something that must happen for the resolution, which frees *Dasein* to its own being, that is, to freedom. This liberation to freedom, as it pertains to the ontological structure of *Dasein*, it does not, however, a moral duty, but is the foundation of all morality, that is, originally ethics. In this sense, our research aims to show that even though he has written an ethics form assumed, Heidegger contributed to the thought of an ethics, not in traditional ways, but quite possible to be thought.

Keywords: Heidegger. Existential Analytic. Deconstruction. Originally Ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – Heidegger e a Ética Tradicional.....	14
1.1 Introdução.....	14
1.2A Ética Tradicional e seu Caráter.....	17
1.3 Crítica de Heidegger à Ética Tradicional.....	24
1.3.1 Crítica de Heidegger à Metafísica Tradicional.....	24
1.3.2 A Infinitude da Ética Metafísica e sua Rejeição por Heidegger.....	27
CAPÍTULO 2 – Analítica Existencial do <i>Dasein</i> como Base de uma Nova Ética.....	34
2.1 Introdução.....	34
2.2 <i>Dasein</i>	37
2.3 Existência.....	41
2.4 <i>Dasein</i> como Ser-no-mundo.....	44
2.5 A Estrutura Tríplice do <i>Dasein</i> – Disposição Afetiva, Compreensão e Discurso.....	50
2.6 Cuidado.....	53
2.7 A Existência Autêntica.....	53
2.7.1 Resolução.....	53
2.7.2 Angústia.....	54
2.7.3 Ser-para-morte.....	56
2.7.4 Voz da consciência.....	58
CAPÍTULO 3 – A ÉTICA ORIGINÁRIA DE HEIDEGGER.....	60
3.1 Introdução.....	60

3.2 A Questão Ética em <i>Ser e Tempo</i>	61
3.3 As características da Ética Originária: Finitude e Responsabilidade.....	68
CONCLUSÃO.....	77
REFERÊNCIAS.....	82

INTRODUÇÃO

Nosso objetivo nesta dissertação é mostrar o que significa uma ética não-metafísica da responsabilidade e da finitude e como tal ética pode ser pensada a partir das reflexões de Heidegger em *Ser e Tempo*. Nesse sentido, nossa pesquisa visa demonstrar que a *questão do sentido do ser*, questão que percorreu os estudos de Heidegger durante toda sua vida, implica uma “ética” que o próprio Heidegger chamou de ética originária.¹

Diante dos desafios postos ao homem contemporâneo², perguntamo-nos se a ética como *a ciência dos negócios humanos*³ poderia nos ajudar na solução desses dilemas. As teorias éticas⁴ existentes são várias, mas duas são particularmente relevantes: a Ética de Aristóteles e a Ética de Kant. No entanto, nessa sociedade contemporânea, formada por múltiplas cosmovisões, os sistemas tradicionais de valores são rejeitados.

Uma reflexão sobre os problemas do homem na contemporaneidade e a consciência de estarmos em meio a uma crise⁵ de valores leva-nos ao reconhecimento da necessidade de novas propostas éticas.

Movidos pelos desafios contemporâneos e pela *compreensão* de que a ética poderia se beneficiar do pensamento de Heidegger, especialmente em *Ser e Tempo*, desenvolvemos esta pesquisa.

Se no pensamento de um filósofo com uma produção intelectual tão extensa como Heidegger, não encontramos um capítulo sequer com o tema da ética, como poderíamos crer que seu pensamento teria alguma contribuição a nos oferecer no campo da ética?

Acreditou-se poder contestar a existência de qualquer dimensão ética do pensamento de Heidegger, com base em sua própria rejeição da ética como disciplina e na ausência

¹ Se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *éthos*, o nome Ética diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem, enquanto alguém que ex-siste, já é em si a Ética originária. HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. 5ª Edição. Lisboa: Editores Guimarães, 1998.p.84

² Eutanásia, aborto, aquecimento global, células tronco, lixo, etc.

³ Aristóteles trata desse assunto em sua *Ética a Nicômaco*.

⁴ As Éticas tradicionais (platônica, aristotélica e mesmo kantiana) são metafísicas, quer dizer, fundam os valores morais (bem/mal) na razão humana. Partem da concepção do homem enquanto animal racional, ou seja, a essência do homem, o que o torna humano é o uso da razão. Segundo esse paradigma, os valores são absolutos, eternos, imutáveis. As Éticas modernas diferem das tradicionais, pois consideram que os valores são expressões de cada cultura e, portanto, relativos, históricos, construídos livremente pelo ser humano. São essas, portanto, relativistas. Mas ainda assim metafísicas, no sentido expresso por Heidegger, enquanto falam de valores.

⁵ Se estamos em crise é porque não reconhecemos mais a existência de leis que vigorem incondicionalmente ou modos de agir com pretensões a realizar algum bem supremo.

correlativa de uma “filosofia moral” em sua obra, bem como em sua recusa de qualquer interpretação moral da Analítica do *Dasein*. Contudo, somente uma leitura cega ou uma ausência de leitura podem levar a supor Heidegger alheio à preocupação ética. De resto, existem agora suficientes estudos para eliminar esse preconceito⁶.

Surpreendeu-nos, no decorrer do trabalho, a vasta bibliografia e as inúmeras pesquisas em desenvolvimento sobre este tema⁷. Como mencionamos antes, a questão da ética em Heidegger é um assunto muito delicado, mas encontramos argumentos suficientes para mostrar que seu pensamento pode sim dar uma importante contribuição à ética.

Heidegger nunca negou a importância da ética e o valor das éticas tradicionais, e em momento nenhum defendeu o fim das mesmas. Ele nunca afirmou que o paradigma metafísico, o modelo de racionalidade do Ocidente, no qual as éticas estão estruturadas, fosse falso ou dispensável.

Parece-nos que a recusa de Heidegger em falar de ética vem do fato de que a ética pensada conforme a tradição causa uma “redução” no conceito de Ética. O paradigma metafísico que fundamenta a ética da tradição oculta a finitude radical do ser e Heidegger diz textualmente na *Carta sobre o humanismo* que o perigo se encontra exatamente nos fundamentos metafísicos destas éticas, uma vez que as mesmas prescrevem normas e valores que orientam o pensar e o agir do homem⁸.

O que Heidegger coloca em questão são as *presunções filosóficas e metafísicas sobre valores morais, e não a maneira como devemos viver nossas vidas*⁹.

Pesquisando a ética em Heidegger, encontramos vários estudiosos e pesquisadores que afirmam a possibilidade de uma ética não metafísica nesse autor. Loparic, com o qual concordamos, diz que: *assim como propunha ultrapassar e não dismantelar a metafísica,*

⁶CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p.728 -734

⁷ LOPARIC, Zeljko. *Ética da Finitude. Correntes Fundamentais da ética Contemporânea*. In: MANFREDO, A. de Oliveira (org.). Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2000. p. 65-77. LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. São Paulo: Editora Escuta, 2004. NUNES, Benedito. *Ética e finitude*. Crivo de Papel. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 194-201. CABRAL, Alexandre. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: UFRJ, Mauad, 2009. HODGE, Joanna. Heidegger e a ética. *Heidegger e a ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995; e mais inúmeras obras, artigos e teses presentes na Bibliografia.

⁸Todo humanismo permanecerá sempre metafísico. Ao determinar a humanidade do homem, o humanismo não só não questiona a re-ferência do Ser à Essência do homem. Ele impede tal questionamento uma vez que, devido à sua pro-veniência da metafísica, nem o conhece nem o entende. HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*, 1995, p.27 TB.

⁹ HATAB, Lawrence J. Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy. Old Dominion University. Disponível em: www.focusing.org/apm_papers/hatab.html. Acesso em 11 de dezembro de 2011.

*Heidegger estaria buscando, pelo mesmo movimento, desconstruir a ética tradicional associada, ou mesmo fundada, na metafísica enquanto teoria da presentidade*¹⁰.

Seguindo os passos de Heidegger, entendemos que, na ética, tal qual pensada na tradição, buscam-se máximas e regras que, ao mesmo tempo, sejam primeiras e vigorem incondicionalmente – que sejam infinitas¹¹. As éticas, em alguma medida, partem de uma interpretação já consensual do ente em sua totalidade. Elas procuram fundamentar as regras e normas antes de refletirem sobre o sentido de tais normas no conjunto da existência humana. Mas a tarefa básica da filosofia não é prescrever ou justificar normas ou valores: ela deve, pois, pensar a essência ou o sentido do que constitui o agir como tal, isto é, daquilo que coloca o ser humano em posição de escolher normas ou valores¹².

Só poderemos começar a falar de uma ética em Heidegger, se nos despojarmos de todo e qualquer referência às éticas estabelecidas. A ética, em Heidegger, como objetivamos concluir, se sustenta *no princípio da finitude, oposto àquele que assegurava a dominância da Metafísica*¹³. *Não encontraremos nos escritos heideggerianos o padrão corrente das doutrinas morais, erigido sobre a base da infinitude em que também a metafísica tomou pé*¹⁴.

A ética que Heidegger não escreveu e nem quis escrever, mas que podemos ler na sua obra – porque, conforme nos diz Benedito Nunes, *uma ética em Heidegger está presente no desenvolvimento da questão do ser* –, não deve ser a busca de uma teoria baseada em princípios metafísicos. Não se trata de interpretar a moralidade de nossas ações simplesmente como satisfação a normas objetivas, que prescrevem critérios claros e certos para guiar e orientar as ações do homem. *Não há moral em Heidegger, se for entendido com isso um corpo de princípios e de fins para a conduta, fixado por autoridade ou por escolha, coletivo ou individual*¹⁵.

Visando alcançar o nosso objetivo, abordaremos, em nosso primeiro capítulo, intitulado “Heidegger e a Ética Tradicional”, a ética tradicional e seu caráter metafísico, bem como as críticas construídas pelo filósofo à metafísica tradicional e à ética tradicional enquanto metafísica. Posto isto, trabalharemos a rejeição de Heidegger à infinitude da ética

¹⁰ LOPARIC. *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. Org. MANFREDO de Oliveira. Ética e Finitude. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 65-77.

¹¹ LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: Ed. Escuta, 2004, p. 9.

¹² CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, p. 728-734.

¹³ NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*, 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 194.

¹⁴ NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*, 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 198.

¹⁵ CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, p. 733.

metafísica. Encerraremos nosso primeiro capítulo, apresentando uma análise existencial do *Dasein* como base para se pensar uma nova ética.

Nosso segundo capítulo, intitulado “Análise existencial do *Dasein* como base de uma nova ética”, se ocupará da Ontologia fundamental, da Analítica Existencial do fenômeno humano, o (modo) de ser desse ente especial, o *Dasein*. Mostraremos que o *Dasein* é cuidado, é responsável pelo que se é. Para tanto trilharemos um caminho que passará pelo debate sobre a Existência, o *Dasein* como ser-no-mundo e sua estrutura tríplice de constituição: disposição afetiva, compreensão e discurso. Feito isto, explanaremos a temática do Cuidado, da Existência Autêntica e da Resolução, apontando a Angústia como uma das formas de o *Dasein* perceber-se enquanto Ser-para-morte, pela Voz da Consciência. Assim, compreendendo-se a partir da própria finitude, o *Dasein* estará livre para escolher aquelas possibilidades de ser que correspondem à sua situação existencial efetiva.

O Terceiro e último capítulo da nossa pesquisa, intitulado “A ética originária de Heidegger”, mostrará que há sim uma ética finitista, não-metafísica, da responsabilidade em Heidegger: a ontologia fundamental de Heidegger é ética originária. O *Dasein* como ser-para-morte, se entende livre e escolhe suas possibilidades próprias. Assim sendo, ele sente a responsabilidade de ser, ter-que-ser, sem nenhum fundamento. O homem deve compreender a si próprio segundo essa responsabilidade e *manter-se firme diante da responsabilidade do fazer-sentido que se desdobrou sem reservas*.

Dessa forma, a conclusão da nossa pesquisa é de que não existe realmente uma teoria de ética sistematizada no pensamento de Heidegger. Algo assim estaria mesmo em contradição com tudo o que ele pensa. E, que ao contrário do que muitos dizem e pensam, a obra *Ser e Tempo* oferece uma possibilidade de leitura ética, no entanto não nos referimos aos moldes de uma ética metafísica. Não é uma ética da virtude, nem do dever, nem do discurso.

A ética que encontramos em *Ser e Tempo* é uma ética finitista, *uma ética anterior à metafísica, aquém do princípio do fundamento, que desespera de todo dever absoluto e não conta com o agir causal*¹⁶. Uma ética da responsabilidade: responsabilidade não como norma ou regra, não como valor nem fundamento, responsabilidade de ser o ente que é, ser responsável por escolher por si mesmo.

Tendo em vista toda a discussão apresentada sobre a possibilidade de se pensar uma ética em Heidegger, acreditamos ter alcançado nosso objetivo de pesquisa, exposto anteriormente.

¹⁶ LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2 ed. São Paulo: Escuta, 2004.

CAPÍTULO 1 - HEIDEGGER E A ÉTICA TRADICIONAL

1.1 Introdução

O nosso objetivo é *caminhar*¹⁷ com Heidegger e colher na sua obra *Ser e Tempo*, a peculiaridade do seu pensamento¹⁸, isto é, entender o que essa obra tem de contribuição para a ética, pois, segundo Loparic, toda obra de Heidegger é em si mesma uma ética; e a literatura existente sobre este assunto (Heidegger e a ética) fornece evidência suficiente para que se possa dizer que esse tema está na ordem do dia e que permanece aberto a contribuições¹⁹.

Heidegger (1889-1976), considerado uma das presenças mais marcantes no panorama da filosofia contemporânea, um dos filósofos mais célebres do século XX, marcou de maneira tão profunda o pensamento de nossos contemporâneos, que não podemos nos permitir ignorá-lo²⁰; sua influência nas modernas gerações de pensadores²¹ é notável e pode ser sentida na Alemanha, na França, no Japão e em vários outros países²².

Heidegger nunca desejou que seus escritos fossem percebidos como uma filosofia ou um corpo de doutrinas. O que ele tinha em mente não era criar um sistema filosófico, mas instigar seu leitor a entrar em um processo de problematização sem fim²³. Seu caminho é um diálogo constante com os grandes pensadores da história: Platão, Aristóteles, Tomas de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, entre outros; sua meditação *um peregrinar, (...) um abrir estradas mesmo sem saber aonde chegar*²⁴.

¹⁷ Caminhar é fenômeno humano, é atitude antropológica polivalente, pois exprime a dinamicidade do ato de existir, e a busca de sentido e significações para vida. Caminhar significa situar-se dentro de um projeto e escolher, desse modo, as estradas mais adequadas a percorrer. PAIVA, Márcio. *A liberdade como horizonte da verdade*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998, p. 9.

¹⁸ PAIVA, Márcio. *A liberdade como horizonte da verdade*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.

¹⁹ LOPARIC, Zeljko. Ética da Finitude. In: OLIVEIRA, Manfredo. Org. *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

²⁰ TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Lisboa, Edições 70, 1990, p.11.

²¹ Suas marcas foram reconhecidas por vários expoentes da filosofia²¹: de Sartre a Lacan e Derrida, da Escola de Frankfurt a Richard Rorty, para citar apenas alguns. DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar Editor, 2004.

²² Orelha da tradução da *Carta sobre o Humanismo*. Coleção Filosofia e Ensaio. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

²³ LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. São Paulo: Jorge Zahar 2004, p.36.

²⁴ PAIVA, Márcio. *A liberdade como horizonte da verdade*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998, p.8.

Deste modo, seguindo suas marcas *que sempre sugerem mais abismos do que a paisagem aparenta*²⁵, avançamos por estas veredas com a convicção de que o nosso caminho é só um caminho. Novos e outros caminhos sempre serão possíveis.

Comentadores, ao falarem do filósofo, referem-se a Heidegger I e a Heidegger II²⁶. Não entendemos, porém, tratarem-se de momentos diferentes, mas de aspectos distintos de um mesmo pensar, que mutuamente se esclarecem²⁷. Relevante para nós é entender que, no segundo momento de seu pensar, a posição da questão de *Ser e Tempo* não é de modo algum abandonada,²⁸ pelo contrário, é “ai” que o pensamento iniciado em *Ser e Tempo* consegue seu esplendor, pois já esta livre da influência metafísica.

Observamos que o pensamento do filósofo enfatiza a necessidade de “enfrentar” o pensamento metafísico e se abrir para um *pensamento originário*²⁹. Heidegger segue a direção *da busca e da conquista do sentido do ser, o qual se transformou em acolhida de sua verdade*³⁰. Ele não consegue desenvolver seu pensamento longe da unidade dada e preservada pela questão do ser³¹. Ele se impõe pensar “além” (ou “aquém”) do que pensou a tradição³², buscar o ser antes das suas *múltiplas manifestações entitativas*³³.

²⁵ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001, p.77.

²⁶ Heidegger I e II são apenas fórmulas externas que se distinguem para facilitar a compreensão da evolução de seu pensamento. Um não existe sem o outro. Ambos correspondem ao mesmo esforço de pensar o unicamente digno de lembrança, o unicamente digno de ser pensado: o Ser. STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.87.

²⁷ NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004, p.9

²⁸ DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar Editor, 2004, p. 13.

²⁹ O pensamento originário não só pensa o real em sua unidade, mas também, ele mesmo se constitui numa unidade, à medida que o seu caminho de investigação (o método) e a coisa investigada (objeto) formam o mesmo, denominado círculo hermenêutico. Ver MICHELAZZO. Do um como princípio ao dois como unidade.: *Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: Annablume, 1999, p.24. O ser que Heidegger quer pensar é de outra ordem. O ser está necessariamente ligado ao ente, numa reciprocidade, imersos num horizonte de totalidade e unidade. Nesse modo de *pensar originário* pensar e ser fazem parte de uma mesma experiência.

³⁰ MACDOWELL, João A. A. A. *Entrevista IHU Online*. Disponível em www.unisinos.br/ihu. São Leopoldo, 19 de junho de 2006.

³¹ CABRAL, Alexandre. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: UFRJ/ Mauad, 2009, p. 37.

³² O pensamento de Heidegger concentra-se na questão do ser. Seu pensamento rompe com a tradição metafísica que, desde Platão, concebe o real como separado em dois mundos inconciliáveis. O paradigma metafísico iniciado com Platão e que vige até então, do qual Heidegger quer se afastar, num dos seus traços mais centrais, revela o real de modo cindido em dois âmbitos – o sensível e o suprassensível. Nesta lógica, o *um*, o suprassensível (ser), é o princípio e a causa do sensível (ente). Para Heidegger existe um modo de pensar mais originário, o que apreende o real de uma maneira mais básica: não é o ser a causa e o ente efeito, mas a relação de um e outro, ente e ser num recíproco pertencer. Esta é a nova proposta de Heidegger para o pensamento filosófico.

³³ MICHELAZZO, José Carlos. O natural e o humano no pensamento do jovem Heidegger. *Nat. hum.* v.7 n.2 São Paulo dez. 2005. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em 06 de abril de 2012.

Na compreensão de Heidegger, a tradição *numa atitude puramente natural, ôntica, teórica, distanciada da vida concreta*³⁴, interpretou a essência do homem como um ente ao lado dos demais, *dotado de natureza substancialista, compacta, imóvel*³⁵, um ser simplesmente dado.

Heidegger descobriu uma nova perspectiva para interpretar o ser humano, a perspectiva “existencial” e na *inversão* de seu pensamento, o filósofo não abandona essa perspectiva.

Nosso objetivo é mostrar que todo o caminho de Heidegger, visa um novo pensar, e a partir desse novo pensar, ou dessa nova forma de pensar o ser (diferença-ontológica³⁶) na perspectiva da existência, é que o filósofo abre caminho para o que julgamos serem as “possibilidades de uma nova ética”³⁷.

A pergunta que nos faz caminhar é a seguinte: no pensamento de um filósofo com uma produção intelectual tão extensa como Heidegger, não encontramos explicitamente o tema da ética, por quê? Em certa medida, por que ele se recusa a escrever uma ética? Essa postura frente à ética quer nos dizer alguma coisa?

Falar da ética em Heidegger, segundo alguns estudiosos do seu pensamento e alguns estudiosos da ética, traz certas dificuldades. Será que têm razão aqueles que afirmam que seu envolvimento com o nazismo desautoriza a possibilidade de uma ética em seu pensamento, ou que o fato da rejeição da ética como disciplina marca decisivamente seu pensamento como antiético?

Cabe-nos apenas mencionar tais aspectos, não nos ateremos a eles, porque se o fizermos, fugiremos do nosso objetivo aqui proposto, qual seja, mostrar que embora o pensamento heideggeriano não aponte claramente uma ética, julgamos poder refletir sobre essa questão com ele.

Para tanto nos dedicamos agora a responder e o próprio Heidegger, o que pode nos dizer sobre a ética?

³⁴ MICHELAZZO. O natural e o humano no pensamento do jovem Heidegger. *Nat. hum.* v.7 n.2 São Paulo dez. 2005. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em 06 de abril de 2012.

³⁵ MICHELAZZO. O natural e o humano no pensamento do jovem Heidegger. *Nat. hum.* v.7 n.2 São Paulo dez. 2005. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em 06 de abril de 2012.

³⁶ A diferença entre o ser e o ente não é uma diferença de dois gêneros de ser do ente, não é diferença entre duas realidades, mas é a realidade do *Dasein*. Diferentemente de todos os outros entes, que têm o sentido *a priori*, para o *Dasein*, ser é fazer sentido. Esse sentido não é nem teórico nem prático, se entendermos prático, no sentido oposto ao teórico. O fazer sentido também não é produzir sentido, é conduzir-se. E a conduta é realização do ser

³⁷ Título de uma palestra de Zeljko Loparic, proferida na Universidade Federal do Pará, em 1993. In *Ética e Finitude*. São Paulo: Editora Escuta, 2004, p.7.

1.2 A Ética tradicional e seu caráter metafísico

Numa primeira aproximação, podemos definir a Ética, conforme entendida tradicionalmente, como ciência do *ethos*. A Ética própria da tradição ocidental é um saber filosófico. Seu objeto, o *ethos* designa, por sua vez, uma dimensão fundamental da existência humana, conhecida também como moralidade, ao lado de outras, como a ciência, a arte, a técnica, a política, a religião.

O termo *ethos* é de origem grega e possui nessa língua duas grafias: *ethos* (com (η) *eta* inicial) e *ethos* (com (ε) *épsilon* inicial)³⁸. A palavra *ethos*, escrita com a letra *eta*, designa a morada do homem. Todo homem, conscientemente ou não, está na experiência do *ethos*. O *ethos* é o “chão” em que o homem existe. É o “lugar”, a “fonte” de onde ele tira o sentido para sua existência. Portanto, nesta acepção, *ethos* significa concretamente os costumes que refletem os valores que prevalecem numa sociedade e modelam as atitudes de seus membros. É do *ethos* que o homem retira a orientação para sua vida. Assim, o *ethos se desdobra como espaço de realização do homem*³⁹. O sentido da palavra *ethos* escrito com a letra *épsilon*, diz respeito ao comportamento dos indivíduos que resulta da constante repetição dos mesmos atos, que geram seus hábitos em consonância ou não com os costumes vigentes.

O *ethos*, na sua acepção atual implica, portanto, dois aspectos da dimensão moral da existência humana correlacionados entre si. Por um lado, o aspecto objetivo e social, correspondente aos costumes ou normas de conduta, próprios de uma cultura; por outro, os hábitos dos indivíduos, ou seja, o aspecto individual e subjetivo do mundo ético. Estes dois aspectos do *ethos* são correlacionados entre si, porque os hábitos dos indivíduos refletem os costumes vigentes na respectiva sociedade; por outro lado, os costumes não vigoram senão enquanto são praticados pelos indivíduos. Se ninguém adota determinado costume ele desaparece.

A palavra moral vem do latim *mos*, *moris* e significa costumes. Como podemos observar, possui os mesmos sentidos atribuídos na filosofia tradicional ao termo grego *ethos*, sendo, na verdade, a sua tradução latina. Embora, vários autores distingam terminologicamente entre ética e moral, usaremos indiferentemente estes termos para designar o fenômeno do *ethos* ou da moralidade nos seus dois aspectos.

³⁸ VAZ, Henrique. Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3º Ed. São Paulo: Loyola, 2000, p. 12-16.

³⁹ VAZ, Henrique. Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3º Ed. São Paulo: Loyola, 2000, p. 12-16.

O agir segundo determinados costumes ou normas implica uma alternativa essencial. Com efeito, as ações do indivíduo podem se conformar ou não com a norma vigente. Daí surge as ideias de moralmente certo ou errado, bom ou mau.

Como em outras dimensões da existência, o agir humano segundo normas e costumes é acompanhado naturalmente de um saber espontâneo, ou seja, o indivíduo conhece de algum modo as normas segundo as quais orienta as suas ações e sabe se estas estão ou não de acordo com tais normas.

A Ética, propriamente dita, surge quando os seres humanos começam a refletir expressamente sobre os costumes vigentes, isto é, sobre as normas de seu comportamento, perguntando o porquê devem agir de tal modo. Ela pressupõe o saber ético espontâneo e se desenvolve a partir dele. O mito dá lugar à razão demonstrativa, que passa a ser o referencial onde os fenômenos são abordados segundo exigência de universalidade e necessidade.

A reflexão sistemática sobre o *ethos*, assim entendido, surgiu na Grécia por ocasião da crise do *ethos* tradicional, ou seja, quando a observância das normas vigentes foi posta em questão. Quando o mito não tem mais a força de normatização do agir, o *logos demonstrativo* surge com toda sua força. Assim, o *ethos* é submetido ao crivo da razão gerando a ciência do *ethos*, isto é, a Ética. *Ela assinala a passagem do logos mítico e sapiencial ao logos epistêmico e dá início ao ciclo histórico da ciência na cultura ocidental*⁴⁰.

O evento fundador da ética envolveu Sócrates e os Sofistas e suas divergências a respeito da virtude. Pode-se ensinar alguém a ser bom? Ser bom se aprende pelo testemunho vivo da tradição vivida no *ethos*, ou se pode ensinar como se ensina uma técnica qualquer?

Padre Vaz resume o significado da Ética, em função de sua origem, com as seguintes palavras:

A ética se origina do saber ético. Ela não é, em suma, senão o próprio saber ético de determinada tradição cultural que, numa conjuntura de crise do *ethos*, recebe uma nova expressão tida como capaz de conferir-lhe uma nova e mais eficaz força de persuasão, no momento em que suas expressões tradicionais, a religião e a sabedoria da vida, perdiam pouco a pouco a credibilidade. Essa nova expressão adotará uma nova forma de linguagem, a linguagem do logos demonstrativo ou da ciência, que se impunha como novo e triunfante referencial simbólico em função do qual pouco a pouco se reorganizava o mundo da cultura. O nascimento da Ética insere-se, portanto, nesse grande movimento de transformação da cultura grega nos séculos V e VI que antecipa, de alguma maneira, o destino do mundo ocidental. Se considerarmos que o logos demonstrativo em sua expressão formal virá a constituir o que se chama propriamente Lógica, podemos dizer que a Ética terá na sua

⁴⁰ VAZ, Henrique. Cláudio de. Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3º Ed. São Paulo: Loyola, 2000, p. 12-16.

estrutura fundamental a lógica explicitada e formalizada da linguagem do saber ético – modernamente designada como *Metaética* – e sua aplicação ao conteúdo do mesmo saber⁴¹.

É o que exprime também Alexandre Marques Cabral⁴²:

A ética, em sentido originário, é a experiência pré-reflexiva que todo indivíduo faz do *ethos-morada* em cujo seio a história de sua sociedade se desdobra. Em um sentido posterior, a ética é o saber racional do *ethos*, incluindo o *ethos-costume*. Este último é o que designamos propriamente como sendo a moral⁴³.

Em outras palavras, a Ética refere-se ao conjunto de costumes tradicionais de uma sociedade e que, como tais, são considerados valores e obrigações para a conduta de seus membros. Ela é a ciência que trata do comportamento dos homens na sociedade. Como um conjunto sistemático de conhecimentos racionais e objetivos a respeito do comportamento humano, a *ética formula-se a partir de princípios universais, de regras comuns, de referenciais compartilhados que formam a base sólida e coletiva das avaliações e dos julgamentos*⁴⁴.

Trata-se de uma Ética normativa, enquanto se procuram as razões que justificam ou fundamentam seja a norma ética em geral, seja determinados tipos de normas. A fundamentação racional das normas não lhes confere, contudo, o seu caráter normativo, mas apenas explicita as razões que já o justificam. O problema fundamental da Ética, enquanto normativa, é conciliar a liberdade essencial do agir moral com a necessidade de se observar a norma. Como o agir moral pode ser livre se o agente deve necessariamente cumprir determinada norma ou costume?

Ao longo da história da filosofia ocidental foram excogitadas diferentes teorias éticas, destinadas a explicar os fundamentos do *ethos*. As teorias éticas propostas ao longo da história, normalmente pressupõem o *ethos* vigente, não procuram construir um novo *ethos*, novo sistema de valores. Todas elas têm a ver, de alguma maneira, com a solução de caráter metafísico que Platão propôs para este problema com sua “teoria das ideias”.

⁴¹VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 57

⁴²Ver: CABRAL, Alexandre Marques. *Ética, responsabilidade e democracia*. Disponível em: www.achegas.net/numero/34/cabral_34.pdf. Acesso em 10 de novembro de 2011.

⁴³CABRAL, Alexandre Marques. *Ética, responsabilidade e democracia*. Disponível em: www.achegas.net/numero/34/cabral_34.pdf. Acesso em 10 de novembro de 2011.

⁴⁴CANTO-SPERBER. Monique & OGIEN, Ruwen. *Que devo fazer? A filosofia moral*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2004, p. 17.

Trataremos da metafísica neste trabalho como o modo de pensar do Ocidente inaugurado por Platão, modelo ou paradigma que *se funda na distinção entre a existência sensível-temporal e a essência insensível-intemporal*⁴⁵. O verdadeiro é a *ideia*, o ente enquanto visível ao intelecto humano, o ente reduzido ao inteligível. O dualismo platônico separa sensível e inteligível e torna conflituosa essa relação. Desse modo, o ser ou essência é o próprio aparecer do ente na presença imutável da *ideia*.

A metafísica assim compreendida prioriza a visão do espírito sobre a do corpo, do infinito sobre o finito. Neste contexto, o homem é animal racional, um composto de matéria e forma, corpo e alma, sensibilidade e razão.

A “teoria das ideias” de Platão está marcada pela categoria de ordem, em que o Bem está no topo da escala do conhecimento e só se ascende ao Bem num processo de libertação do mundo empírico, superando as meras impressões sensíveis. Ele desenvolve assim a ciência do Bem, ciência que é ao mesmo tempo teórica e prática, pois trata do conhecimento do Bem (teórico), mas deve reger as ações humanas orientadas para o Bem (prática). Em Platão, ciência teórica e ciência da prática se identificam, pois para ele, a razão é um conceito unívoco. A opção teórica de Platão direciona-se para edificação de um novo *ethos* a partir da ciência ou da razão.

Historicamente, a filosofia, a metafísica e a ética nascem com o pensamento de Platão. A forma de pensar deste filósofo marca definitivamente os rumos do pensamento na cultura ocidental. Por influência de Platão, a filosofia foi dividida expressamente, a partir dos Estóicos, nas disciplinas: *ethiké, logiké e physiké*⁴⁶. Desde então, a ética, passou a ser a ciência do *ethos*, ou seja, um “saber” *que surge quando nasce o Ocidente, isto é, quando se descobre a razão como meio norteador de toda vida fática do homem ocidental*⁴⁷, o saber racional investigador da estruturação do *ethos* e de sua consequente assimilação ou apropriação por parte do indivíduo humano.

O caráter metafísico da Ética platônica deriva de sua proposta da ideia de Bem como fundamento do *ethos*, isto é, do valor moral das ações humanas. Para ele, as normas e costumes da sociedade não se fundam em si mesmas, nem na imposição do mais forte, isto é, na natureza humana, enquanto realidade meramente empírica, nem no consenso dos cidadãos, mas sim no Bem segundo a razão.

⁴⁵ MAC DOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. 2ª Edição. São Paulo: Loyola, 1993, p. 196

⁴⁶ Ética, lógica e física.

⁴⁷ CABRAL, Alexandre. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ e ED. MAUAD, 2009, p. 30.

Tanto as ações humanas como as próprias leis estão sujeitas ao julgamento da razão. São boas ou más na medida em que são racionais, isto é, conformes ou não com a ideia de Bem que se manifesta na razão humana. Trata-se de um parâmetro que ultrapassa o âmbito do sensível.

Enquanto puramente inteligível, a ideia de Bem é universal e necessária. Universal, porque é válida para todos os seres humanos, enquanto racionais; necessária, porque se apresenta à razão com evidência indiscutível como o fim que deve ser alcançado pelo ser humano. Com esta doutrina, Platão responde ao problema suscitado pelo *ethos* e pelo agir moral. A necessidade da norma moral não é uma necessidade natural, isto é, semelhante à das leis da realidade empírica, como a chama que necessariamente queima o papel, mas uma necessidade racional. O ser humano, pela razão, compreende o Bem como o que deve ser praticado, mas não é forçado naturalmente a aderir a ele. Pode seguir os seus impulsos sensíveis e agir de modo moralmente mal. Desta forma, conciliam-se a liberdade e a obrigação moral.

Aristóteles, discípulo de Platão, admite também que o critério do bem moral é a reta razão, isto é, a razão humana quando funciona de acordo com sua natureza própria. Não se trata, porém, no caso do agir, da razão teórica, como para Platão, mas da razão prática. Com efeito, ele divide o conhecimento em três modelos segundo o objeto que tratam. São eles os conhecimentos teórico, prático e poiético. O conhecimento teórico está destinado ao conhecimento do puramente inteligível (segundo a Teoria das ideias em Platão); o prático, destinado ao conhecimento da ação no que toca à perfeição do sujeito (Ética); o poiético, destinado ao conhecimento do fazer, a técnica, segundo a perfeição da obra.

Como vemos, a ética em Aristóteles possui uma racionalidade específica, própria do conhecimento prático. É uma razão que se autodiferencia segundo o objeto que está tratando. O filósofo percebe que a ciência do *ethos* deve ser construída no interior mesmo do *ethos* estabelecido, descobrindo no próprio agir a sua racionalidade intrínseca segundo os predicados de universalidade e necessidade típicos da razão.

Há uma unidade indissolúvel nos três tipos de conhecimento na constante orientação para o Bem, ou para o perfeito. Nas ciências teóricas, o fim é a perfeição do objeto a ser contemplado na sua verdade, na sua teoria. Nas ciências poiéticas, o fim é a perfeição do objeto a ser fabricado. A *poiesis* é o fazer, fabricar, uma dimensão “técnica” da atividade humana em todos os setores. Nas ciências da *práxis*, o fim é a perfeição do agente pelo conhecimento da natureza e das condições que tornam melhor ou excelente o seu agir. Portanto, nessa caracterização do fim ou do objeto há uma circularidade causal própria desse

objeto. Objetivamente ou formalmente, a *práxis* é objeto de um saber que expõe a natureza e as condições de seu operar segundo o critério do melhor, conforme a razão. Subjetivamente ou eficientemente, a *práxis* é o sujeito imediato do mesmo saber, de modo que o agente possa pela mediação da *práxis*, enquanto sabida implicitamente, realizar-se na perfeição de ser racional.

A *práxis* como objeto da Ética distingue-se da *poiesis*, sobretudo enquanto esta implica um produto específico (obra), distinto do agente, ao passo que a *práxis* se realiza no próprio agente (imane) e, enquanto ética, qualifica qualquer atividade propriamente humana em função do sentido global de sua existência. Enquanto qualificado em função do sentido global da existência, o agir ético pode ser bom ou mau. O homem, na leitura aristotélica é o único animal que pode ser bom ou mau, enquanto dispõe da liberdade de escolher o seu fim em concreto e os meios que levam à sua realização.

O bem é o fim ou a perfeição do ser humano, segundo a sua natureza, ou seja, a *eudaimonia*, que todos desejam necessariamente. Entretanto, há vários tipos de bens: riqueza, poder, prazeres sensíveis, sabedoria, etc. A noção de bem é análoga para Aristóteles. Como o homem por natureza vive em sociedade, ele usa sua razão para garantir esse viver bem em sociedade. Nem todos, porém, buscam como seu fim o bem verdadeiro, segundo a razão. As ações são moralmente boas quando se orientam para a verdadeira perfeição do ser humano, ou seja, quando estão de acordo com sua natureza, enquanto captada pela razão. Nesse sentido, o homem deixa de seguir seus impulsos sensíveis e passa a agir eticamente, segundo Aristóteles, quando submete os instintos aos comandos da razão.

Portanto, a ética, segundo Aristóteles, orienta a liberdade segundo princípios racionais, para que ela construa e conquiste a finalidade do homem, viver bem em uma sociedade justa. Ela está ligada à prática e numa linha de prioridades está abaixo das questões teóricas. A ética como *filosofia das coisas humanas*, como saber prático, subordina-se ao saber teórico, à metafísica.

A Ética cristã da Idade Média assume o caráter metafísico das Éticas aristotélica, estoica e neoplatônica, mas lhes acrescenta um fundamento novo, enquanto considera o ser humano como criatura de Deus.

O fundamento próximo da moralidade é a razão humana, enquanto manifesta espontaneamente a verdade universal e necessária dos princípios do agir que corresponde à natureza do ser humano, ou seja, a, assim chamada, lei moral natural. Entretanto, enquanto criador, Deus é o fundamento último, tanto da natureza humana como da lei natural que se manifesta na razão. Deus criou o homem, bem como as leis às quais deve obedecer para

alcançar sua plenitude. Como diz Tomás de Aquino, *a natureza providenciou previamente para os animais defesas, pele e garras, enquanto ao homem recebeu da sua natureza a razão e as mãos pelas quais concebe e constroi o mundo*⁴⁸.

A modernidade chega com uma significativa virada. O fundamento que sustenta toda a inteligibilidade do real passa de Deus para o homem, operação que não se dará sem as devidas consequências. O fundamento último da moralidade, na perspectiva cristã e medieval, é ignorado ou renegado, de modo que se busca um fundamento meramente humano das normas morais e de sua obrigatoriedade. Esta fundamentação pode ser ainda metafísica, como no caso de Kant, na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁴⁹, embora se trate aí de um fundamento meramente formal. De fato, para ele, a moralidade, não se funda numa lei de Deus, o que seria contrário a autonomia do ser humano, nem nas estruturas da natureza humana, que não pode ser conhecida em si mesma pela razão teórica, mas na razão prática, enquanto lei da liberdade, sob a forma do imperativo categórico, que manda agir de tal modo que a máxima da ação possa se tornar racionalmente uma lei universal. Fica claro, pois, que a ética de Kant continua refém de uma metafísica.

As éticas tradicionais (platônica, aristotélica, medieval e mesmo kantiana) são metafísicas, pois fundam os valores morais (bem/mal) na razão humana, na essência humana enquanto racional.

Nesses modelos éticos, os valores são absolutos, eternos, imutáveis. Entretanto, desde Hobbes, surgem na modernidade, Éticas relativistas, que fundamentam as normas do comportamento humano não no Bem, segundo a razão, como tal, mas em valores empíricos, à luz de uma racionalidade denominada instrumental.

De fato, as Éticas modernas, em sua maioria, consideram que os valores são expressões de cada cultura e, portanto, relativos, históricos, construídos livremente pelo ser humano. Todavia, estas Éticas podem também ser consideradas metafísicas em sentido amplo, enquanto falam de valores e de normas e pretendem fundamentá-los em razões.

Neste sentido mais amplo, o caráter metafísico da Ética consiste na intenção de fundamentar as normas morais, quer elas sejam tidas como absolutas e universais, fundadas no suprassensível, quer sejam tidas como relativas e fundadas em fatores empíricos, naturais ou culturais.

⁴⁸ Cito Tomas de Aquino a partir da obra: *Ética dos maiores mestres através da história*. Olinto Pegaro. 4º ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p.77.

⁴⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Coleção Os Pensadores, 1974.

1.3. Crítica de Heidegger à Ética Tradicional

1.3.1. Crítica de Heidegger à Metafísica tradicional

Como se sabe, a questão sobre o sentido ou a verdade do ser atravessa todo o caminho do pensar de Heidegger. Por “ser”, na linguagem heideggeriana, deve-se entender, numa primeira aproximação, o horizonte no qual o ente no seu todo se manifesta.

O ser como tal não é um ente, mas o ente se manifesta à luz do ser, ou seja, como sendo. Esta manifestação do ente no seu ser é o sentido ou a verdade do ser. Há vários modos de ser correspondentes às diferenças entre os entes que se manifestam. Mas a manifestação ou compreensão do modo de ser de cada ente ou região do ente depende do sentido de ser como tal. Também o pensamento filosófico tradicional percebeu a distinção entre ser e ente, bem como a transcendência do ser, como condição de possibilidade para a compreensão do ente, ao refletir sobre o ente enquanto ente, isto é, sobre o ser do ente.

Entretanto, o sentido de ser que foi proposto por Platão e Aristóteles no início da tradição filosófica do Ocidente não foi mais questionado. Na verdade, a própria necessidade de perguntar sobre o sentido de ser não foi percebida. Heidegger mostra como o modo tradicional de pensar impede que questionemos o ser enquanto ser, ao perguntar sobre o ente enquanto ente, sobre o ser do ente.

O pensamento ocidental se fundamenta em pressuposições sobre as quais não se refletiu. Este modelo esqueceu a questão do sentido do ser - a pergunta mais radical da filosofia. Deste modo, Heidegger rompe com a linguagem metafísica que pensou o ente em seu ser, deixando de pensar a verdade do próprio ser.

Entendemos que de uma forma ou de outra, o pensamento de Heidegger foi todo investido em buscar as origens: *pôr a descoberto as raízes de qualquer interpretação das coisas*⁵⁰. Em busca da origem num diálogo com a tradição, deu um *passo atrás*⁵¹ para verificar o pensado da tradição, e assim caminhar rumo ao ainda não pensado.

Tudo indica que a intuição originária de Heidegger que o levou a levantar a questão do sentido de ser foi a percepção da relação entre ser e tempo. Esta percepção veio associada à compreensão de que a noção tradicional de tempo cronológico ou natural, que determinou a compreensão do sentido de ser, vigente em toda a história da filosofia ocidental, não

⁵⁰ Ver: MAC DOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. . 2ª Edição. São Paulo: Loyola, 1993, p. 109.

⁵¹ O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica, para dentro da essência da metafísica.

corresponde à manifestação original do fenômeno do tempo. Inspirado na experiência originária da vida cristã, como se manifesta no *Novo Testamento*, ele divisou uma noção alternativa de tempo mais verdadeira e fecunda. Segundo o filósofo, o ser foi entendido em função do tempo natural, enquanto sucessão de instantes, como presença constante, já que o passado já não é e o futuro ainda não é. Portanto, só o presente é propriamente.

Nesta perspectiva, para Platão, o que é verdadeiramente é a ideia, ou seja, o inteligível, como conteúdo da intuição intelectual, que é, como tal, atemporal, isto é, eterno e imutável, além de universal.

Com efeito, os entes singulares de nossa experiência sensível, que surgem e desaparecem na linha do tempo e que são assim intrinsecamente mutáveis, não constituem senão cópias particulares e imperfeitas das respectivas ideias ou essências (modos de ser). Aristóteles, por sua vez, compreende que ser se diz de muitas maneiras, de tal sorte, porém, que todos os modos de ser remetem a um modo de ser principal e primordial, a substância. Ora, a substância é o ente que permanece, enquanto é tal ente (esta pedra, planta, animal, etc.), ao longo do tempo e da mudança de suas determinações não essenciais (quantidade, qualidades, etc).

Para Aristóteles, ao contrário de Platão, o que é propriamente é o ente singular e, em primeiro lugar, aquele que se apresenta em nossa experiência. Mas os entes singulares são compreendidos por nossa inteligência segundo aspectos comuns. O aspecto fundamental sob o qual o ente é apreendido corresponde à sua essência, que é como a ideia platônica, universal e imutável. Entretanto, a universalidade da essência só se manifesta formalmente em nossa inteligência como conceito.

As essências dos entes sensíveis de nossa experiência, segundo Aristóteles, não subsistem na sua universalidade como as ideias platônicas, mas apenas enquanto realizadas nos entes singulares. Portanto, tanto para Platão como para Aristóteles, o que é propriamente é o que permanece sempre o mesmo, ou no fluxo do tempo, como a substância aristotélica, ou fora do tempo, como as ideias ou essências, o ser ou modo de ser dos entes, o que cada ente é. Este é o sentido de ser, como presença constante, que, segundo Heidegger, como se disse, perpassa toda a história do pensamento ocidental.

Mas o ser do ente neste sentido, tanto em Platão como em Aristóteles e para toda a tradição filosófica do Ocidente, nota Heidegger, é compreendido, como o princípio e fundamento do ente, ou seja, aquilo que a razão humana exige para entender, sem contradição lógica, a realidade plural e mutável, acessível à nossa experiência sensível.

Nesse sentido, a metafísica é um pensar *fundante* e o ser se manifesta neste pensamento só enquanto fundamento do ente, de sua presença, ou seja, como ente primeiro e supremo. Ora, esta causa ou razão necessária e suficiente da realidade é compreendida então como o ente por excelência, seja como ideias, para Platão, seja como substâncias, para Aristóteles, seja, em última análise, como ideia de Bem e Primeiro Motor Imóvel, respectivamente, para um e outro.

Na tradição posterior, este ente primeiro e supremo, enquanto fundamento de toda a realidade, foi considerado como o Deus transcendente, na filosofia e teologia cristãs, ou como o sujeito, o espírito absoluto, a matéria, a vida, a vontade de poder, nas várias versões do pensamento imanentista moderno.

Portanto, o ser do ente acabou sendo compreendido como um ente, anulando, de certo modo, ou mal entendendo, a diferença entre ente e ser. A metafísica da tradição, no entendimento de Heidegger, identificou ser e ente, e essa identificação leva à consideração do ente, inclusive do ente humano, como uma “coisa”. Dessa forma, o ser é reduzido ao presente, que pode ser manipulado e controlado, de modo que, em vez de transcender do ente para o ser do ente, este pensamento tradicional transcende do ente (da experiência) para o ente (primeiro, seu fundamento).

Enquanto fundamento de toda a realidade este ente primeiro, tem um caráter divino. Daí o caráter onto-teológico da filosofia tradicional. Ela é ontológica, enquanto considera o ente enquanto ente, o ser do ente. Mas é teológica enquanto afirma o ente primeiro como princípio do ente enquanto ente.

Por outro lado, este ente primordial, tanto a ideia platônica, quanto a substância aristotélica, se não no seu conteúdo inteligível, certamente enquanto ideia e substância, e, mais ainda, os respectivos fundamentos últimos, não são acessíveis à experiência, mas através de um raciocínio dedutivo, que na sua conclusão ultrapassa o mundo da experiência.

Verificam-se assim no pensamento tradicional duas distinções, que, segundo Heidegger, o caracterizam propriamente como meta-físico e onto-teológico: a distinção entre o ente sensível-temporal e o ente inteligível-intemporal e a distinção entre o ente fundado, acessível imediatamente à experiência, e o ente fundante, acessível mediatamente por um raciocínio dedutivo. O pensador aponta, porém, mais uma característica do pensamento tradicional, enquanto metafísico. Trata-se do caráter representativo. Ele segue a lógica do conceito, juízo e raciocínio, partindo da representação do ente no conceito e não da riqueza da presença do ente na sua manifestação pré-conceptual.

Embora no pensamento antigo e medieval a representação conceptual se funde na manifestação do ente e remeta ao ente manifestado, que é aquilo que propriamente é conhecido mediante a representação, esta perspectiva já implica certa contraposição entre o representante e o representado, ou seja, entre o sujeito conhecente e o objeto conhecido, contraposição que se radicalizará na filosofia moderna. Assim, neste caso, o conhecido imediatamente é a própria representação, imanente ao conhecente, e não o representado, que pode vir a ser considerado inteiramente desconhecido como a *coisa-em-si* kantiana.

Heidegger manteve-se fiel às suas primeiras intuições: pensar o ser que “outrora revelou-se com grande esplendor” para os primeiros gregos, mas que “empanou-se logo na antiguidade”, de tal maneira que o ser para nós “herdeiros tardios”, ficou esquecido. Dessa forma, a metafísica Ocidental se mostrou como o filosofar que identifica o pensar com o ver e o ser com a presença constante.

1.3.2 A infinitude da Ética metafísica e sua rejeição por Heidegger

Heidegger já em *Ser e Tempo*, seja em função de seu método fenomenológico-hermenêutico, seja em função da perspectiva existencial que adota na interpretação do fenômeno humano, em vista da elaboração da questão do sentido de ser, rejeita mais ou menos explicitamente esta concepção metafísica do pensar filosófico, enquanto se baseia na noção de ser como presença constante, à luz do tempo natural. Com efeito, ele contrapõe ao tempo natural, o tempo kairológico ou existencial, que constitui o sentido último da existência humana e, assim, condiciona a sua compreensão do ser. Com isso, é superado o paradigma metafísico, que tem como característica a dualidade: temporal e intemporal, finito e infinito, sensível e inteligível, acessível imediata ou mediatamente.

A perspectiva do tempo existencial, ou seja, da história singular e da existência fática, enquanto liberdade, aborda o fenômeno humano, segundo Heidegger, num nível mais radical, anterior àquelas distinções, que não são propriamente falsas, mas secundárias, derivadas. Por outro lado, nesta perspectiva o ser humano se compreende como ser-no-mundo, isto é, abrange no seu mundo os entes com os quais está em contato, não pode se compreender sem incluí-los na sua compreensão. Com isso, é superada também a oposição sujeito-objeto, isto é, a compreensão do ser humano como um eu puro, isolado, que se contrapõe a tudo mais como objetos de seu conhecimento, desejo e ação.

Heidegger se negou a tratar de uma ética nos moldes metafísicos e afirma ainda que a ética como disciplina filosófica nasceu com a tradição metafísica e herdou seus problemas.

A crítica de Heidegger não vai diretamente aos modelos éticos, mas aos fundamentos metafísicos dessas teorias. Com Platão nasce um novo paradigma, *um modo de pensar que se fixa numa busca constante da apreensão do ente e não se volta mais para o ser como ser*⁵². Deste modo, a metafísica vai negar a importância da vida fática e se dedicar ao eterno, ao supracensível, à razão, ao imutável ao mundo das ideias. Destarte, a metafísica, da forma como a conhecemos, deve ser superada, para que se possa repensar o conceito de dever e de agir.

Como é sabido, as éticas clássicas qualificam o agir humano em função do fim, ou seja, da natureza ou essência humana. A ética kantiana propõe uma norma meramente formal da ação: o que pode ser exigido universalmente pela razão de todo ser humano. Em ambos os casos, cada tipo de ação humana é considerada em si mesma boa ou má de acordo com sua relação positiva ou negativa com o padrão adotado. Desse modo, Heidegger é crítico da ética segundo a tradição (ética da virtude, ética do dever, etc), porque esta possui seus alicerces, suas raízes, no mesmo solo metafísico que o filósofo busca superar e desconstruir.

Para Heidegger, assim como a ontologia, também a ética faz parte da metafísica e, como tal, está marcada pelo esquecimento do ser, *por não olhar senão o que está à vista, o pensamento esqueceu-se de se interrogar sobre a luz que lhe permitia ver*⁵³. Uma vez que a história da ética e a história do esquecimento do ser possuem as mesmas raízes, a desconstrução da ontologia traz como consequência a desconstrução do modelo tradicional de ética. Daí a necessidade de se desenvolver uma nova reflexão sobre o *ethos*, desta vez com contornos não-metafísicos, mas baseada na fenomenologia.

Loparic, interpretando o pensamento de Heidegger, considera que a metafísica tradicional se afastou do homem e de sua finitude. A ética, dela dependente, está vinculada a um modelo de pensamento infinitista, em que o homem busca na infinitude o antídoto para a dor da finitude. O homem ocidental buscou sua realização e plenitude segundo padrões que exigem uma perfeição absoluta – a natureza humana como tal, as leis da razão prática pura – a serem atingidos mediante um processo de aperfeiçoamento infinito, dirigido por deveres éticos, todos racionalizáveis, plenamente justificáveis. Nesse sentido, o infinito serve para tirar do homem a dor da finitude. Com a busca de um fundamento absoluto e seguro, *visa-se*

⁵²MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. Annablume. São Paulo: FAPESP, 1999, p. 23.

⁵³HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. – São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores); 1991; 2000, p. 25.

*achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor*⁵⁴.

Na verdade, o modo de pensar no Ocidente, a metafísica, nos levou no seu processo de desenvolvimento, ao que Heidegger vai chamar de fim da filosofia. A transformação e “evolução” do pensamento metafísico nos conduziram à ciência, à técnica, à era atômica. Tudo e todos se tornaram objetos numa grande lógica de manipulação e controle. Ao contrário do que pretendia, com seus valores e ideais humanistas, o modo metafísico de pensar conduziu o humano para o não-humano e a ética para a violência. Todas as barbáries podem ser justificadas em nome do pensamento representativo e calculador. O ser como ente, como coisa, como objeto, como fundamento levou também o homem a ser tratado como coisa e a ser medido com o mesmo *métron* das coisas, pois se tornou uma coisa entre as demais coisas. Uma peça de reposição na engrenagem da “máquina”.

Heidegger vai superar esse entendimento com a perspectiva da temporalidade existencial, enquanto constitutiva do ser humano. A tradição filosófica, no entendimento de Heidegger, não compreendeu o ser do ser humano de maneira adequada⁵⁵. No esquecimento do ser, característico dessa tradição, encontra-se também o esquecimento do homem, da finitude do homem. Com Heidegger, porém, o problema do ser vem à tona numa radicalidade jamais vista. Ele começa sua análise (fenomenológica hermenêutica) do sentido do ser a partir do ente. Mas qual ente seria o adequado para a elaboração da resposta a essa questão? O ente que se envolve pela questão do ser. O ente humano. O homem, que ele denominará de *Dasein*. Deste modo, pela análise do *Dasein*, um ente humano, ele vai refletir sobre o sentido do ser.

Como dissemos, ele inverte a abordagem da metafísica. A ontologia de Heidegger compreende o ente a partir do ser e da diferença ontológica. *Ser e Tempo* tem como propósito investigar o sentido do ser. Para efetuar tal tarefa, começou investigando o ser do ente que nós próprios somos. A questão do ser foi tomada desde um lugar jamais encontrado: o homem entendido como *Dasein*. O *Dasein* é justamente o lugar onde o ser aparece em sua força e desde onde os entes vêm à tona. Heidegger propõe refletir sobre a experiência do ser em nós, evitando qualquer influência da tradição filosófica. Nesse sentido, *A metafísica tradicional*

⁵⁴ LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2 ed. São Paulo: Escuta, 2004.

⁵⁵ As origens donde derivamos a metafísica tradicional (...) mostram que a questão do ser do homem foi esquecida a partir do momento em que nos esforçávamos por determinar a essência do ente homem. HEIDEGGER, Martin *apud* HAAR, Michel. In *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 49.

*não rasgava horizontes para a compreensão da vida fática, para a realidade humana; era uma ontologia da coisa em cujo seio a concretude humana ficava no exílio*⁵⁶.

No contexto dessa tradição, o homem permaneceu seguro de sua essência: um ser vivo dotado de *logos*, animal racional, uma criatura feita à semelhança de Deus, um ser pensante, dono do planeta⁵⁷. Diferentemente do eu, certo de si mesmo, *o Dasein só sabe de si a partir de um jogo que nele se joga e é por ele sempre tacitamente admitido: o jogo de seu ser, jogo que se joga singularmente, em cada um por cada um, e que só se decide a cada passo, a cada momento*⁵⁸.

Nesse modelo de pensamento, em que a diferença ontológica não foi contemplada, o homem não foi pensado em sua humanidade, a existência que é finita e temporal não foi considerada. A ética produzida nesse modelo de pensamento não conduz o homem ao seu ser mais próprio, mas ao seu ser objeto, sujeito ao controle e à ditadura do impessoal. Deve-se dizer que a metafísica - este é o seu principal sentido em Heidegger - é o tipo de experiência do real que se esquece do ser e do homem em sua finitude. Desse modo, o que caracteriza o homem como ser humano é deixado de lado, em nome da busca por segurança.

Assim, o homem deveria ser analisado em suas possibilidades finitas, o que aponta para a necessidade de uma nova proposta ética que se desenvolva sobre outros pilares, a começar pela aceitação da finitude, descobrir quem é o homem em sua finitude, descobrir o que está *aí*, em vez de criar um mundo imaginário, onde cada vez mais o homem se distancia do seu ser. Trata-se de compreender a finitude em toda a sua extensão no mundo da vida, a partir da temporalidade, e não propor um modelo infinitista que descaracterize o ser humano.

O modo proposto por Heidegger para romper com esse pensamento é a compreensão do homem como ser-no-mundo. No *aí* do *Dasein* (aí ser) a existência humana se encontra como lançada no mundo, um ter-que-ser sem razão e circunscrito pelo horizonte finito do tempo. Dessa forma, Heidegger supera a metafísica. Ou seja, a metafísica como filosofia que pensa o ser como ente, o ser como fundamento, o ser como razão suficiente que nos garanta contra a finitude, o instável e provisório.

Ser e Tempo mostra que a metafísica deve ser desconstruída em um diálogo com a tradição. O filósofo nos revela que a compreensão metafísica não levou em conta o ente em seu caráter transitório, finito e circunstancial.

⁵⁶ STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2002, p.87.

⁵⁷ HAAR, Michel. In *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 15.

⁵⁸ BICCA, Luiz. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sette letras, 1999, p. 8.

A metafísica tal qual pensada pela tradição desconsiderou a análise existencial do ente, ou seja, identificou características do ente sem levar em conta as circunstâncias.

Da estrutura de uma nova ontologia emerge também a possibilidade de uma nova ética, que não está mais sujeita aos princípios fixos da metafísica e da ética clássicas, mas ao fluir da temporalidade do *vir-a-ser* da existência⁵⁹.

A abordagem da *existência fática* exigiu a renúncia de Heidegger aos conceitos metafísicos e teológicos da vida. A vida fundamental é a experiência concreta do ser em nós, antes de qualquer outro modo de reflexão, inclusive metafísico. É o romper com a crença da “visão” como o caminho para o saber.

Enquanto não compreendermos como a temporalidade, dissimulada pela ontologia tradicional, pertence por essência ao sentido do ser, como o tempo é o fundamento da manifestação e da apreensão do ser, continuaremos prisioneiros da ilusão metafísica⁶⁰.

De acordo com Heidegger, a desconstrução da “história da ontologia” torna evidente a origem dos conceitos ontológicos fundamentais que predeterminam nosso acesso ao ser. Cabe à destruição desfazer o que ao longo da tradição foi transmitido, muitas vezes de maneira imperceptível, como sentido inquestionado do ser. A desconstrução da ontologia não quer dizer o abandono de posições anteriormente sustentadas, mas precisa ser antes pensada como aprofundamento de modos primordiais de colocação dos problemas.⁶¹

A destruição ontológica, assim, não é pensada negativamente, com o objetivo de arrasar a tradição, mas de revelar-lhe os limites. Nesse sentido, deve-se efetuar essa destruição segundo o fio condutor da questão do ser até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser⁶².

Tanto em *Ser e Tempo* como na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger enfatiza a necessidade de superar o pensamento metafísico e se abrir para um pensamento originário. Entretanto, ele não inverte os pólos da distinção metafísica, como pretende Nietzsche, por

⁵⁹ CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ e ED. MAUAD, 2009, p.14.

⁶⁰ TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Trad. Armino José Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1982.

⁶¹ CASSANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009 55

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008.

exemplo, mas se situa num plano anterior àquele no qual se dá a contraposição entre temporal e eterno.

Este espaço para o pensamento originário se dá primeiramente no *Dasein*, como o lugar onde o ser se revela e, posteriormente, no ser que se dá, ou como escuta da verdade do ser. O ser e o homem se co-pertencem, e nessa relação, nessa unidade é que surge o espaço para o pensamento originário e a possibilidade de uma nova ética.

Heidegger, como já comentado no início deste trabalho, não escreveu sobre a ética. Ele não escreveu um sistema filosófico, uma filosofia, muito menos uma ética. Podemos afirmar com Canto-Sperber⁶³, que em Heidegger não existe uma moral, se a entendermos como uma reflexão sobre as normas do comportamento humano. Ele foi duramente criticado por não construir um modelo ético. Adiantamos que seria mesmo uma contradição se Heidegger o tivesse feito.

Segundo Loparic, como se viu, na ética, buscam-se máximas e regras que apontam para o infinito, criadas para que o homem consiga lidar com a dor e a transitoriedade. Ora, o pensamento de Heidegger vislumbra outra dimensão, como veremos a seguir. Heidegger se recusa a propor uma nova Ética e nega que *Ser e Tempo* contenha uma Ética no sentido tradicional. Ele considera que as Éticas tradicionais, como, aliás, todo o pensamento ocidental, têm um caráter metafísico, não sendo por isso a forma mais verdadeira de compreender a realidade, o ente no seu todo. Com efeito, enquanto medem o valor de cada ação em função de princípios e normas universais, elas ratificam a distinção metafísica entre fato e valor, real e ideal, existência e essência.

Entretanto, Heidegger não rejeitou simplesmente a ética como julgam alguns desinformados de seu pensamento. Ao contrário, o que fez o autor de *Ser e Tempo* não foi negar a ética, mas questionar os assentos metafísicos da ética tal qual pensada pela tradição. Ao questionar esta forma de pensar, Heidegger questionou a ética, enquanto ela pensou e refletiu sobre a humanidade do homem nos moldes ou parâmetros metafísicos. No entanto, de acordo com a concepção heideggeriana de verdade, entendida como desocultamento, e do filosofar, entendido como hermenêutica fenomenológica, o ente pode ser compreendido de maneira verdadeira, ou seja, pode se manifestar sob aspectos mais ou menos profundos. Neste sentido, Heidegger não ignora que o *ethos* se apresenta expressamente sob a forma dos

⁶³ CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 728 - 734.

valores vigentes em cada cultura, mas considera tais valores como entes intramundanos, possibilidades de ser, que podem ser assumidas ou não pelo *Dasein*.

Mesmo a concepção metafísica do *ethos*, como valores mais ou menos universais, mas sempre normativos do agir, bem como as teorias éticas que procuram fundamentar tais valores, não são propriamente ou necessariamente falsas, embora não atinjam o essencial, a raiz da realidade, no caso, do *ethos*.

Portanto, Heidegger não desenvolve uma Ética no sentido tradicional, porque descobriu uma nova perspectiva para interpretar o ser humano, a perspectiva “existencial”. O que podemos, portanto, antecipar, é que não é possível inferir, do pensar heideggeriano, uma ética sob o ponto de vista da metafísica. Tanto em *Ser e tempo* como na *Carta Sobre o humanismo*, Heidegger permanece crítico da tradição. Na verdade, ele se impõe a tarefa de um novo pensar, e é a partir desse novo pensar, ou dessa nova forma de pensar o ser, que o filósofo abre espaço para o que julgamos poder chamar de uma “nova ética”.

A ética que pretendemos encontrar em Heidegger não é uma ética do dever-ser, mas uma ética do poder-ser, uma ética da finitude. Podemos antecipar que a ética heideggeriana que se evidenciará neste trabalho é uma ética finitista, pois o que marca inexoravelmente o ser humano é a finitude.

A ética é um modo de ser de cada ente humano. É um modo de ser que o faz, simultaneamente, alterar-se ou diferenciar-se, por causa da sua historicidade-temporalidade, e a cada vez responsabilizar-se pelo feixe de relações com a totalidade dos entes em meio a qual ele sempre está inserido. Tudo muda, todos mudam e cada humano também muda. Só não muda o fato de ele estar, a cada situação, remetido e responsável pela integridade e dignidade de cada ente⁶⁴.

Heidegger pensou que a metafísica é a filosofia nascida com Platão, estendendo-se até Nietzsche. Essa tem por característica maior o modo de pensar que identifica o ser com o ente, e esquece o ser, não se movendo na diferença ontológica, mas buscando “cegamente” o fundamento que seja nossa garantia contra a fragilidade humana. Isto conduziu a humanidade ao imperialismo da técnica. Certamente, não pode ser nesse domínio que vamos encontrar as bases para uma ética.

Pelo contrário, no ser e no fenômeno humano pensados por Heidegger sob a nova perspectiva existencial enquanto finitos, vislumbramos o espaço ético que o filósofo vai chamar de ética originária. É o que procuraremos apontar no próximo capítulo.

⁶⁴CABRAL, Alexandre Marques. *Ética, responsabilidade e democracia*. Disponível em: www.achegas.net/numero/34/cabral_34.pdf. Acesso em 10 de novembro de 2011.

CAPÍTULO 2 - ANALÍTICA EXISTENCIAL DO *DASEIN* COMO BASE DE UMA NOVA ÉTICA

2.1 Introdução

Mostramos no Capítulo I que a questão de Heidegger é o ser. Como essa questão foi esquecida, ele propôs superar a *visão* metafísica que levou o ser ao esquecimento. Nesse sentido, reelaborar a questão do sentido de ser implicou em tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser⁶⁵. Explicitar as características essenciais do ente que tem acesso ao ser, este é o ponto de partida de Heidegger e será a nossa tarefa.

Assim, nosso capítulo 2 quer tratar da análise ontológica do fenômeno humano desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, enquanto contém as bases de uma ética originária.

Heidegger se voltou para a análise do modo de ser do ente que pergunta pelo ser. Entre todos os entes, um único se mostra como aquele do qual se pode dizer que tem a ver com o ser. Em sua proposta de repensar a questão do ser, o filósofo encontrou, a princípio, na análise do ente que cuida do seu ser, a chave para a elaboração do sentido do ser em geral.

Heidegger então vai desenvolver uma ontologia fundamental como Analítica existencial, ou seja, fazer uma análise do ente que em seu modo de ser tem o ser como questão.

Ser e Tempo tem como proposta interpretar o ser em seu sentido originário. O filósofo quer mostrar o ser *aí* onde o ser se desvela, se abre, ou seja, no homem. O caminho é a interpretação fenomenológica hermenêutica do ente humano⁶⁶, que é privilegiado⁶⁷, pois em seu modo de ser, *é o único ser que experimenta a maravilha de todas as maravilhas: existe o ser (dass Seiendes ist)!⁶⁸*.

O “método” fenomenológico, numa experiência direta, é o método filosófico por excelência. A questão do ser se desenvolverá à luz da fenomenologia, entendida como –

⁶⁵HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008, p. 33.

⁶⁶Devemos estar atentos para o fato de que método aqui não significa o mesmo que método no sentido moderno. A fenomenologia não é um caminho que conduz o *Dasein* para um campo objetual que dele está distante. A fenomenologia, em Heidegger, deve permitir que apareça a comunhão *Dasein-ser*.

⁶⁷*Privilégio não diz aqui exercício de poder e dominação, mas a aceitação do dom da existência que lhe entrega a responsabilidade e a tarefa de ser e assumir esse dom*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008, p. 562.

⁶⁸AGUIAR, José Carlos. *Heidegger e a Ontologia Fundamental: notas introdutórias e fenomenologia heideggeriana*, p. 2. In *The Phenomenological*, em referência a SPIEGELBERG, p. 347.

*deixar fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo*⁶⁹. A fenomenologia possibilitou que Heidegger chegasse ao fenômeno original, abandonando os conceitos da tradição aceitos como simples etiquetas⁷⁰.

Heidegger buscou re-interpretar a questão do ser⁷¹ em outras bases⁷². Assim, desconstruiu a ontologia, confrontou sua compreensão com a compreensão do ser legada pela tradição, quis superar as possibilidades do pensamento metafísico. Voltar às origens, não como um retorno aos primeiros pensadores, mas a um “tempo” do *pensamento originário*.

A tradição se manteve numa compreensão de ser presa a preconceitos e encoberta pela obviedade⁷³. O paradigma metafísico que impera no Ocidente interpretou o ser a partir do dualismo (matéria-forma, sujeito-objeto, etc), apenas como o presente, como se o ser possuísse uma essência permanente, sem considerar a sua temporalidade intrínseca.

Pela destruição da ontologia, Heidegger tornou, originariamente, acessível o ser, pelo ente denominado *Dasein*. Ele disponibilizou um horizonte seguro para a investigação do sentido do ser em geral.

Na filosofia de Heidegger, ontologia não é mais uma dimensão transcendente, mas coincide com a existência temporal no seu próprio acontecimento fático, o que significa que, desde então, compreender o ser é exatamente o mesmo que “existir”. A nova ontologia (...) não conduz mais à superação da condição humana, mas implica um mergulho na própria tensão que essa condição humana assume⁷⁴.

A ontologia fundamental de Heidegger se dará então como Analítica existencial do *Dasein*, o ente que compreende o ser. *O Dasein é um ente para o qual, em seu ser, esse ser é uma questão*⁷⁵.

A questão do ser pôs o homem em questão. Quem é o homem? Segundo Heidegger, não está escrito no céu para os filósofos⁷⁶, *mas* como homens, podemos ser analisados sob diversas perspectivas hermenêuticas, como animais racionais, como seres biológicos,

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008.

⁷⁰ STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 65.

⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008, p.77.

⁷² A destruição se vê colocada diante da tarefa de interpretar o solo da antiga ontologia à luz da problemática da temporaneidade. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008, p. 63.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008, p. 28.

⁷⁴ FERREIRA, Luciana. *O outro em Heidegger é o mesmo em Lévinas? Uma defesa da alteridade na ontologia fundamental*. Editora Universa, 2010, p. 28.

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008.

⁷⁶ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger*. SP: Editora Ática, 1986, p.74.

conforme fazem as ciências, ou também como *Dasein*, enquanto não somos nada além de nossas compreensões e incompreensões do mundo e do lugar que nele ocupamos⁷⁷.

Desse modo, nosso capítulo 2 tratará os pontos essenciais da Ontologia fundamental de Heidegger. A Analítica do *Dasein* será nosso próximo caminho. Não será possível, nem necessário, apresentar toda a Analítica; será preciso, no entanto, ter uma ideia clara da estrutura e articulação da Analítica. Apresentaremos, pois, os existenciais necessários para fundamentar nossa pesquisa no capítulo 3.

Vamos discorrer sobre a análise do fenômeno humano, tal qual foi feita por Heidegger em *Ser e tempo*. Ressaltaremos aqueles pontos que nos levaram ao objeto dessa pesquisa, a saber: podemos encontrar na ontologia fundamental de Heidegger uma ética?

Explicitaremos o significado de *Dasein* como abertura do ser humano para o ser, relação constitutiva com o ser, transcendência para o ser. Prosseguiremos com o significado de *existência* como perspectiva hermenêutica para a interpretação do *Dasein*. Seguiremos enfocando a estrutura tríplice da abertura do *Dasein*, como ser-no-mundo, ao ser: disposição-afetiva, compreensão e discurso; e o modo como o *Dasein* se compreende nesta abertura: faticidade, existência e decaimento.

Para aclarar, mostraremos o “conceito” de *decadência* ou *decaimento* - que corresponde ao que é de fato o *Dasein* de início e de ordinário, ou seja, na vida cotidiana - uma tendência a compreender-se a partir das possibilidades *intramundanas* ditadas por *todo mundo*.

Passaremos então ao *cuidado* como síntese da estrutura do *Da (aí)* do *Dasein* diante da possibilidade de ser ou não ser propriamente o que ele é; portanto, como responsabilidade por seu ser, que se exprime no ocupar-se dos entes intramundanos e na atenção aos outros.

A *resolução* sintetiza os três aspectos correspondentes aos três elementos do cuidado. Primeiro trataremos da *angústia* como disposição afetiva da facticidade. O *Dasein* pela disposição afetiva da angústia “enxerga” sua condição finita e se percebe livre para seu ser mais próprio. Visando uma melhor compreensão da *existência autêntica*, trataremos também do ser-para-a-morte e da voz da consciência, conforme analisados por Heidegger.

Ao final desse desenvolvimento, estaremos prontos para avançar para o Capítulo 3, onde esperamos mostrar o que estamos chamando de uma ética da responsabilidade em Heidegger.

⁷⁷ REÉ, Jonathan. *Heidegger: História e verdade em Ser e Tempo*. São Paulo: UNESP, 2000, p.16

2.2 *Dasein*

Inúmeras são as explicações e as traduções usadas para exprimir o que Heidegger quer expressar com a palavra *Dasein*⁷⁸. Diante da forte discordância das traduções do termo, guardamo-nos o direito de não traduzi-lo.

Iremos aclarar, na medida do possível, o que Heidegger quer expressar com o termo *Dasein*⁷⁹, tendo em vista que este “conceito” assume, um papel fundamental⁸⁰ na obra *Ser e Tempo*. Heidegger chamou de *Dasein* o ente que deve ser analisado fenomenologicamente, para que se elucide o sentido do ser; pois, segundo ele, o *Dasein* é o único ente que se “toca” com a questão do ser.

Dasein ou *Da-sein*, *ser-aí* significa abertura de um ente para o ser, abertura para o “mundo”. O *Dasein* é o único ente que se importa com o seu ser e que, para ser esse ser, é uma questão para si mesmo. *Uma análise do Dasein constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser*⁸¹ e fica totalmente orientada para a elaboração da mesma. Essa análise revela o horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral, mostrando que o sentido do ser do ente humano, chamado por ele *Dasein*, é a *temporalidade*.

⁷⁸ *Dasein* não é um conceito, mas uma “indicação formal”, um aceno. Distintamente de um conceito, que é síntese do múltiplo e diverso numa universalidade, *Dasein* é indicação de experiência, onde compreender não diz agarrar a realidade com esquemas já dados, mas deixar-se tomar pelo que faz a compreensão buscar compreender. *Dasein* é assim palavra indicativa, é palavra condutora como o fio de Ariadne, a “serviço” do pensamento. Definição de Marcia Sá Cavalcanti no prefácio de *Ser e Tempo* para o termo *Dasein*. S.T. p.17. Notas de Márcia Sá Cavalcanti.2008. Loparic em sua obra *Ética e Finitude*, 2ª Edição, diz: “para vários termos de Heidegger foram propostas novas traduções. Por exemplo, *Dasein* é vertido sistematicamente como “ser-o-aí”, apesar de conflitar com o uso estabelecido”. É de maneira semelhante que Mac Dowell entende o termo, conforme explica: “O traço fundamental da consciência humana é para Heidegger a compreensão do ser. Evitando, entretanto, os termos consciência e sujeito, comprometidos por uma interpretação que os opõe ao ente como objeto, Heidegger emprega para designar o mesmo fenômeno, entendido pré-originalmente, a expressão eis-aí-ser (*Dasein*) (...) O eis-aí-ser apresenta-se como o “lugar” da manifestação do ser e, por conseguinte, do ente enquanto tal, de tal modo, porém, que o ser, sobrepassando a qualquer oposição, funda a compreensão que o eis-aí-ser tem, tanto de si mesmo, como do outro ente. Esta compreensão não é uma atividade, que ora se exerce ora não; ela constitui a própria estrutura essencial e permanente do eis-aí-ser enquanto tal. Como descobridor do ente no seu ser, o eis-aí-ser está constitucionalmente na verdade”. Ver: MAC DOWELL, João Augusto A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger* 2ª Edição. São Paulo: Loyola, 1993.

⁷⁹ *Dasein*: trata-se de um vocábulo em que Heidegger procura dizer a Essência do homem pensada originariamente. É formado de *sein* (ser) e de *da* (aqui, lá), como advérbio. Assim, *Dasein* diz o aqui, o lugar, do Ser, isto é, a dimensão instituída pelo ser onde o ser se manifesta. HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, 43.

⁸⁰ Sem dúvida, *Dasein* é um termo decisivo em *Ser e tempo*. Mas é decisivo precisamente por indicar a condição existencial de possibilidade de um pensamento que não se define e nem se esgota com a racionalidade categorial dos conceitos.

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008.

*O Dasein, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona (...). A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do Dasein, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser*⁸². Para abordar essa questão, seu caminho foi se dedicar à questão do sentido do ser através da análise existencial do *Dasein*⁸³ em sua singularidade histórica.

O *Dasein* é ou não é o homem? Christian Dubois⁸⁴, estudioso de Heidegger, escreve em sua obra *Heidegger: Introdução a uma leitura*, que a resposta é sim e não. *Dasein* se refere ao homem, mas não como animal racional, corpo e alma, sujeito, consciência. O homem é *Dasein* enquanto relação com o ser. O *Dasein* não é “outra coisa”, senão o homem. O homem como *Dasein*, esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos⁸⁵, é o único ente aberto para o ser. Deste modo, o homem se torna “objeto” de sua análise. É preciso, pois, entender a *essência* do homem, como compreende Heidegger, em sua existência. *Dasein* quer indicar a situação do homem como o “lugar” onde se dá a revelação do ser, sendo ele mesmo a “clareira do ser”, onde este se esconde e se revela.

O ponto de partida (...) é aquele do *Dasein* que, no seu poder-ser – equivale a dizer na sua existência -, se revela o lugar onde se dá o desvelamento dos entes no próprio ser, naquilo que eles são em si mesmos. E isto porque o *Dasein* é a sua abertura (Erschlossenheit) capacidade de compreensão do ser⁸⁶.

O *Dasein* caracteriza-se por uma relação consigo mesmo que é de imediato, relação com o ser. Com efeito, ele se relaciona com o seu ser como tendo do ser esse ser⁸⁷. Como *Dasein*, nos movemos sempre numa certa compreensão de ser⁸⁸. Somos o ente que “responde” pelo ser, transcendendo-se em direção ao mundo. O *Dasein* é o ente que sendo,

⁸² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008, p.51. Retificamos em alguns casos a tradução utilizada, particularmente, deixando de traduzir o termo *Dasein*, já que a tradução “presença” no âmbito desta dissertação seria contraditória.

⁸³ No parágrafo 5, página 54, de *Ser e Tempo*, Heidegger diz textualmente: *Uma analítica da presença constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser.*

⁸⁴ DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 17.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008, p.42.

⁸⁶ PAIVA, Marcio. *A liberdade como horizonte da verdade*. Roma: Editrice P. Universidade Gregoriana, 1998, p.13.

⁸⁷ HAAR, Michel. In *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 17.

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008, p.38.

revela-se, revelando o sentido do ser compreendido em sua *existência*. *A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do Dasein*⁸⁹.

Deste modo, para obtermos uma compreensão do ser⁹⁰, precisamos, em primeiro lugar, investigar o ente que compreende o ser, analisar o ser do ente ao qual se coloca a questão do ser, isto é, o ser do ser humano.

A determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo *quiditativo*, já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo presença para designá-lo⁹¹.

Heidegger escolheu a palavra *Dasein* para referir-se ao ser do ser humano, com o objetivo de superar a idéia enrijecida de natureza humana, própria da metafísica. Optou pelo termo *Dasein*, ao habitual homem ou sujeito para romper que o modelo vigente no Ocidente. Nosso autor quis evitar os mal-entendidos que pudessem ocorrer em torno de tais termos. O *Dasein* é diferente do homem da metafísica. Segundo Heidegger, é no homem originariamente⁹² concebido, ou seja, em sua *existência*, o "lugar" onde o ser pode ser encontrado, *porque ali vigora*⁹³.

Heidegger evita termos como homem, sujeito e pessoa, a fim de ultrapassar a carga metafísica que permeia tais termos. Desse modo, ele prefere, ao se referir ao modo de ser que *nós sempre somos*, usar o termo *Dasein*.

O *Dasein* é abertura para ser. Existir é transcender, ser para fora, lançado para fora. Sendo abertura, o *Dasein* está necessariamente em contato com as coisas e com o "mundo". Para Heidegger, essa abertura tem uma "forma" e a essa forma ele chamará de mundo.

Na obra, *Carta sobre o humanismo*, Heidegger aproveita para esclarecer questões relevantes para nós neste trabalho. Quando o autor vai reconsiderar o sentido da palavra humanismo, tem a oportunidade de falar, de modo crítico, do modo metafísico de pensar o homem. Nesse modo de *classificar* o homem, o mesmo não pode ser analisado no seu traço mais humano, na proximidade do ser. Ele vai desenvolver detalhes que não fez em *Ser e*

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008, p.38.

⁹⁰ O ser é sempre o ser de um ente.

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 3ª Edição, 2008, p.48.

⁹² A *epoche* de Heidegger, invertendo a de Husserl, levar-nos-ia ao domínio da existência, que Kierkegaard concebeu como a realidade singular e única do indivíduo, o modo de ser indistinguível do homem, que o pensamento conceptual abstrai. Ver: NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger*. SP: Editora Ática, 1986, p. 63.

⁹³ CABRAL, Alexandre. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: UFRJ, Mauad, 2009, p.45.

Tempo. Segundo ele, toda a história do pensamento, *na determinação da humanidade do homem, o humanismo não só deixa de questionar a relação do ser com o ser humano, mas o humanismo tolhe mesmo essa questão, pelo fato de, por causa da sua origem metafísica, não a reconhecer, nem a compreender*⁹⁴.

Heidegger entende que a abordagem essencialista desenvolvida pela tradição metafísica não contempla o homem na sua humanidade. A leitura essencialista metafísica do homem é superada pela interpretação existencial dada ao homem por Heidegger. Em vez de pensar a essência do homem como animal racional, interpretação metafísica do homem, ele analisa o homem em sua essência enquanto existência.

Essa interpretação condicionada pela metafísica não tratou da essência do homem como pertencente à verdade do ser. O fato de *compreender* o ser é o que nos diferencia dos demais entes. Somos *Dasein* enquanto existimos na compreensão de ser. *Dasein* se refere exclusivamente ao ser do ser humano.

Heidegger vê o homem a partir de sua relação com o ser. Ele traz a análise do fenômeno humano para uma dimensão originária. O olhar essencialista, segundo Heidegger, disseca o homem objetivamente. O homem, nesta perspectiva, é um sujeito, uma substância racional, um ente fechado em si mesmo, possuidor de potencialidades e capacidades.

A essência do homem não se resume em ser um animal que pensa. Esse tipo de classificação científica, segundo o autor, é uma perspectiva hermenêutica secundária. Ela revela *que as mais altas determinações humanísticas da essência do homem ainda não experimentam a dignidade propriamente dita do homem*⁹⁵.

O problema se encontra, de acordo com Heidegger, no fato de que o homem interpretado como animal racional fecha-se à simples noção essencial de que o homem somente desdobra o seu ser na sua essência, enquanto recebe o apelo do ser⁹⁶.

Desse modo, o homem não é o foco da análise de Heidegger, seu objetivo é a questão do ser⁹⁷. E como fazer para se alcançar o ser, sem torná-lo objeto? Em qual dos entes deve-se

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. 5ª Edição. Lisboa: Editores Guimarães, 1998, p. 41.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. 5ª Edição. Lisboa: Editores Guimarães, 1998, p. 41.

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. 5ª Edição. Lisboa: Editores Guimarães, 1998, p. 44.

⁹⁷ Heidegger, através da fenomenologia quer resolver o problema do ser sem reduzi-lo ao ente. O ser dos entes não é em si mesmo outro ente. Para resolver essa questão sem entificá-lo, a solução é dizer seu sentido e não o que é o ser. Para dizer seu sentido, devemos perguntar ao *Dasein*, pois ele é o ente que desde sempre possui uma pré-compreensão de ser. A estrutura de interrogação do sentido do ser se dá num círculo virtuoso: conhecer o ser através do ser do *Dasein* e para conhecer o ser do *Dasein*, deve-se já supor o sentido do ser enquanto tal. Desta maneira, o ser se dá ao *Dasein* numa dimensão anterior as considerações óticas da metafísica.

ler o sentido do ser⁹⁸? Qual ente tem acesso ao ser, qual ente se relaciona e se importa com a questão do ser?

2.3 Existência

Tratamos anteriormente do conceito *Dasein*, que não é uma palavra exclusiva da filosofia de Heidegger. Em alemão, *Dasein*, significa existência. Kant e Hegel também fizeram uso desse conceito no sentido de algo estar aí. Heidegger, no entanto, reinterpretou esse conceito. Nosso autor entende o fenômeno humano enquanto *Dasein*, sob a perspectiva que ele denomina de “existência”. Vale lembrar que o conceito de existência, no sentido usado por Heidegger, como tradução de *Dasein*, não tem o sentido usual.

O termo existência é usado por Heidegger em *Ser e Tempo* em dois sentidos correlacionados. Por um lado, significa um dos elementos da tríplice estrutura constitutiva do *Dasein*: existência-faticidade-decaimento. Trata-se, neste caso, do *Dasein* como poder-ser, projeto, ser antecipando-se.

Por outro lado, somente o *Dasein* tem existência. Todos os demais entes estão no mundo, mas não existem, no sentido do termo, como usado por Heidegger. Neste significado mais amplo, o termo “existência” é usado para exprimir globalmente a perspectiva da Analítica Existencial, isto é, o modo como Heidegger encara o ser humano.

Ao contrário da perspectiva naturalista, objetivista, essencialista, a perspectiva existencial aborda o ser humano como ele se compreende, isto é, na sua vida como história, como alguém singular, que para se compreender deve englobar na sua autocompreensão outros *Dasein* e outros entes.

O modo de ser do *Dasein* é a existência. *A essência do Dasein está em sua existencia*⁹⁹. Ele é como se compreende e sua compreensão vem da abertura ao ser, ou seja, existir é ter de se relacionar com o próprio ser.

A existência do *Dasein* não é algo dado nem algo que se tem como propriedade, mas algo conquistado. Desse modo, a essência desse ente consiste no fato de que o *Dasein* possui seu próprio ser como seu. Isso quer dizer que a essência da existência é sua maneira de existir.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 32.

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 85.

Assim, sua existência não é uma realidade posta, de forma que a existência como modo de ser do *Dasein* significa uma antecipação de si constituída fundamentalmente pelo cuidado.

O homem não é entendido como indivíduo de uma espécie, correspondente a uma essência universal, uma natureza pré-determinada, cujas características cada indivíduo realiza em sua particularidade. A perspectiva existencial focaliza o ser humano na sua singularidade irreduzível, procurando determinar os traços comuns ao modo de ser deste existente enquanto existente, que se compreende nas suas possibilidades de ser. Com efeito, ele não é simplesmente dado como qualquer coisa, mas é o seu poder-ser, não algo fechado nas suas determinações, mas essencialmente aberto, indeterminado, capaz de construir, mediante as suas escolhas, a sua própria identidade. Nesse sentido, a existência é sempre existência fática, porque o *Dasein* já é de fato deste ou daquele modo e tem que ser, enquanto lançado na existência.

Heidegger se dedica, na primeira parte de *Ser e Tempo* à interpretação do *Dasein*, à Analítica Existencial, ou seja, à análise existencial do ente humano, à análise do homem em seu ser. *Na existência, o homem é considerado como ser-em-comunhão-com-o-ser*¹⁰⁰, desta forma, nosso filósofo rompe com as concepções objetivantes deste ente, próprias da tradição.

A analítica existencial revela a diferença entre os entes. O *Dasein* é diferente de todos os outros entes, por ser o único ente que se importa com o seu ser e o ser dos outros entes. Ele é o único ente que possui relação com o mundo e com os outros entes iguais a ele e também com os entes diferentes dele. O homem, diferentemente, dos demais entes quer saber de si próprio e também do modo de ser de todos os entes, conferindo-lhe significado. Dessa forma, o ente humano interpreta o mundo e a si mesmo, porque, diferentemente dos demais entes, existe, projetando-se no mundo.

O que significa ser para o ente que se compreende em seu ser, isto é, sendo, em sua *existência*? Existir é o mesmo que se lançar no mundo, é projetar-se e é só o *Dasein* que tem uma existência aberta; não somos fechados em nós mesmos, somos seres abertos. Somos com as coisas e com os outros.

*Chamamos existência ao [seu] próprio ser em relação ao qual o Dasein pode comportar-se dessa ou daquela maneira e sempre se comporta de alguma maneira determinada*¹⁰¹. Assim, o *Dasein* não pode ser caracterizado fora da existência. Ele é seu compreender e seu projetar-se; é sempre um poder-ser, pois sua existência nunca é algo já

¹⁰⁰ CABRAL, Alexandre. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ e ED. MAUAD, 2009, p. 45.

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p.39.

dado. O *Dasein* permanece sempre em construção, pois é projeto para o seu futuro. Está sempre inacabado e diante de inúmeras possibilidades.

Todos os esclarecimentos da analítica existencial são obtidos da estrutura existencial do *Dasein* e devem ser distinguidos das categorias ou características dos entes que não têm o modo de ser do *Dasein*. O *Dasein* não é um ser *simplesmente presente*, um ente que está-aí, um *o quê*, mas um *quem*. O ser de tal ente, *Dasein*, é sempre em *cada caso o meu próprio*. O *Dasein* é um ente responsável pela sua existência. *Existir, então, é a irrevogável situação de ter de responder pelo estar em jogo inerente ao seu ser e, assim, confeccionar a si mesmo na vida fática*¹⁰².

A essência do *Dasein* consiste em sua existência¹⁰³ e a sua existência é o modo de ser relativamente ao qual o *Dasein* se compreende como si-mesmo, ou seja, sempre se compreende a si mesmo, a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo. Ele não tem possibilidades como se essas fossem propriedades, ele é sua possibilidade.

Heidegger esclarece que é nessa dimensão do *Dasein*, a existência, que o ser do *Dasein* vai revelar o sentido do ser. *A questão da existência só poderá ser esclarecida pelo próprio ato de existir*¹⁰⁴. O *Dasein* é pura expressão do ser. Existe enquanto “compreende” o próprio ser e o ser dos demais entes. É um ente privilegiado que se encontra em relação com o ser. O *Dasein* é abertura ao ser.

*O Dasein é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta. Com isso, indica-se o conceito formal de existência*¹⁰⁵. Dizer, portanto, que determinado ente não existe significa dizer que este ente não é segundo o modo de ser próprio do homem.

Enquanto existência, ele é essencialmente poder-ser, é projeto, é possibilidade de vários modos de ser. Entretanto, *essas possibilidades são ou escolhidas pelo próprio Dasein ou ele nelas caiu ou já sempre nasceu e cresceu*¹⁰⁶.

“a ideia de existência alimenta-se de uma experiência fundamental do homem (...) existência tem também o sentido especial de vida humana. Nesta acepção, o termo já não significa o fato indiferente de estar-aí entre outras coisas no espaço, mas sim o

¹⁰²CABRAL, Alexandre. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ e ED. MAUAD, 2009, p. 56

¹⁰³HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 90.

¹⁰⁴HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 90.

¹⁰⁵HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 90.

¹⁰⁶HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 39

modo de ser do homem naquilo que ele tem de específico, justamente em relação aos outros viventes, a planta e o animal, o anjo ou Deus. (...) Vida não tem aqui um sentido biológico ou naturalístico, mas antes existencial e histórico. É o papel que cada personagem representa no teatro do mundo. (...) A vida de alguém constitui a sua história, não enquanto refletida numa narração biográfica, mas como o próprio acontecer e desenrolar-se da existência. Compete a cada um assenhorear-se de seu destino ou cair vítima dele¹⁰⁷.

O termo Existência não quer dizer o mero estar dado ou apresentar-se factualmente de alguma coisa. Nem quer dizer substancialidade. Existir, para Heidegger é ex-sistir, ir para fora de si, em direção ao mundo. O *Dasein* se expõe, colocando-se sempre em jogo, projetando-se em direção a um mundo. O *Dasein* é transcendência.

Transcendência em Heidegger, diferentemente, do que significa para a tradição, é transcendência do *Dasein*. Não são as coisas que são transcendententes porque estão no exterior, ou além do sujeito, mas quem transcende é o *Dasein*, isto é, vai além de si, das coisas, a algum outro e a si mesmo.

A transcendência distingue o *Dasein* do “sujeito” da metafísica, porque o *Dasein* é essencialmente abertura, é esse poder-ser, poder de ser para além, de pôr-se e estar fora de si, antes de qualquer relação com as coisas.

Na transcendência podemos perceber três momentos intimamente articulados: aquele que ultrapassa, o *Dasein*; aquele que é ultrapassado, o ente, ou os entes; aquilo para que se dirige a ultrapassagem, o mundo. Nessa dimensão, o *Dasein* é condição de configuração de mundo.

Pela transcendência, o *Dasein* está além de si, à frente de si, antecipando-se a partir de seu aí, segundo a sua condição ontológica de ser-lançado, que compõe seu modo de ser junto com seu caráter de projeto-lançado. Logo, no movimento de transcender o *Dasein* institui mundo.

2.4 *Dasein* como ser-no-mundo

Ao *Dasein*, como já mostramos, pertence ao seu ser mais próprio, e cabe-lhe dispor de uma compreensão de si mesmo e manter-se desde sempre numa certa interpretação de seu ser. Mas essa interpretação revela uma característica do *Dasein* de se compreender a partir daquilo que Heidegger denomina de “mundo”¹⁰⁸. A compreensão do ser, própria do *Dasein* inclui, de maneira igualmente originária, a

¹⁰⁷MAC DOWELL, João A.A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. 2ª Edição. São Paulo: Loyola, 1993, p. 131.

¹⁰⁸O mundo não é um ente com o qual o *Dasein* se relaciona; é uma dimensão da própria estrutura do *Dasein*.

compreensão de “mundo” e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo¹⁰⁹.

Heidegger inova com o paradigma ser-no-mundo¹¹⁰, pois a estrutura fundamental do *Dasein* é ser-no-mundo. Neste caso, mundo não é entendido como o conjunto de entes que formam o universo, mas como o horizonte articulado e significativo no qual os entes se manifestam a cada *Dasein*.

O ente cujo ser é abertura, *Dasein*, diferentemente dos outros entes que são simplesmente dados, está sempre lançado no seu *aí*. Heidegger diz que: o *Dasein* é *aí* (*da*) enquanto ser-no-mundo, enquanto mundano. *Aí* (*da*) e *ser-em* indicam todo o modo de ser do *Dasein*, enquanto “mundo” é apenas uma dimensão desta estrutura.

O *Dasein* é ser-em. Heidegger, quando trata do ser-em, quer significar uma constituição ontológica do *Dasein*, ou seja, um modo de ser do *Dasein*. O ser-em não se refere a uma coisa espacialmente dentro de outra. O significado originário da preposição “em”, segundo Heidegger, não é meramente físico, espaço-temporal, mas existencial: “em” (alemão: *in*) deriva do verbo arcaico *innan*, morar, habitar, com o sentido de que a relação do *ser-em* expressa familiaridade. Eu sou, quer dizer, eu moro, eu me encontro no mundo, eu-sou-junto. O *ser-em* fala da disposição, de como eu me encontro, do sentimento que abre o *Dasein* ao mundo.

O ser em, ao contrário, significa uma constituição ontológica do *Dasein* e é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo vivo do humano) “dentro” de um ente simplesmente dado. O ser em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *innan*-, morar, habitar, deter se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de habito e diligo. O ente, ao qual pertence o ser em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” se conecta a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de “eu sou”, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com... O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo¹¹¹.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 40.

¹¹⁰ STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes. 2005

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008.p.100

Ser-no-mundo quer dizer que estamos ligados ao mundo por laços de familiaridade, de hábito. Heidegger rompe com a ideia de mundo objetivado da representação. Ele recupera o ressurgir do mundo da significação, esquecido, perdido e dissimulado pelo pensamento metafísico, pela determinação abstrata do mundo como totalidade objetiva, a partir da representação do ser¹¹² - como forma universal de todas as coisas.

*Mundo não é o conjunto dos entes. O homem não se soma aos entes no mundo. Nem é um sujeito fora do mundo, que se liga por ponte. O homem só é homem, porque é ser-no-mundo*¹¹³. Mundo quer dizer o horizonte de significação e de sentido no qual o *Dasein* já sempre se encontra. É estrutura de sentido, significação e linguagem, sendo que, somente o *Dasein* tem essa abertura de sentido. Dessa forma, mundo não se refere exatamente a um lugar físico. O fato de ser e estar no mundo significa ter laços, estar em casa, ter familiaridade, dar e retirar sentido do que nos rodeia.

O *Dasein* está lançado em um mundo, numa compreensão já previamente estabelecida. O mundo é condição de possibilidade do dar-se do *Dasein* e vice-versa. Podemos dizer que em Heidegger *mundo é* aquilo para além ou aquém do qual nada tem sentido para o *Dasein*, nada pode manifestar-se a ele.

Com essa nova compreensão de mundo, Heidegger transformou o esquema sujeito-objeto. É o mundo que faz surgir ao mesmo tempo o *Dasein* e os demais entes. É o mundo que relaciona o *Dasein* e a totalidade dos entes.

No pensamento heideggeriano não há dicotomia sujeito-objeto, pois *Dasein* e *mundo* são co-originários. *Dasein é*, ontologicamente, *ser-no-mundo*. Isto quer dizer que o mundo pertence à própria autocompreensão do *Dasein*, ou seja, ao se compreender ele já compreende o mundo e os entes intramundanos que se manifestam no horizonte do mundo. Deste modo, o mundo ou os outros entes não se contrapõem ao *Dasein*, como objetos diante de um sujeito, de um puro “eu”.

O *Dasein* difere dos demais entes, pois ser para o *Dasein* é ter de ser, e esse ter de ser não é um dever, mas é um fato, já que, enquanto é, ele não pode escapar da necessidade de assumir o seu ser no mundo.

O modo de ser do homem, *Dasein*, é existência. Existir significa projetar-se. Isso nada mais é que ir além de si mesmo abrir-se em possibilidades, transcender, ser-no-mundo. O *Dasein* é as suas possibilidades de ser-no-mundo.

¹¹²*Physis* em Platão e Aristóteles, *res extensa* em Descartes, *natura naturans* em Espinosa, etc.

¹¹³STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.66.

O ente que somos, com-preende o mundo, porque diferentemente dos demais entes, não é algo simplesmente presente, “algo dado que está aí diante”, mas existe, projetando-se no mundo, é abertura para ser. Ser-no-mundo significa que o *Dasein* só se compreende com outros entes que estão incluídos na sua compreensão de si mesmo. Mundo não é a soma dos entes, mas a maneira como o *Dasein* os compreende.

Heidegger vai analisar o *Dasein* em sua vida cotidiana e como se processa a relação do *Dasein* com o mundo de início e de ordinário. O *Dasein* não é um sujeito frente a um objeto (mundo), mas uma co-originariedade. Nas palavras de Hervé Pasqua¹¹⁴, “não há entre eles uma relação de causalidade, mas uma estrutura que exprime sua contemporaneidade originária”.

Em Heidegger podemos dizer que *Dasein* e ser-no-mundo são sinônimos. O homem é um ente diferente dos demais entes porque a compreensão do ser (existência) é ela própria uma “determinação” do *Dasein*. Ele é um ente que se diferencia dos outros entes, porque ele se autocompreende a partir do mundo. Os demais entes, que não têm o modo de ser do *Dasein*, são os entes intramundanos. Sem mundo, eles estão no mundo, mas não têm abertura para o mundo, com o mundo não se relacionam: estão simplesmente no mundo.

Nesse sentido, o *Dasein* se projeta no mundo não enquanto um lugar, não enquanto algo dentro de algo, como a água dentro do copo, mas enquanto um universo de significações. Ele está ocupado no mundo, empenhado no mundo, onde mundo é uma rede de significações.

A contemporaneidade originária do *Dasein* e do mundo mostra que a existência do homem recebe seu sentido da sua relação com o mundo e que este obtém sua significação através do homem. O mundo na expressão ser-no-mundo se apresenta como um modo de ser do *Dasein*. Os entes intramundanos pressupõem o mundo, não são eles que dão sentido ao mundo, o mundo é que os explica. O mundo é o mundo do *Dasein*. O mundo faz parte do ser do *Dasein*, tem com ele uma relação. Não há mundo sem *Dasein*, nem *Dasein* sem mundo.

“a compreensão do ser, manifesta em tudo quanto pensamos, enunciamos, expressamos ou fazemos, é o que distingue o homem como *Dasein*, isto é, como aquele ente que existe compreendendo o ser e, que por isso, pode interpretar de certa maneira a si mesmo e ao mundo, assumido nessa compreensão. Não há compreensão de si mesmo sem compreensão do mundo e vice-versa”¹¹⁵.

Ser-no-mundo é transcender, é ultrapassar os entes intramundanos em direção ao horizonte do mundo, que permite compreendê-los no seu ser, no seu significado. O mundo é

¹¹⁴ PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura Ser e tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

¹¹⁵ NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: UFMG, 1999, p. 59.

assim condição de possibilidade da compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo e dos outros entes. A transcendência para o ser, constitutiva do *Dasein*, seu privilégio ontológico, que lhe permite compreender o ente enquanto ente realiza-se concretamente como transcendência para o mundo.

A existência do homem só pode ser considerada quando também se considera que o homem é em um mundo. O *Dasein* “está” no mundo e totalmente envolvido por ele. Sem o mundo não se pode pensá-lo. Sem a mundanidade não pode existir homem. “Mundanidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura do mundo, enquanto momento constitutivo do ser-no-mundo. A mundanidade já é em si mesma um existencial¹¹⁶.

Heidegger iniciou a analítica do *Dasein* pela estrutura do ser-no-mundo. Para o filósofo, mundo não diz do lugar, do espaço geográfico ou físico, nem se confunde com a totalidade das coisas que existem. Mundo quer dizer o horizonte de significação e de sentido no qual o *Dasein* já sempre se encontra. O *Dasein* está lançado num mundo. Um mundo previamente determinado e ordenado.

O *Dasein* então como ser-no-mundo abre o mundo para o encontro com os demais entes, quer os que se apresentam na ocupação cotidiana como o que serve para, quer os entes semelhantes a ele.

O ser no mundo não é uma “propriedade” que o *Dasein* às vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ela ou sem ela. O homem não “é” no sentido de ser e, além disso, tem uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado. O *Dasein* nunca é “primeiro” um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível porque o *Dasein*, sendo-no-mundo, é como é. Tal constituição de ser não surge do fato de, além dos entes dotados do caráter do *Dasein*, ainda se darem a depararem com ele outros entes, os simplesmente dados. Esses outros entes só podem deparar se “com” o *Dasein* na medida em que conseguem mostrar se, por si mesmos, dentro de um mundo¹¹⁷.

Na análise do ser-no-mundo o *Dasein* é ser-junto em uma relação de ocupação com os entes intramundanos e ser-com-os-outros em relação de solicitude com os entes que têm o seu mesmo modo de ser.

O *Dasein* distingue-se dos entes intramundanos, que não são como ele mesmo, com os quais ele se ocupa na vida cotidiana, pois estes não podem ser abertura de sentido.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p.95.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p.95.

Os entes intramundanos são “trazidos” ao contato do *Dasein* pelo uso. Estes entes têm o caráter de instrumento, “servem para”, são utilizados, manuseados.

Ser-no-mundo diz sempre ‘já-ser-junto-ao-mundo’, ocupar-se com as coisas do mundo, “deter-se” ou demorar-se junto ao mundo. Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é tomado pelo mundo de que se ocupa. Entretanto, em sua ocupação o *Dasein* se encontra a si mesmo e aos outros. Ser lançado no mundo possibilita ao *Dasein* o encontro com os outros. Com efeito, os objetos no mundo sempre nos remetem aos outros. O outro sempre é percebido, seja enquanto alguém que produz os utensílios e instrumentos como os quais o *Dasein* se ocupa, seja enquanto alguém que utiliza tais objetos.

O *Dasein* vive neste mundo, mas não vive só, está sempre se relacionando com o outro. O *Dasein* está neste mundo, convive com os outros, relaciona-se com os outros *Dasein*. Sob esta perspectiva, é possível afirmar que qualquer maneira de ser deste *Dasein* será necessariamente uma maneira de ser na relação, será uma maneira de ser-com.

Nesse sentido, o mundo do *Dasein* é um mundo-comum. Ser-em é ser-com-outros. O ser-si-mesmo do *Dasein* dentro do mundo é ser-aí-comum¹¹⁸. O *Dasein* enquanto ser-no-mundo, é um ser de relação, ser, para ele, é sempre e necessariamente ser-com-os-outros. Seu mundo é compartilhado por outros entes semelhantes a ele. O *Dasein* não é só ocupação em relação aos entes intramundanos, que não são ele mesmo, mas também assistência, solicitude em relação aos outros.

Mas no seu ser-com cotidiano, o *Dasein* tende a se compreender a partir das possibilidades ditadas por “todo-mundo”. É a gente, que dita o como e o que o *Dasein* deve fazer para “ser”. Neste modo de ser, ele não é propriamente ele mesmo, mas “a gente”, os outros. Os outros não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o *eu* se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente entre os quais também se está¹¹⁹. Quando imerso no “a gente”, o *Dasein* afasta-se de si mesmo, perde-se de si mesmo no mundo.

O “quem” cotidiano, esclarece Heidegger, “não é alguém, nem aquele, nem um certo alguém, nem um certo povo, nem mesmo a soma de todos; o ‘quem’ é o impessoal, “a gente”¹²⁰.

¹¹⁸HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 34.

¹¹⁹HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p.169.

¹²⁰HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 49.

“O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte. O predomínio da interpretação pública do impessoal também já decidiu acerca da disposição que deve determinar a atitude frente a morte. Angustiando-se com a morte, o *Dasein* é colocado diante da possibilidade insuperável, cuja responsabilidade ele está entregue. O impessoal se ocupa em reverter essa angústia num temor frente a um acontecimento que advém”¹²¹.

2.5 A estrutura tríplice do *Dasein* – disposição afetiva, compreensão e discurso

A articulação do *Dasein* com o seu mundo é expressa, como se viu, pelo existencial ser-em. O ser-em equivale ao “aí” enquanto exprime a abertura do *Dasein* ao ser e ao seu mundo. Esta abertura se apresenta numa tríplice estrutura: disposição afetiva, compreensão e discurso.

Disposição afetiva é a estrutura ontológica que fundamenta o modo de estar, de se sentir do *Dasein*, ou seja, seus sentimentos e humores (tédio, serenidade/irritação, ânimo/desânimo, etc), que podem ser entendidos como tonalidades afetivas. O *Dasein* sempre se sente, se encontra de um modo ou de outro. Só porque o ser-em, como tal, tem de antemão um caráter afetivo, ele pode ser afetado pelo ente intramundano.

A *disposição* é um modo existencial básico da abertura igualmente originária do *Dasein* ao mundo, à co-presença dos outros e a si mesmo, pois também neste modo de sua abertura o *Dasein* é em si mesmo *ser-no-mundo*. Neste sentido, na perspectiva de Heidegger não se distingue entre experiência interna e externa. Não se trata de um sujeito com suas vivências íntimas, mas do *Dasein* como um todo.

A *disposição* favorece uma compreensão mais profunda da mundanidade do mundo, pois, segundo Heidegger, na sua abertura ao mundo, o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo vibra, por assim dizer, ao ser “tocado” pelos entes que vêm ao seu encontro. Ela revela a situação existencial do *Dasein*, basicamente, no puro fato de existir, como uma “carga”, que ele tem de suportar, na medida em que sendo tem de ser.

Este fato de existir não é entendido aqui como mero estar dado entre outros entes no mundo natural, mas como característica da auto-compreensão do *Dasein*. Na disposição afetiva ele se sente como lançado no mundo. Heidegger denomina *faticidade* o modo de ser “como” o *Dasein* já, desde sempre, se encontra: estar lançado é *faticidade*. A faticidade não é entendida de forma negativa, mas como o modo finito e histórico no qual se constitui a

¹²¹HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p.36.

abertura. O *Dasein*, confrontado com sua inelutável faticidade, tende a voltar as costas a esta experiência fundamental, mas é justamente neste esquivar-se que a faticidade se manifesta.

Nesse sentido, a faticidade corresponde à dimensão da receptividade do *Dasein*, enquanto ressonância afetiva do contato com o ente intramundano, que o afeta na ocupação cotidiana preocupada com o seu próprio ser. Desse modo, ela patenteia a finitude do mesmo *Dasein* como característica intrínseca de sua temporalidade existencial.

A compreensão é, juntamente com a disposição afetiva, uma dimensão essencial da abertura do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Ele é a sua auto-compreensão, isto é, como se compreende enquanto se importa com seu ser. Não se trata de um modo de conhecer específico, mas do fundamento de todos os modos de conhecer.

Esta compreensão se dá sempre numa determinada *disposição*, dela não podendo se separar, o que nos permite dizer que toda *compreensão* está sempre sintonizada com a *disposição*. Toda compreensão é sempre *compreensão disposta*, como toda disposição afetiva é sempre compreensiva.

O compreender revela o *Dasein* como poder-ser. Ele se compreende compreendendo o mundo, ou seja, nas suas possibilidades de ser, em vista de si mesmo como último por-causa de toda a rede de referências que constitui o seu mundo.

Neste contexto, Heidegger fala de existência num sentido mais restrito, como correspondente ao compreender. O compreender é também projetivo: projeta o ser do *Dasein* em função de si mesmo, à luz da significância de seu respectivo mundo. Entretanto, as possibilidades de ser do *Dasein* são limitadas pela sua faticidade. O possível é a unidade do ser-lançado e do projeto enquanto ser-no-mundo. Desse modo, a forma como o *Dasein* articula suas possibilidades não é absoluta, pois o *Dasein*, de fato, já está numa situação, sua faticidade.

Dessa forma, o *Dasein* como ser-no-mundo não é um projeto incondicionado, pois já-desde-sempre se encontra situado, lançado no mundo, ele já tem uma história. Ele é ser-no-mundo, e como tal, já situado, está em meio aos entes, envolvido no sentimento de sua situação. Nesse modo de ser *Dasein*, nessa abertura em que se projeta e se compreende, interpretando e significando os entes dispostos no mundo, não há um fundamento, apenas a certeza de que somos nossas possibilidades. Nesse sentido, o *Dasein* desde sempre existe na sua limitação fática, *mas* possui também um espaço de poder-ser, de projeto. Ele é existência fática.

A articulação da faticidade e da existência revelam-se no discurso e, assim como a disposição afetiva e a compreensão, o *discurso* também é uma estrutura existencial constitutiva do *Dasein*.

Heidegger entende por discurso o fundamento ontológico-existencial da linguagem. Sendo assim, o *discurso* não se refere somente ao que se fala, mas também à escuta e ao silêncio. Em toda compreensão afetada já está sempre articulado o *discurso*. Este é a articulação em significações da compreensibilidade afetivamente disposta do ser-no-mundo.

Na faticidade, o *Dasein* tem a tendência de interpretar a si mesmo a partir do mundo, das coisas, da impessoalidade, da tradição. Esta tendência é entendida por Heidegger como decadência. A decadência é um existencial, um modo de ser constitutivo do *Dasein*. Como ser-no-mundo o *Dasein* sempre se compreende a partir das suas possibilidades. É na ocupação, no uso das coisas, e no trato com os outros, que elas são compreendidas por ele. Dessa forma, preso na ocupação, as possibilidades próprias do *Dasein* são ofuscadas. Assim ele está disperso e perdido na impessoalidade de *todo mundo*, ele é privado da possibilidade de conduzir a si mesmo e de escolher. Estar decaído é estar absorvido pelo mundo, compreendendo-se a partir de suas possibilidades intramundanas ditadas pelos outros, como todo-mundo.

Enquanto decaído no mundo, o *Dasein* não é propriamente ele mesmo. Ele, como ser-no-mundo, pode ser de modo próprio ou impróprio. Ser sua própria escolha ou não. Na compreensão de Heidegger, o modo mais comum do *Dasein* de ser, o seu modo de ser cotidiano, é ser de modo impróprio, pois mesmo podendo ser de modo próprio, ele tem como tendência se entender como coisa entre as outras coisas. Habitualmente, o *Dasein* vive “como se”, perdido nas ocupações, no usar mecânico das coisas, fazendo o que “todos” fazem.

Eu não ‘sou’ ‘eu’, no sentido do próprio si mesmo, senão que sou os outros a maneira do ‘a gente’ (Man). Desde este e como este estou dado imediatamente a mim mesmo. Imediatamente, o *Dasein* é o ‘a gente’, e regularmente se mantém nisso. Quando o *Dasein* descobre e aproxima para si o mundo, quando abre para si mesmo o seu próprio modo de ser, este descobrimento do ‘mundo’ e esta abertura do *Dasein* sempre se levam a cabo como um afastar de encobrimentos e obscurecimentos, e como uma quebra das dissimulações com as quais o *Dasein* se fecha frente a si mesmo¹²².

¹²²HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. 5ª Edição. Lisboa: Editores Guimarães, 1998.

2.6 Cuidado

O *Dasein* nunca é mera *contemplação desinteressada*, mas sempre cuidado, ou seja, a maneira de estar no mundo, de se relacionar com as coisas e com os outros, não se dá no modo de mero olhar ou conhecer, tudo se dá numa relação de fazer sentido, de utilidade, de serventia, de cuidado. O ser, com que se importa o *Dasein*, é sempre “em cada caso o meu próprio”. O *Dasein*, ao determinar-se a si mesmo, sempre o faz a partir da possibilidade que ele é e da compreensão que dispõe de si mesmo.

O cuidado é a “síntese” dos modos de ser do *Dasein*. “Cuidado” é o termo empregado por Heidegger para designar o conjunto dos modos de ser do *Dasein*, como projeto, já sempre no mundo, junto aos entes intramundanos, sejam as coisas das quais ele se serve no seu existir cotidiano, sejam os outros *Dasein*.

O ser do *Dasein* é cuidado. Ele compreende em si facticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decadência. (...) Existindo, o *Dasein* é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir como o ente que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ele é. Embora não tendo ele mesmo colocado o fundamento, o *Dasein* repousa em sua gravidade que, na disposição, se revela como carga. (...) Ser o próprio fundamento lançado é o poder-ser em jogo no cuidado”¹²³.

2.7 A existência autêntica

2.7.1. Resolução

O *Dasein* existe própria e imprópria. Dizer que o *Dasein* é ser-no-mundo revela que ele já sempre está numa situação no mundo (faticidade). O *Dasein*, na maior parte do tempo, interpreta-se pelos entes com os quais se encontra no mundo. Viver imprópria quer dizer que não sou propriamente eu, mas sou de modo impróprio, ou seja, me entendo a partir dos “outros” – “de todo mundo”

Segundo Heidegger, os modos da propriedade e impropriedade nos quais o *Dasein* existe devem ser compreendidos como estando fundados na condição essencial do *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Como visto, o *Dasein* é existência fática. Enquanto existência, ele é essencialmente poder-ser, ele se projeta em suas possibilidades. Isto quer dizer que ele é chamado a apropriar-

¹²³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 71.

se de si mesmo. De qualquer forma ou em qualquer situação, o *Dasein* é chamado a apropriar-se de si mesmo, pois ele nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo. O *Dasein* não é simplesmente, ele é um sendo, e como tal já “escolheu” uma possibilidade. Entretanto, estas possibilidades são condicionadas e limitadas faticamente pelo que ele já é e, mais ainda, pela morte, como possibilidade da impossibilidade de sua existência. Ele é marcado por esta finitude, modo de ser de todo *Dasein*. O que diferencia um *Dasein* do outro é assumir ou não a sua finitude, isto é, relativizar ou não as possibilidades intramundanas, compreendendo-se como ser-para-a-morte, e assim tornar-se livre para a escolha.

Portanto, o *Dasein* pode ser ou não ser propriamente, ganhar ou perder a sua existência, na medida em que se compreende ou não, a partir de sua finitude, assumindo ou não o seu ser-para-a-morte. De fato, onticamente, o *Dasein* deve optar entre ser impropriamente ou ser seu ser mais próprio, que só é ser-si-mesmo quando assume a sua finitude.

A passagem do *Dasein* de seu ser impropriamente para o seu ser propriamente acontece pela resolução, pela qual o *Dasein* escolhe escolher as suas possibilidades, não se deixa determinar por todo mundo, mas assume responsabilmente a sua existência. Esta resolução se articula segundo Heidegger, de acordo com os três momentos da estrutura essencial do *Dasein*: como angústia, correspondente à disposição afetiva, ser-para-a-morte, correspondente ao compreender e projetar-se, e voz da consciência, correspondente ao discurso.

2.7.2. Angústia

Ser-si-mesmo, ou ser seu ser-mais-próprio é uma experiência vivida pelo *Dasein* quando assume sua finitude, enquanto ser-para-o-fim, ser-para-a-morte. A finitude abre o *Dasein* para seu ser mais próprio, e esta abertura ocorre através da angústia.

O *Dasein* se encontra sempre e necessariamente com alguma disposição de humor, pois ela é que o abre para o encontro com outros entes. Uma das disposições possíveis é a angústia. Ela é, na verdade, um sentimento (disposição afetiva) fundamental do *Dasein*. Na angústia, as referências cotidianas perdem a significância, “sinto-me estranho”. Ela revela os entes como nada, sem consistência própria. Tudo se torna estranho, o *Dasein* perde a familiaridade com seu mundo, torna-se um *estranho no ninho*. Os entes caem no nada. E é

justamente nessa ausência de sentido de todas as possibilidades intramundanas que o *Dasein* se dá conta do seu ser próprio.

“(…) Por isso, a angústia não ‘vê’ um ‘aqui’ e um ‘ali’ determinados, de onde o ameaçador se aproximasse. O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em lugar algum. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia. ‘Em lugar algum’, porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente aí, situa-se a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Em consequência, o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre ‘presente’, embora em lugar algum. Está tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum. (...) Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’¹²⁴.

O *Dasein* normalmente decai no mundo. Aliás, esse é o modo de ser mais comum ao *Dasein*: decair no mundo, viver na *ditadura do impessoal*. *A autenticidade jamais é posse, é sempre conquista. Por isso, o Dasein é sempre tentação para si mesmo*¹²⁵. Podemos dizer que na existência cotidiana, o *Dasein*, na maioria das vezes, acha-se perdido de si mesmo, em fuga. Ele não se angustia, não deixa que a angústia venha à tona e o domine. Nesse sentido, a angústia é que revela ou abre o *Dasein* para o seu ser mais próprio, para uma responsabilidade, um querer-ter-consciência de “seu real tamanho”, de seu ser finito, em que sua possibilidade inalienável é a morte. É essa consciência da morte, da sua finitude, que revela ao *Dasein* sua possibilidade de poder-ser, de transcender a condição de “a gente”.

Dessa maneira, a angústia é uma disposição afetiva fundamental que arranca o *Dasein* da segurança em suas ocupações no mundo e no relacionamento com os outros, com a qual, na maioria das vezes, ele existe, ou seja, de sua maneira inautêntica de compreender o próprio ser e também o dos outros, abrindo espaço para ser na autenticidade.

A angústia é descrita como a súbita percepção do ser humano de que ele é finito, isto é, de que está jogado entre um ainda não, o futuro e o não mais, o passado. A angústia que disso resulta é o que mantém o ser humano, humano. O que ele poderá fazer é tentar fugir dessa angústia, fugindo de si mesmo e divertindo-se numa “brincadeira” com os objetos, no instante presente. De todo o modo, porém, a angústia aparecerá de repente e, de modo implacável, remeterá o ser humano contra o futuro e contra o passado e sem resultado¹²⁶.

¹²⁴HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 253.

¹²⁵STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.69.

¹²⁶STEIN, Ernildo. Entrevista IHU On-line. Unisinos, 1930. Disponível em:<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/3172-a-superacao-da-metafisica-e-o-fim-das-verdades-eternas-uma-entrevista-especial-como-filosofo-ernildo-stein>. Acesso em 10 de novembro de 2011.

2.7.3. Ser-para-morte

No seu modo próprio de ser, *Dasein* é suas possibilidades. Há uma possibilidade que é de todo *Dasein*, a possibilidade da impossibilidade de existir. Todas as possibilidades, exceto a morte, podem desaparecer. A morte, porém, é, a todo o momento, possível. Ser-para-morte é a possibilidade da qual nenhum *Dasein* escapa, é uma possibilidade intransferível.

O *Dasein* tem uma tendência a viver de forma imprópria, assim ele encara a possibilidade da morte de forma inautêntica, impessoal, como se essa possibilidade não fosse atingi-lo. Assumir a morte como possibilidade é fazer a experiência da autenticidade, é um modo de ser só meu, que me singulariza e me põe em contato com a finitude.

Entre tantas possibilidades, a da morte não me escapa; antecipar a morte como possibilidade intransferível singulariza o *Dasein*, tornando-o estranho nesse mundo. Olhar a morte como a minha morte, por meio da angústia existencial me arranca de todo mundo e me lança no nada existencial. Essa angústia é angústia de ser-no-mundo, de ser responsável pela própria existência. Dessa forma, a experiência existencial do nada das possibilidades intramundanas é que possibilita ao *Dasein* sair da convivência impessoal e retornar à compreensão do seu ser.

A experiência intransferível da morte individualiza e singulariza o *Dasein* e mostra que não podemos nos furtar ao tempo, já que nele se joga o nosso destino. A possibilidade da morte, que se faz presente a cada instante da vida é o fim da existência. E cada *Dasein* vai vivenciar a própria morte, pois o ser-para-o-fim faz parte da própria vida.

A morte não é entendida aqui como um fato natural que ocorre na linha do tempo cronológico. Heidegger distingue entre deixar de viver ou falecer, como um acontecimento, compreendido naturalisticamente, e morte/morrer na perspectiva existencial.

“‘Morte’ é Tod, ‘morrer’ é sterben. Sterben é destino de ableben (das) Ableben, ‘deixar de viver, falecer. (...) ‘Porém, enquanto pertencente ao *Dasein*, a morte é apenas um ser para a morte existenciário’¹²⁷.”

Heidegger chama isto de ‘morrer’: Sterben (morrer) exprime o modo de ser (Seinsweise) em que *Dasein* é para sua morte. (...) O que importa não é o deixar de viver físico, mas a atitude em relação à própria morte durante a vida. A atitude ‘autêntica’ é adiantar-se (Vorlaufen)¹²⁸.

¹²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008.

¹²⁸ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 117.

Dessa maneira, o *Dasein* percebe-se como ser-para-morte e disso decorre a sua libertação das imposições de *todo mundo*: o *Dasein* torna-se mais “transparente” para si mesmo e se “vê” responsável por si mesmo. A partir da temporalidade (presente, futuro passado), não mais como sucessão de agoras, o *Dasein* se projeta no futuro e retrocede ao passado. Sendo adiante de si mesmo, antecipando a possibilidade da morte, ele se liberta das amarras do *todo mundo*.

A consciência da morte abre novas possibilidades para o *Dasein*. A resolução frente à morte abre o *Dasein* para a possibilidade de seu ser mais próprio. Tendo consciência dessa possibilidade, ele vê sua situação e as possibilidades que essa lhe oferece, e toma uma decisão. Afastando-se do impessoal, o *Dasein* chega à “consciência” do fim e do tempo. Ele se sente *estranho* na condição decadente e toma consciência do próprio poder-ser, da liberdade e transcendência.

Segundo Heidegger, a consciência da morte marca de forma decisiva a vida do *Dasein*, revelando o seu ser finito. É essa consciência da morte, da sua finitude, que revela ao *Dasein* sua possibilidade de poder-ser, de transcender a condição de “a gente”. A experiência existencial do nada das possibilidades mundanas é que possibilita ao *Dasein* sair da convivência impessoal e retornar a sua compreensão do seu ser.

Diante da morte como antecipação, existe a possibilidade de escolha do *Dasein*, a possibilidade de continuar a fugir de si mesmo ou a possibilidade da liberdade. Ele tem alternativa: permanecer como “a gente” ou escolher a liberdade da vida autêntica. O desvelar da morte revela a novidade: podemos, somos livres.

Através da antecipação da morte ele se decide. O *Dasein* se sente livre para escolher ser si mesmo e ele só se torna livre quando escolhe ser si mesmo. A partir deste momento, ele percebe que é responsável por seu ser.

Para alcançar a liberdade o *Dasein* precisa se desprender das coisas cotidianas, ele precisa da visão antecipadora da morte. Quando tudo perde o sentido, somos, enquanto *Dasein*, chamados a responder, chamados a uma resposta de desapego às possibilidades mundanas, enquanto precárias e finitas. Quem perder, ganhará – conforme a proposta da Bíblia, em São Mateus, no Novo testamento¹²⁹.

¹²⁹ São Mateus 16: 26.

2.7.4. Voz da consciência

O que confere singularidade a um *Dasein* é assumir ou não a sua finitude, isto é, relativizar ou não as possibilidades intramundanas, compreendendo-se como ser-para-a-morte e assim tornando-se livre para a escolha. Portanto, o *Dasein* pode ser ou não ser propriamente, ganhar ou perder a sua existência, na medida em que se compreende ou não a partir de sua finitude, assumindo ou não o seu ser-para-a-morte.

O chamado da consciência, que vem do próprio *Dasein*, lembra-o de que ele não está irrecuperavelmente tomado pelo impessoal, por todo mundo, diz, no silêncio, que ele deve escolher, pois ele é propriedade e impropriedade, autenticidade e inautenticidade. Diante desse clamor, ele se torna resoluto. Ele se sente estranho, estrangeiro, se afasta do *todo mundo* e escolhe.

A consciência não direciona o *Dasein* quanto a qual escolha seguir, mas somente que ele deve escolher. A voz silenciosa da consciência o abre para querer escolher: querer-ter-consciência. Quando está no modo impessoal do “a gente” ou do “eles”, o *Dasein* ouve o chamado que vem de si próprio para ser ele-mesmo. Ele pode abafar esta “voz da consciência”, mas no íntimo, sabe que pode ser autêntico.

Pela resolução, o *Dasein* se desvela de uma nova maneira e faz a escolha decisiva. *Ao ouvir a voz da consciência, o Dasein deixa o seu mais íntimo Eu agir sobre si mesmo em termos de potencialidade para ser o que escolheu. Apenas assim pode ter caráter de resposta*¹³⁰.

Responsabilidade pressupõe resposta. É esta resposta à voz da consciência para ser si mesmo que Heidegger chama de resolução. Segundo nosso autor, a resolução não tem componente moral, o que podemos apreender é que sendo autêntico, resoluto, escutando o chamado, querendo-ter-consciência, o *Dasein* é responsável por suas escolhas, enquanto o *Dasein* inautêntico não o é. Suas escolhas são entregues “a ninguém”.

A decisão a ser tomada pelo *Dasein* é ter ou não a consciência da própria existência. Nesse sentido, somente o *Dasein* que vislumbrou a morte pode verdadeiramente decidir por ter essa consciência. É por meio da resolução, que o presente é retirado da dispersão da ocupação imediata, e é retido no futuro e no passado.

Todo o nosso caminho, neste capítulo, visou mostrar que o ser-no-mundo do *Dasein* é cuidado e este está, faticamente, decaído no seu mundo pelos entes de que cuida, com que lida

¹³⁰HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

e está familiarizado. Mas essa não é a única possibilidade do *Dasein*, há também, como exposto, a angústia que é uma disposição fundamental, uma *possibilidade originária* para perceber que ele se encontra perdido e em fuga e que pode voltar a si mesmo.

Angustiado, afastado do falatório vazio do impessoal, ele ouve a voz da consciência clamando pela volta às suas possibilidades próprias, mostrando-lhe o fato originário de ser responsável, único e absoluto pela existência do seu próprio ser.

Tendo apresentado os vários elementos da análise existencial do *Dasein*, estamos agora em condições de expor em nosso capítulo 3 como eles revelam os traços daquilo que se pode denominar uma ética em Heidegger.

CAPÍTULO 3: A ÉTICA ORIGINÁRIA DE HEIDEGGER

3.1 Introdução

O Capítulo 3 tratará da Ética em Heidegger, conforme a entendemos. Nosso objetivo final será mostrar como uma Ética da responsabilidade pode ser pensada, a partir de *Ser e Tempo*. A questão que buscaremos responder é: o que significa para Heidegger uma ética originária, não-metafísica, da responsabilidade e da finitude?

Concordamos com Benedito Nunes¹³¹ quando diz que uma ética em Heidegger está presente no desenvolvimento da questão do ser, seja enquanto Ontologia Fundamental em *Ser e Tempo*, seja mais tarde, enquanto pensa a existência humana como abertura à verdade do ser. E também com Loparic¹³², que defende que todo pensamento de Heidegger é em si mesmo uma ética. Entendemos que, ao explicitar a relação ser-*Dasein* (o círculo hermenêutico), já estamos no campo da Ética, mesmo sem nada dizer sobre leis, regras ou normas morais.

Heidegger nunca negou a importância da ética. Na verdade, ele é crítico do modelo de racionalidade proposto pela tradição. Crítico da ética que nasceu com Platão, de sua origem e fundamentos metafísicos. Segundo ele, o paradigma metafísico, o modelo de racionalidade do Ocidente, no qual as éticas estão estruturadas, vedou toda possibilidade de pensar pela raiz, a “essência” ou o “sentido” do que constitui o agir como tal, e se preocupou apenas em apresentar argumentos lógicos, em buscar máximas e regras que, ao mesmo tempo, fossem primeiras e vigorassem incondicionalmente¹³³.

As regras de comportamento que a Ética procura justificar são algo ôntico e sua justificação recorre novamente a princípios ônticos, como a razão humana. Segundo Heidegger, a ética, como as demais ciências, não deveria ser abordada até que a questão ontológica fosse repensada, pois mais importante do que prescrever ou fundamentar regras de conduta é resgatar a humanidade do homem, enquanto proximidade com o ser. O que ele fez foi refletir sobre as condições de possibilidade das ontologias regionais, incluindo a ética¹³⁴.

¹³¹ NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*, 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1998.

¹³² LOPARIC, Zeljko. *Ética da finitude*, In: Manfredo A. de Oliveira (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 1ª Edição. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2000, pp. 65-77.

¹³³ LOPARIC, Zeljko. *Ética da finitude*, In: Manfredo A. de Oliveira (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 1ª Edição. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2000, pp. 65-77.

¹³⁴ A ontologia fundamental é condição de possibilidade de todas as ontologias regionais.

Assim como propôs ultrapassar a metafísica, o autor de *Ser e Tempo* estaria buscando, pelo mesmo movimento, desconstruir a ética. Esta desconstrução atinge a Ética platônica, aristotélica, cristã, e mesmo kantiana, modelos de ética metafísica que fundamentaram os valores morais - o bem e o mal - na razão humana, isto é, na essência humana enquanto racional. A ética “produzida” nesse modelo de pensamento não conduziu o homem ao seu ser mais próprio, mas ao seu ser objeto, que está sujeito ao controle e à *ditadura do impessoal*. As normas criadas e aceitas por esses modelos não foram capazes de oferecer uma orientação autêntica para as ações humanas, de modo que os sonhos da razão metafísica produziram monstros¹³⁵.

Não há, de fato, uma ética em Heidegger, se por ética entendermos o padrão corrente das doutrinas morais, mas encontramos argumentos suficientes para mostrar que a ontologia fundamental é uma ética, e que somente uma leitura cega ou uma ausência de leitura, podem supor Heidegger alheio à preocupação ética.

Assim, qualquer proposta para uma ética em Heidegger deverá começar por repensar a humanidade do homem, pela análise existencial desse homem, a fim de descobrir quem ele é em sua finitude.

3.2 A questão ética em *Ser e Tempo*

A questão da ética em Heidegger é um assunto muito delicado, por isso, para chegarmos a bom termo em nossa discussão, cabe-nos agora responder a seguinte questão: Afinal, há ou não uma ética em *Ser e Tempo*? Se há, como essa ética se configura?

Mostramos no capítulo 1 que Heidegger não se opõe às questões éticas, mesmo porque, não se dedicou a elas diretamente. Nem para defender, nem para “criticar” as normas éticas vigentes. Todo seu percurso filosófico esteve sempre voltado para a questão do ser. Heidegger, *o filósofo do ser*, soube muito bem definir os limites entre a questão ontológica e a questão ôntica. Ele se debruçou sobre a condição de possibilidade de uma ética.

Desse modo, nossa resposta à pergunta central atribuída a Heidegger, se há ou não uma ética em *Ser e Tempo*, começa pelo não, se por ética entendermos uma doutrina sobre os valores, costumes, princípios e fins para a conduta humana, determinados por regras, máximas ou imperativos.

¹³⁵ A gravura de Goya el sueño de la razón produce monstros.

A partir da explanação sobre as diferenças entre *ethos* e ética, feita em nosso primeiro capítulo¹³⁶, parece-nos que a recusa de Heidegger em falar de ética vem do fato de que a ética habitualmente compreendida como a reflexão sobre as coisas humanas, apequenou o conceito de *ethos*, originalmente entendido como morada.

Heidegger diz na *Carta sobre o humanismo* que o perigo se encontra nos fundamentos metafísicos dessas éticas¹³⁷. O paradigma metafísico que fundamenta a ética da tradição impediu que o sentido de ética fosse “atualizado”. Nesse sentido, para o nosso autor, a ética enquanto prescrição de normas e valores para orientar o pensar e o agir do homem perdeu a capacidade de refletir sobre os problemas contemporâneos.

Heidegger colocou em questão as pretensões filosóficas e metafísicas sobre os valores morais, e não a reflexão sobre a condição de possibilidade de podermos fazer escolhas boas ou más. O autor em estudo nunca negou a importância da ética e o valor das éticas tradicionais e, em momento nenhum, defendeu o fim das mesmas. Ele nunca afirmou que o paradigma metafísico, o modelo de racionalidade do Ocidente, no qual as éticas estão estruturadas, fosse falso. Muito antes pelo contrário, em diálogo com essa tradição, Heidegger propõe ultrapassar a metafísica.

O filósofo estaria buscando, pelo mesmo movimento, desconstruir a ética tradicional associada, ou mesmo fundada na metafísica. As teorias éticas da tradição nos mostram algo importante sobre a moralidade, mas, ao mesmo tempo, encobrem o essencial: a finitude radical da existência humana.

Assim, Heidegger não escreveu e nem quis escrever uma ética assumidamente, mas é possível lê-la em seus escritos, porque, conforme nos diz Benedito Nunes, uma ética em Heidegger está presente no desenvolvimento da questão do ser.

Como já se disse, Heidegger se recusou a propor uma nova Ética e negou que *Ser e Tempo* contenha uma Ética no sentido tradicional. Ele considerava que as Éticas tradicionais, como, aliás, todo o pensamento ocidental, têm um caráter metafísico, não sendo, por isso, a forma mais verdadeira de compreender a realidade, o ente no seu todo. Com efeito, enquanto mede o valor de cada ação, em função de princípios e normas universais, elas ratificam a distinção metafísica entre fato e valor, real e ideal, existência e essência.

As éticas, em alguma medida, partem de uma interpretação já consensual do ente em sua totalidade. A ética, dessa forma, procura justificar regras e normas antes de refletir sobre a

¹³⁶ Ver páginas 13 a 19, do Capítulo 1, desta dissertação.

¹³⁷ Ver: HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. 5ª Edição. Lisboa: Editores Guimarães, 1998.

condição de possibilidade desses valores. Mas, a tarefa primária da filosofia não consiste em fundamentar normas ou valores: ela deve, isto sim, pensar a essência ou o sentido do que constitui o agir como tal, isto é, daquilo que coloca o ser humano em posição de escolher normas ou valores¹³⁸.

Só poderemos começar a falar de uma ética em Heidegger se nos despojarmos de toda e qualquer referência às éticas estabelecidas, pois *não encontraremos nos escritos heideggerianos o padrão corrente das doutrinas morais*¹³⁹.

Assim, Heidegger não desenvolve uma Ética no sentido tradicional, porque descobriu uma nova perspectiva para interpretar o ser humano, a perspectiva “existencial”, distinta da perspectiva naturalística da metafísica, da qual dependerá, segundo *Ser e Tempo*, a determinação do sentido de ser em geral.

Na evolução posterior de seu pensamento (*Kehre*), ele não abandona a perspectiva existencial enquanto oposta ao naturalismo e objetivismo, mas, neste sentido, a reforça ainda que submeta a compreensão humana às iniciativas do ser.

Como dito anteriormente, a negativa quanto à ética em Heidegger não seria a última resposta. Cabe-nos agora mostrar positivamente a existência de uma ética em *Ser e tempo*. Sim, há uma ética em *Ser e tempo*.

Apontamos em nosso capítulo 2¹⁴⁰ vários elementos que dão margem a conceber a presença de uma ética em Heidegger, especialmente em *Ser e tempo*. Porém é preciso ressaltar que, ao falarmos de Ética em Heidegger, não estamos nos referindo à Ética tradicionalmente compreendida, conforme trabalhado por nós anteriormente. Heidegger diz na *Carta sobre o Humanismo* que *Ser e Tempo* contém uma Ética originária.¹⁴¹ Que significa essa afirmação? A ética é fundamental na ontologia fundamental, sem nos esquecermos de que o *ethos* não é algo exterior ou sobreimposto ao ser-no-mundo, não acrescenta nem sobrevém a ele, tampouco lhe oferece regras vindas de outra parte¹⁴².

Nesse sentido, a rejeição de uma Ética de tipo metafísico por Heidegger resulta da superação da perspectiva naturalista/objetivante pela perspectiva hermenêutica existencial. Portanto, se há uma Ética na Ontologia Fundamental de *Ser e Tempo*, ela corresponderá à nova compreensão de ser (ainda implícita, mas já operante em *Ser e Tempo*) e do ser humano

¹³⁸ CANTO-SPERBER. Monique *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p.733.

¹³⁹ NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*. 2ª Edição. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 198.

¹⁴⁰ Ver as páginas 31 a 55, do capítulo 2, desta dissertação.

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. 5ª Edição. Lisboa: Editores Guimarães, 1998, p.84.

¹⁴² CANTO-SPERBER. Monique *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p. 733.

(explicitada na Analítica Existencial). Trata-se de saber se a Ontologia Fundamental tem, de certo modo, algum caráter ético. Não seria de qualquer modo uma Ética metafísica, normativa e de valores, mas o que ele chama de Ética originária, ou seja, uma compreensão mais radical do agir humano como tal. Não se trata aqui de retomar a definição das características da perspectiva existencial já traçadas no capítulo 2¹⁴³, mas tão somente de explicitar a sua dimensão ética, enquanto se refere ao agir humano.

O fenômeno humano já definido como *Dasein*, enquanto abertura para o horizonte global do ser, é abordado na perspectiva existencial, não a partir da consideração de uma natureza específica, comum a todos os indivíduos, mas na sua história absolutamente singular, irrepetível, cujo desenrolar-se, embora condicionado por inúmeros fatores, dele depende em última análise.

Neste sentido, o *Dasein* é essencialmente poder-ser, enquanto existe na abertura para diferentes possibilidades de ser, com cada uma das quais, sendo, pode ou não de cada vez identificar-se. Existe assim radicalmente como liberdade que se projeta, diante de alternativas fáticas, ante as quais emerge, contudo, uma alternativa de outra ordem, mais fundamental: assumir ou não a própria liberdade, a própria existência. Neste sentido, ele pode ser ou não ser propriamente aquilo que ele é. Desta alternativa essencial ele não pode escapar. Como diria Sartre¹⁴⁴, ele está condenado à liberdade: tem-que-ser e, sendo, ser ou não ser aquilo que ele é.

Por outro lado, a perspectiva existencial mostra que o *Dasein*, na sua singularidade histórica, é como se compreende, é a sua própria auto-compreensão. Ora, ele não pode se compreender na sua história sem envolver na compreensão de si mesmo o seu mundo: pessoas, coisas, acontecimentos, situações, lugares, etc. Trata-se, como se viu no capítulo 2, de outro traço fundamental do *Dasein*, que Heidegger designa como ser-no-mundo. Mas, como já visto, na perspectiva existencial, “mundo” não significa universo, como totalidade dos entes naturais e culturais. Refere-se, pois, ao horizonte global da existência humana enquanto interpretação implícita do conjunto da realidade, daquilo que se manifesta, como entes intramundanos.

Nesta perspectiva, fica superada a distinção explicitada na metafísica moderna entre sujeito e objeto. O *Dasein* não é um *eu* isolado, puro, ao qual se contrapõem às outras coisas como objetos. As suas possibilidades de ser são possibilidades intramundanas, a partir das quais ele deve compreender-se deste ou daquele modo. Trata-se de possibilidades fáticas, já dadas, como o seu próprio existir, com as quais ele tem de se haver de um ou de outro modo.

¹⁴³ Ver páginas 50-54, do capítulo 2, desta dissertação.

¹⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*. 4ª Edição. Lisboa: Presença, 1978.

Os traços aqui esboçados do ser humano, encarado sob a perspectiva existencial, que apresentam, segundo Heidegger, o seu (modo de) ser, têm um caráter estritamente ontológico. No entanto, é fácil verificar como esta ontologia do ser humano, já nos seus traços fundamentais, oferece uma base para a compreensão radical do agir. O filósofo não endossa a distinção fundamental da metafísica entre ser¹⁴⁵ e agir¹⁴⁶. Assim, o próprio ser/essência do ser humano, enquanto existência e liberdade, já é concebido como agir, como exercício (Vollzug) ou acontecer (história) da liberdade, como assunção de possibilidades de ser-no-mundo, escolhidas ou não propriamente.

Por outro lado, a alternativa de ser ou não ser propriamente, além de não se constituir senão no agir, no exercício da existência como liberdade, implica, sem dúvida, uma avaliação: é melhor ser propriamente do que impropriamente. Não se trata, portanto, de um agir neutro, por assim dizer, mas de um existir qualificado, em função do próprio modo de ser do homem, em função de duas possibilidades que não são indiferentes, mas correspondem ao ser ou não ser autêntico, isto é, ontologicamente positivo do *Dasein*.

Na verdade, uma das características essenciais do ser humano sob a perspectiva da existência é que ele sempre se importa, de um modo ou de outro, com (seu) ser, pro-cura ser, sente-se responsável por seu ser. É o que exprime o termo usado por Heidegger para enfeixar a Analítica Existencial: cuidado (cuidar de seu ser-no-mundo).

Na verdade, o *Dasein* de início e de ordinário não se compreende a partir de seu ser próprio, mas a partir de suas possibilidades intramundanas ditadas por todo-mundo. Ele está decaído no mundo. Mas pode, através da resolução, assumir o seu ser próprio, libertando-se para a liberdade. Portanto, o decisivo para Heidegger não é o que alguém faz, mas como o faz, isto é, se assume determinadas possibilidades por si mesmo, ou seja, de maneira livre e autônoma, ou se as possibilidades que assume lhe são ditadas pelo costume, pela opinião pública, pelo *ethos* social.

Ora, a estrutura ontológica do *Dasein*, assim explicitada, tem um caráter ético indiscutível, enquanto apresenta as bases de um ser-no-mundo autêntico/positivo que se contrapõe ao inautêntico/negativo. Trata-se para o *Dasein* de se conformar no seu existir com seu verdadeiro ser, que, na perspectiva existencial, consiste justamente em ser livre de qualquer determinação extrínseca. O (modo de) ser do ente humano, sua estrutura ontológica,

¹⁴⁵ Seria, no caso, a substância ou o sujeito humano.

¹⁴⁶ Não usa em *Ser e Tempo*, o termo “tun”, tradução própria de agir em alemão; quanto a “handeln”, que designa o agir propriamente humano aparece várias vezes no capítulo sobre a “consciência”, mas Heidegger diz expressamente (*Ser e Tempo*, 301 – p. 382) O fenômeno assim exposto(...) evitamos propositadamente, o termo “ação”(...) porque evocaria as distinções metafísicas entre ativo/passivo e teórico/prático.

assume, portanto, o caráter de norma de comportamento do *Dasein* no seu ser-no-mundo. Entretanto, esta norma não se contrapõe à própria liberdade sob a forma de valores universais (Éticas clássicas: conteúdos) ou de um princípio universal (imperativo categórico formal). Ela consiste, simplesmente, em ser livre, em ser o que *Dasein* é. Trata-se, pois, de um critério formal, não no sentido kantiano. Certamente, ele vale para qualquer *Dasein*, enquanto corresponde à estrutura ontológica da existência como tal. Não consiste, porém, em um *telos*¹⁴⁷ a ser atingido mediante um processo progressivo, mas apenas em uma *resolução*, sempre a mesma, mas sempre outra, que pode ou não ser tomada. Tampouco, trata-se de um dever-ser imposto pela razão como tal, que comande determinados comportamentos comuns a todos.

Com isso, fica excluído o caráter metafísico da proposta heideggeriana, enquanto não se situa no âmbito da distinção tradicional entre fato e valor, real e ideal, existência e essência, mas coloca, por assim dizer, o valor, o ideal, a essência, na própria existência fática, em sua singularidade histórica, no exercício da liberdade como tal.

Neste sentido, pode-se falar de uma ética originária, que se situa num plano anterior a qualquer Ética tradicional, atingindo assim a raiz da maneira como o *Dasein* é no mundo.

Ética originária é a expressão heideggeriana para o pensamento que pensa o *Dasein* em sua raiz, origem gênese. Nesta o *Dasein* aparece como um encontro, um laço, um elo com o ser. Desta cumplicidade desdobra-se toda sua ek-sistencia. Ek-sistir é ser na dinâmica de realização da verdade do ser. Esta é a morada, o habitat, a locanda do *Dasein*, o seu *ethos*, seu ambiente. Dizê-lo é pensar eticamente, mesmo sem nada dizer sobre leis, regras, normas morais. É que o *ethos* do *Dasein* é mais originário que toda moral. Se esta estipula conceitos de bem e mal e, concomitantemente, estipula costumes ou práticas para deixar vigorar ou consumir conceitos de bem e mal anteriormente esclarecidos, é porque sua condição de possibilidade já se deu: o *ethos*, que funda o horizonte de sentido desde o qual aparecem todas as normas morais. Dizer então o amalgama ser-*Dasein* é já fazer uma ética originária¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Fim/perfeição da natureza humana.

¹⁴⁸CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: UFRJ, Mauad, 2009, p.168. “O ter-que-ser não nos é prescrito por uma lei moral. Ele nos é imposto pelo nosso ser, ele mesmo. Trata-se de uma urgência (Not) que incide sobre nós como o peso de um enigma, sem razão suficiente. O nosso ter-que-ser não obedece ao princípio de fundamento. Ele não resulta dos desígnios de alguma causa suprema (Deus). O ser-o-aí não é estrutura de um ens creatum. Somos lançados no mundo com essa carga, sem explicação possível. Como acedemos a esse tipo tão extraordinário de dadidade? Pelo chamado da voz da consciência de culpa/dívida (schuld), ouvida no silêncio disposto para angústia. Voz que é o nosso cuidado para com o nosso ser, o ser-o-aí, e que revela esse ser como culpa/dívida, justamente, portanto, como um ter-que-ser. Até não poder mais ser, até a morte. O ser-o-aí é um ter-que-ser-no-mundo transcendido, desde sempre, no ter-que-ser-para-a-morte.

A partir destas indicações sobre a Analítica Existencial de *Ser e Tempo*, podemos concluir que não vamos, a partir das análises feitas, apontar um novo sistema ético, mas lançar um novo olhar para a temática da Ética.

*Heidegger é muito preciso ao afirmar que a moralidade encontra sua condição de possibilidade na analítica existencial*¹⁴⁹. No “chão” da vida é que *com-preendemos* a vida ética, suas condições, demandas e dificuldades. O ter-que-ser é o ter-que-agir, isto é, preservar a vida, fazer bem a si mesmo e aos outros¹⁵⁰. O *Dasein* livre como ser de possibilidades e essencialmente projeto, vivencia o ser autêntico e, assim, assume a responsabilidade por seu ser finito no “mundo”.

Desse modo, a ética não se restringe a um ramo da filosofia, mas se apresenta como o pensamento sobre o ser-no-mundo. Nesse sentido, mostra-se completamente possível pensar, em Heidegger, uma ética da responsabilidade, a partir da consciência da própria finitude. Uma vez que o *Dasein* é responsável, *no sentido de ser, ele mesmo, a condição de possibilidade do “moralmente” bom e mau*, ele assume a responsabilidade de conquistar o seu ser.

Em seu sentido mais comum, o termo "ética" indica uma reflexão sobre os hábitos (*ethos*) da espécie humana e sobre o seu caráter em geral. Poderíamos dizer também que a ética relata e reflete a história dos hábitos dos homens em diferentes épocas e sociedades. São muitas as possibilidades de se ler a ética desde os gregos até nós. Dessa forma já nos transportamos do *ethos* originário, que significa morada, de onde retiramos nossos hábitos, para a ética como ciência desses costumes, para as teorias éticas, que nada mais são do que o modo como em cada época e em cada cultura se refletiu sobre a melhor “forma” de configurar o homem, para que o mesmo consiga viver em sociedade.

A ética, em seu sentido primeiro, guarda a significação de morada, tal qual Heidegger, na *Carta sobre o Humanismo*, resgata do pensamento desenvolvido por Heráclito: *ethos é lugar de morada, proximidade, familiaridade espaço aberto onde habita o homem*¹⁵¹ e esta é a dimensão da abertura que nos remete ao *Dasein*. *Dasein* que é constitutivamente a sua relação com o mundo e com o outro. No modo de ser-no-mundo, a existência do *Dasein*, ser-em é habitar o mundo, é existir relacionando-se com ele. E nesse modo de relacionar-se, o *Dasein* como cuidado de si, é, indiscutivelmente, ético.

149 REIS, Robson Ramos. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. *Nat. hum.* v.2 n.2 São Paulo dez. 2000. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em 06 de abril de 2012.

150 LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 2003, p.134.

¹⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. 5ª Edição. Lisboa: Editores Guimarães, 1998, p. 41, p. 85

No entanto, essa ética é totalmente diferente das éticas da tradição, pois o único fundamento desse modo de ser no mundo é ser projeto-lançado.

Assim, se a ética de Heidegger não é metafísica, não tem fundamento, como ela se apresenta? O que significa a finitude em Heidegger? Como se dá a responsabilidade em Heidegger? Essas são questões que trabalharemos a seguir.

3.3 As características da Ética originária: finitude e responsabilidade

O caráter ético originário e não metafísico, da Ontologia Fundamental de *Ser e Tempo*, pode ser também visualizado a partir da finitude do *Dasein* como concebida nessa obra.

Na perspectiva fundamental da abordagem existencial do ser humano, a finitude se apresenta em *Ser e Tempo* sob vários aspectos relacionados, sobretudo, à dimensão fática da existência. No momento, interessa apenas notar que o *Dasein*, segundo Heidegger, não se compreende a partir de uma natureza ou essência universal, eterna e imutável, mas na singularidade histórica de sua existência fática e, portanto, radicalmente finita.

Trata-se, porém, para o nosso autor, da “essência” do *Dasein*, não de um empirismo, ainda metafísico, já que não seria nada mais do que a inversão do idealismo platônico. Este acento na existência fática e finita vale para a compreensão autêntica, tanto ôntica (do existir de cada *Dasein*), como ontológica (da “essência” do existir) do *Dasein*. Sob o aspecto ético, o que interessa a Heidegger não é, portanto, discutir a fundamentação de valores universais e necessários, como pretendem as Éticas tradicionais. Trata-se, antes, de verificar como os valores presentes no horizonte mundano do *Dasein* funcionam na existência concreta de cada um, ou seja, quais são as condições e exigências do surgimento e desenvolvimento de uma vida ética.

Assim, Heidegger não exclui de sua análise¹⁵² os valores vigentes na sociedade, contudo os considera como possibilidades fáticas de ser que se oferecem ao *Dasein* e que, de fato, de início e de ordinário, determinam a sua compreensão de si mesmo.

Na verdade, a nossa vida ética se constitui basicamente mediante a assimilação de valores tradicionais, transformados em hábitos, sob a influência de diversos gêneros de fatores e instituições. Trata-se, inicialmente, de uma assimilação espontânea e pré-reflexiva. Mas também as Éticas tradicionais admitem que a verdadeira educação ética deve conduzir o

¹⁵² Por exemplo, ao descrever o caráter “impessoal” do *Dasein* na existência cotidiana como todo-mundo.

indivíduo a assumir pessoalmente o *ethos* social, por uma reflexão crítica, que pode levar à confirmação ou rejeição de determinados valores, bem como à adesão livre àqueles que se julgam racionalmente justificados. Entretanto, este processo é para elas um pressuposto extrínseco à própria vida ética.

A impessoalidade que caracteriza, de início e de ordinário, o ser humano, não é levada em consideração. Elas contam de antemão com indivíduos autônomos, conscientes e livres, capazes de decisões racionais. O que lhes interessa é o conteúdo objetivo bom ou mau da ação, não as condições existenciais do agente. Ora, é para este estágio prévio da existência que Heidegger chama a atenção. O importante é justamente a superação, pela assunção da liberdade, desta situação, na verdade pré-moral e pré-humana, na qual o *Dasein* (ainda) não é o que ele propriamente é.

Por outro lado, segundo Heidegger, a assimilação racional e consciente do *ethos* social, sob a forma de princípios e normas objetivas, não é suficiente para constituir uma autêntica vida ética. Os princípios morais universais não são capazes de orientar efetivamente o comportamento do *Dasein* como ser-no-mundo. Justamente por causa de sua radical finitude, o *Dasein* não tem condições de fundar suas decisões nestes princípios, ou seja, em conclusões necessárias e universalmente válidas, deles extraídas. Eles podem servir, dessa forma, de algum modo, como referências ou pontos de apoio para as decisões de seres humanos imersos na complexidade insuperável da existência concreta, na qual uma infinidade de elementos, que não podem, por princípio, ser supervisionados, constituem cada situação.

Seria, porém, ignorar a própria finitude e, portanto, deixar de compreender-se propriamente (existência autêntica), pretender chegar a soluções definitivas, absolutamente certas, logicamente fundadas, nas questões que surgem continuamente para o *Dasein* na sua existência histórica. Neste campo, não há lugar para a pura racionalidade, no sentido do discurso demonstrativo, objetivo e objetivante, do qual se servia a Ética tradicional.

Trata-se de um terreno pré-objetivo e pré-predicativo, onde a manifestação da realidade se dá em um compreender envolvido pela afetividade, ou vice versa, em um sentir (disposições afetivas) essencialmente lúcido e compreensivo. O *ethos* já não é entendido como um conjunto de valores e normas objetivas e universais a serem assimilados pelo sujeito humano, mas como a morada do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, isto é, como a maneira, adequada ou não, acolhedora ou conflituosa, como ele habita o seu mundo. A situação de cada *Dasein*, em seu ser-no-mundo, é sempre única e exclusivamente sua, de modo que só ele pode avaliar em cada momento que possibilidades correspondem ao seu ser próprio (autêntico).

Esta avaliação não resulta da comparação de determinadas possibilidades de ser, consideradas em si mesmas como valores objetivos e universais. A compreensão do *Dasein* como ser-no-mundo já supera qualquer contraposição entre sujeito e objeto. Trata-se antes da evidência (sempre limitada, precária, fugidia) que emerge de sua própria situação enquanto ser-no-mundo, sob a forma de um sentir-se bem, no sentido mais essencial do termo, com a adoção de determinado projeto. Por isso mesmo, a opção que corresponde ao ser próprio de alguém não será necessariamente a mesma para outro *Dasein*, ainda que as circunstâncias, vistas numa perspectiva objetiva, sejam as mesmas.

Esta maneira de visualizar o conhecimento ético corresponde à nova compreensão heideggeriana de verdade, como *aletheia*, isto é, desocultamento, que pressupõe a ocultação.

Toda a manifestação do ente é uma mescla de presença e ausência. Não há verdades intemporais, absolutas, independentes da inserção histórica do *Dasein* no seu mundo. Privilegiar um ponto de vista no enfoque e na análise de uma situação concreta implica necessariamente preterir outras possibilidades. Também as diversas teorias éticas, ao focalizarem um aspecto, ocultaram outro, por exemplo, comunidade versus individualidade, princípios necessários versus fatos contingentes, obrigação versus sintonia espontânea.

Ao acentuar assim a relatividade da verdade, numa perspectiva hermenêutica, Heidegger não propugna o relativismo, subjetivismo ou ceticismo. O que se manifesta sob determinado aspecto é o próprio ente, não uma construção mental. O importante é ter consciência deste caráter finito da compreensão da realidade, sem pretender absolutizar o conteúdo de suas manifestações, como se se tratasse de uma verdade única e exclusiva.

Muitos comentadores de *Ser e Tempo* têm notado, sobretudo ultimamente, a influência da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e de sua concepção da práxis e da *phrónesis*, na obra heideggeriana.¹⁵³ De fato, Aristóteles, contra Platão, estabelece algo que não foi suficientemente considerado na tradição ética do Ocidente e mesmo totalmente esquecido na filosofia moderna: o juízo último sobre o que é moralmente bom ou mau, em concreto, não pode ser simplesmente deduzido de princípios universais e de sua aplicação a casos particulares. Consiste, ao invés, numa espécie de intuição global da situação concreta que depende das disposições do próprio agente que faz o juízo e toma a decisão.

¹⁵³ P.ex. FIGAL, Günter. *Oposicionalidade. O elemento hermenêutico e a filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2007, p.31-40. NUNES, Benedito. Heidegger e Aristóteles. Colóquio Luso-brasileiro de Pesquisa filosófica. 1999. Disponível em: coloquiolusobrasileiro.blogspot.com/2008. Acesso em dezembro de 2011

A *phrónesis* é a virtude/hábito intelectual ou saber prático (saber como agir bem), isto é, é o saber deliberar sobre o que é bom e o que é mau para o homem, que se desenvolve no agente que se acostuma a desejar e procurar o bem. A disposição existencial própria da *phrónesis* consiste numa espécie de sintonia ou conaturalidade com o bem, de modo que, quem a possui, percebe intuitivamente qual a decisão certa a tomar em determinada situação. É justamente o que propõe Heidegger, ainda que vá mais além radicalizando a posição de Aristóteles. Com efeito, embora para este as decisões concretas sejam estritamente pessoais, como para Heidegger, elas se dão, todavia, no âmbito de valores que correspondem à natureza humana enquanto tal, de modo que assimilando tais valores, o agente se aproxima progressivamente de seu *telos*, fim ou perfeição, da natureza. Heidegger, porém, rejeita esta perspectiva, enquanto, para ele, o único padrão da existência autêntica é a liberdade.

Como já se deu a entender, as duas possibilidades de existência, autêntica e inautêntica, não correspondem a uma escolha entre duas opções, uma boa e outra má, no sentido que o *Dasein* tenha o dever moral de ser propriamente. Nesse sentido, não é possível decidir existir impropriamente, já que a existência inautêntica consiste justamente em não ter tomado a resolução de se libertar para a liberdade. Existir inautenticamente não é o resultado de uma opção do *Dasein*, mas uma característica de sua estrutura ontológica, no sentido de que de início e de ordinário ele se encontra nesta condição.¹⁵⁴

Dessa forma, a resolução é uma escolha sem alternativa. Não se trata, portanto, da alternativa entre tomar ou não uma decisão. Não se resolver significa simplesmente não escolher, o que não é a mesma coisa que escolher não assumir a própria existência. Portanto, a resolução como tal não tem um caráter ético, ou seja, não é boa ou má moralmente, mas tem uma relevância ética decisiva, porque tão somente enquanto existe autenticamente, alguém pode se posicionar livremente ante o bem e o mal.

O ente cujo ser é o *cuidado* não apenas pode carregar um débito de fato, senão que, no fundo de seu ser, é e está em débito, e este estar em débito constitui a condição ontológica para que o *Dasein* possa tornar-se em débito no seu existir fáctico. Este essencial ser em débito é co-originariamente a condição existencial de possibilidade do "moralmente" bom e mau, ou seja, da moralidade em geral e das suas conformações facticamente possíveis. O originário ser em débito não pode ser determinado pela moralidade, porque ela já o pressupõe por si mesma¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Daí traduzirmos o termo usado por Heidegger (*Entschlossenheit*), por "resolução" e não por "decisão" (*Entscheidung*), como fazem alguns.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, 286.

Entretanto, embora a resolução de assumir a liberdade tenha um sentido distinto das decisões éticas entre possibilidades intramundanas específicas, ela não é feita no vazio, isto é, tem um conteúdo determinado, refere-se efetivamente a determinadas possibilidades intramundanas. Não consiste, desse modo, em sair do mundo, mas de se apropriar de suas possibilidades de uma maneira peculiar, estritamente pessoal. Neste sentido, toda resolução de fazer algo, enquanto verdadeiramente livre, implica também e, sobretudo, a resolução do *Dasein* de ser ele mesmo.

Apesar de o único critério da resolução para a existência autêntica ser a liberdade, o conteúdo fático da resolução não é arbitrário, não corresponde a um *decisionismo* próprio de uma de-cisão arbitrária entre diversas possibilidades, independentemente de qualquer critério. Com efeito, ao libertar-se da dependência das possibilidades intramundanas, ao compreender-se a partir de sua finitude, como ser-para-a-morte, o *Dasein* torna-se capaz de escolher autenticamente, de perceber quais, dentre as possibilidades fáticas, são propriamente suas, isto é, correspondem ao seu ser mais próprio e, com isso, excluir outras. Ao aderir livremente a tais possibilidades o *Dasein* torna-se propriamente ele mesmo.

Neste sentido, na existência autêntica o *Dasein* faz o que quer, não, porém, arbitrariamente, mas enquanto corresponde a seu ser próprio, à sua situação existencial singular, de modo que o que cada um escolhe não corresponda necessariamente à escolha do outro no mesmo âmbito.

Uma vez explicado em que sentido a resolução, segundo Heidegger, enquanto passagem da inautenticidade para a autenticidade da existência constitui o fundamento da vida moral e, por conseguinte, a ética originária, cabe agora perguntar como, ainda segundo o filósofo, se estrutura existencialmente este momento decisivo da constituição ontológica do *Dasein*.

Trata-se, como se viu no capítulo anterior, do cuidado autêntico, enquanto unidade das três dimensões constitutivas da abertura do *Dasein* ao mundo, a angústia como disposição afetiva que desperta o *Dasein* para o seu ser próprio, o ser-para-a-morte, como compreensão autêntica da própria existência enquanto finita, e da voz da consciência, como apelo silencioso que brota do fundo do *Dasein* e o convida a reconhecer a sua culpabilidade essencial.

“Cuidado”¹⁵⁶ é o termo empregado por Heidegger para designar o conjunto dos modos de ser do *Dasein*, como projeto, já sempre no mundo, junto aos entes sejam eles os

¹⁵⁶ Ver páginas 49-50, do capítulo 2, desta dissertação.

intramundanos, as coisas das quais ele se serve no seu existir cotidiano, sejam os outros *Dasein*.

A ideia heideggeriana de cuidado implica necessariamente em uma ideia de responsabilidade. A responsabilidade do *Dasein* baseia-se no fato de que ele é um ser-no-mundo e, como tal, lançado em determinadas possibilidades. A “liberdade” de escolha determinará sua relação para com todos os entes com ou sem o caráter de *Dasein*.

De início e de ordinário, o *Dasein* como ser-no-mundo está decaído no mundo, isto é, se compreende a partir de suas possibilidades intramundanas. Heidegger afirma que estar decaído no mundo, aquilo que chama de impropriedade do existir - é apenas uma das faces da alternativa que marca a existência do *Dasein*. A impropriedade é o fato de que, na maior parte do tempo, não sou “eu mesmo”.

A angústia¹⁵⁷ é um “sentimento” (disposição afetiva) fundamental do *Dasein*. Na angústia, as referências cotidianas perdem a significância, “sinto-me estrangeiro”. Tudo perde o sentido. A angústia é angústia de nada que não seja a própria condição de ser-mundo. Aquilo pelo que o *Dasein* se angustia é o seu poder-ser no mundo.

A morte revela que todas as possibilidades intramundanas de ser são precárias, não tendo consistência alguma. Desse modo, ela leva o *Dasein*, a desprender-se delas, deixar de apoiar-se nelas e de compreender-se a partir delas, libertando-o assim para fazer escolhas por si mesmo verdadeiramente significativas. Nesse sentido, segundo Heidegger, a consciência da morte¹⁵⁸ marca de forma decisiva a vida do *Dasein*.

Portanto, a angústia revela ao *Dasein* o seu ser mais próprio, onde sua possibilidade inalienável é a morte. É essa consciência da morte, da sua finitude, que revela ao *Dasein* sua possibilidade de poder-ser, de *transcender* a condição de “a gente”. ser-si-mesmo, ou ser seu ser-mais-próprio: é uma experiência vivida pelo *Dasein* quando assume sua finitude, enquanto ser-para-o-fim, ser-para-a-morte. A finitude abre o *Dasein* para seu ser mais próprio.

Assim, o que confere singularidade a um *Dasein* é assumir ou não a sua finitude, isto é, relativizar ou não as possibilidades intramundanas, compreendendo-se como ser-para-a-morte e, assim, tornando-se livre para a escolha. Logo, o *Dasein* pode ser ou não ser propriamente, ganhar ou perder a sua existência, na medida em que se compreende ou não, a partir de sua finitude, assumindo ou não o seu ser-para-a-morte.

Por outro lado, Heidegger mostra como, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* está disposto para o chamamento. Existindo no modo impessoal do “a gente”, preso no falatório,

¹⁵⁷ Ver páginas 51-52, do capítulo 2, desta dissertação.

¹⁵⁸ Ver páginas 52-55, do capítulo 2, desta dissertação.

nas preocupações e ocupações, o *Dasein* não ouve o chamado silencioso que vem de si próprio e o convoca para ser ele-mesmo. *Ao ouvir a voz da consciência, o Dasein deixa o seu mais íntimo Eu agir sobre si mesmo em termos de potencialidade para ser o que escolheu. Apenas assim pode ter caráter de resposta*¹⁵⁹. Este clamor não vem de nada exterior, uma vez que ter consciência de suas escolhas significa recuperar seu projeto. A consciência não direciona o *Dasein* quanto a qual escolha seguir. Esse clamor é silencioso: a voz silenciosa da consciência¹⁶⁰ abre para escolha de si-mesmo.

O chamado da consciência cria um “ser em dívida”. A “dívida” não é nem um endividamento, nem uma culpabilidade. Ela gera uma responsabilidade que me compete, na medida em que sou “o fundo de uma negatividade”, isto é, o fundo do ek-sistir¹⁶¹. O chamado (...) já é, por ele mesmo, um agir sobre si. Ao mesmo tempo, a responsabilidade não se dá entre um “ser” impessoal e um “si” isolado. (...) A responsabilidade jamais ocorre senão como responsabilidade por si e pelos outros, enquanto o si-mesmo é essencialmente ser-com¹⁶². O homem deve compreender-se ele próprio segundo essa responsabilidade¹⁶³.

Dessa forma, responsabilidade implica em resposta. É esta resposta à *voz da consciência* para ser si mesmo, que Heidegger chama de *resolução*. Segundo o autor, a *resolução* não tem componente moral, o que se pode apreender é que sendo autêntico, resoluto, escutando o chamado, o *Dasein* é livremente responsável por suas escolhas.

Sendo, fundamentalmente, poder-ser, o *Dasein*, na maioria das vezes, nega-se à apreensão total de seu ser próprio. De início e de ordinário, existimos no modo impessoal, sem consciência dessa liberdade. O compreender-se como ser-finito, porém, retira o chão sob os pés do *Dasein*, lança-o no abismo. É essa compreensão que o torna livre para escolher, assumir a liberdade de poder-ser em sua singularidade própria. Perante sua possibilidade mais própria – a morte – o homem é impulsionado a se decidir sobre as demais possibilidades que se apresentam a ele, ou seja, escolher de forma consciente uma maneira sua de existir

O que o *Dasein* é ou pode ser se dá através da abertura de possibilidades de seu mundo. Desta forma, tanto o modo singular como o impessoal são possibilidades do *Dasein*. Na *existência* não há nada pré-definido e sim a “liberdade”. Heidegger afirma que a

¹⁵⁹ HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

¹⁶⁰ Ver páginas 54-55, do capítulo 2, desta dissertação.

¹⁶¹ CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p. 729.

¹⁶² CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p. 729.

¹⁶³ CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p. 729.

modificação existencial da inautenticidade (no modo de ser impessoal) para o modo de ser autêntico (singularidade) não deve ser vista como tendo em si mesma significação moral ou normativa.

Nesse sentido, somente o *Dasein* que, despertado pelo sentimento de angústia, vislumbrou a morte, pode verdadeiramente escutar a voz da consciência e decidir ser ele mesmo. Através da antecipação da morte ele se decide, de forma que se sente livre para escolher entre ser si mesmo ou não. A partir deste momento, ele percebe que é responsável por seu ser. A liberdade desvelada pela morte abre para tal possibilidade de escolher a existência autêntica.

A autenticidade é então aquela existência marcada pela liberdade perante as possibilidades da vida, onde não são as circunstâncias ou os outros *Dasein* que conduzem o meu pensar e o meu agir; mas eu mesmo, que, consciente da finitude, da temporalidade inerente ao ser que me caracteriza como ser-para-a-morte, tomo em minhas mãos as rédeas do meu destino, assumindo as responsabilidades que possuo enquanto homem.

A antecipação permite ao *Dasein* compreender que no poder-ser o que está em jogo é o seu próprio ser, que só pode ser assumido por ele mesmo¹⁶⁴.

Esta falta de estabilidade no existir segundo as possibilidades não quer dizer a perda efetiva da vida, mas sim o dinamismo constitutivo da possibilidade existencial, que não é inteirável de modo estável, mas sempre deve ser mantida, a partir da perspectiva de perder o projeto, perder a significatividade individualizante¹⁶⁵.

Nesse sentido, o *Dasein* é um ente privilegiado¹⁶⁶, só ele é “capaz” de criar e dar sentido aos seus *projetos*, exercendo assim suas *possibilidades*.

O *Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ele se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que o *Dasein* se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e

¹⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 47.

¹⁶⁵ REIS, Róbson Ramos. Elementos para um conceito existencial de moral: Modalidade existencial e indicação formal: Existencial modality and a formal indices: elements for an existential concept of morals. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria. *Nat. hum.* v. 2 n.2 São Paulo dez. 2000. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em 06 de abril de 2012.

¹⁶⁶ Privilégio não diz aqui exercício de poder e dominação, mas a aceitação do dom da existência que lhe entrega a responsabilidade e a tarefa de ser e assumir esse dom. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 562.

manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser do *Dasein*. O privilégio ôntico que distingue o *Dasein* está em ele ser ontológico¹⁶⁷.

O modo de ser singular está sempre em jogo no devir temporal, não havendo nenhum aspecto evolutivo, nem definitivo em direção a uma essência humana, como norma universal e imutável. É uma decisão que se desloca a cada momento.

A ética é um modo de ser de cada ente humano. É um modo de ser que o faz, simultaneamente, alterar-se ou diferenciar-se, por causa da sua historicidade-temporalidade, e a cada vez responsabilizar-se pelo feixe de relações com a totalidade dos entes em meio a qual ele sempre está inserido. Tudo muda, todos mudam e cada humano também muda. Só não muda o fato de ele estar, a cada situação, remetido e responsável pela integridade e dignidade de cada ente¹⁶⁸.

Se há uma ética em Heidegger, como nossa explanação pretendeu mostrar até o momento, não há um valor moral e nem um sentido ético em deixar de ser inautêntico e passar à autenticidade. O que queremos mostrar é que a autenticidade, alcançada pela angústia, revelou ao *Dasein* sua finitude, e essa finitude não quer dizer uma limitação, que relacionaria o homem com outra instância na qual ele tomaria seu sentido, ou sua falta de sentido.

Finitude quer dizer precisamente a não fixação de tal significação a partir de normas universais, não por incapacidade, mas porque tal determinação não corresponderia ao seu ser próprio e singular¹⁶⁹. Ela deixa o *Dasein* na condição de livre e responsável. Responsável pelo sentido (sempre aberto) e em função de sua existência. *Torna-se claro, então, não apenas que o pensamento do ser implica uma ética, mas muito mais radicalmente, que ele próprio implica-se como ética*¹⁷⁰.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2008, p. 48.

¹⁶⁸ CABRAL, Alexandre Marques. *Ética, responsabilidade e democracia*. Disponível em: www.achegas.net/numero/34/cabral_34.pdf. Acesso em 10 de novembro de 2011.

¹⁶⁹ CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p.729.

¹⁷⁰ CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008, p. 729.

CONCLUSÃO

Ao iniciarmos nossa investigação sobre o pensamento de Heidegger, buscávamos, além de aprofundar a análise da obra *Ser e Tempo*, apontar e defender uma leitura que possibilitasse pensar uma ética no pensamento do filósofo, ainda que o mesmo não tenha deixado clara a intenção de fazê-lo.

Como se sabe, Heidegger não escreveu explicitamente uma ética, no entanto, durante a pesquisa, ficou claro que é possível ler uma ética no desenvolvimento da questão do ser. Não se trata, pois, de interpretar a moralidade de nossas ações, nem de prescrever critérios claros e certos para guiar e orientar as ações do homem. Ressaltamos que *não há moral em Heidegger*, de modo que não tivemos a pretensão de encontrar nos escritos heideggerianos doutrinas morais.

A obra *Ser e Tempo* revelou-nos a necessidade de desconstruir o pensamento da tradição. O filósofo questionou a forma de pensar da tradição, que se esqueceu do sentido do ser e, ao questionar esta forma de pensar, questionou tudo mais o que dela advinha, inclusive a ética.

Heidegger radicalizou a interpretação da metafísica, na busca pelo sentido do Ser. Assim, seu pensamento se propôs a ser um pensamento meditativo, um pensamento do ser, anterior a qualquer especulação, abstração, e ciência - ao *pensamento calculante*. Nesse sentido, nosso autor empenhou grande esforço filosófico na reposição da questão do ser, uma vez que este foi interpretado pelo pensamento metafísico numa perspectiva inadequada.

É importante aclarar que Heidegger, como vimos, questionou a forma de pensar da tradição, não para negar, mas para revelar os seus limites, já que a tradição não contemplou a análise do ser antes de sua entificação e nem elaborou uma análise do homem sob o prisma da existência.

Como fio condutor de nossa pesquisa, primeiramente, vimos a necessidade, no primeiro capítulo, de apresentar as características da Ética ao longo da tradição metafísica e o porquê Heidegger se recusou a elaborar uma Ética neste sentido, bem como a sua crítica à ética tradicional e à metafísica tradicional.

Heidegger não se debruçou sobre a ética nos moldes da tradição, porque essa permanece refém dos assentos metafísicos. No entanto, em momento algum encontramos argumentos para mostrar Heidegger antiético ou alheio às preocupações éticas, muito pelo

contrário, mostramos que Heidegger percorre um caminho que indica perspectivas de uma nova ética: o *Dasein* como ser-no-mundo com preocupação ética.

Como observamos, a crítica de Heidegger não vai diretamente aos modelos éticos, mas aos fundamentos metafísicos dessas teorias. Desta forma, o caminho na busca por uma leitura ética no pensamento heideggeriano foi o próprio caminho na busca pelo ser. Mostramos que o caminho da tradição na construção da história do ser gerou um des-caminho na elaboração da ética ao permanecer no nível da racionalidade lógica, sem atingir um nível mais originário que o nível racional. Desse modo, Heidegger rompe com o paradigma metafísico e se abre ao paradigma originário.

Postas essas considerações sobre a ética tradicional e a metafísica tradicional, e explicada a postura de Heidegger frente às mesmas, trabalhamos em nosso segundo capítulo, a análise do *Dasein* como base para uma nova ética.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger propõe uma nova perspectiva para a compreensão da existência humana: o entendimento do ser humano numa perspectiva existencial, através da “volta às coisas mesmas”, de forma a abandonar a interpretação da realidade através dos métodos da analogia e da lógica dedutiva, na busca de, simplesmente, “enxergar” ontologicamente o ser do ente a partir da análise do mesmo ente na sua dimensão ôntica. Assim, Heidegger transformou o método fenomenológico em uma fenomenologia hermenêutica, enquanto interpretação da realidade.

Como vimos, a questão fundamental da obra *Ser e Tempo* não é o homem, é o ser, questão esta que o filósofo julga ter sido esquecida pela tradição filosófica, como dito anteriormente. Para responder a tal questão, Heidegger precisou passar pelo homem, que é o ente que compreende o ser (*Dasein*). Ser e *Dasein* se co-pertencem, entre ser e *Dasein* há uma interdependência e é somente a partir do ser do *Dasein*, que o sentido do ser em geral pode ser desvelado. *O Dasein é um ente para o qual, em seu ser, esse ser é uma questão. O Dasein é o “aí” do ser, é o lugar onde o ser se dá.*

Heidegger esclarece que a essência do *Dasein* é sua existência, a própria existência do *Dasein* é a resposta à pergunta pelo seu ser. A questão da existência só poderá ser esclarecida pelo próprio ato de existir, uma vez que todo ente é, mas só o *Dasein* existe. Existe enquanto compreende o próprio ser e o ser dos demais entes.

Enquanto existência, ele é essencialmente *poder-ser*, é projeto, é possibilidade de ser. As possibilidades são condicionadas e limitadas faticamente pelo que ele já é em cada momento e, mais ainda, pela morte, como possibilidade da impossibilidade de sua existência.

Dessa forma, enquanto *lançado-na-existência*, o *Dasein* é marcado essencialmente pela finitude, característica essencial de todo *Dasein*.

Podemos entender a analítica existencial do *Dasein* como um desdobramento das dimensões constitutivas da existência humana. Heidegger nos apresenta o *Dasein* como ser-no-mundo. Ser-no-mundo e *Dasein* são sinônimos. Ser-no-mundo é transcender, é ser com os outros, com as coisas e ir além, ou seja, compreendê-las no seu ser. Mundo e *Dasein* são complementares.

De início e de ordinário, o *Dasein* como ser-no-mundo está decaído no mundo, isto é, se compreende a partir de suas possibilidades intramundanas. Estar decaído é estar absorvido pelo mundo, sempre empenhado no mundo das ocupações e preocupações. Enquanto decaído no mundo, o *Dasein* sempre se compreende a partir das suas relações. É na ocupação, no uso das coisas, que elas são compreendidas por ele, da mesma forma que é na preocupação que o *Dasein* compreende os outros *Dasein*. Nesse sentido, o *Dasein* nunca é mera contemplação desinteressada, mas sempre cuidado, expressão que sintetiza o modo do ser do *Dasein*, como projeto, já sempre no mundo, junto aos entes intramundanos.

Sob esta perspectiva, é possível afirmar que qualquer maneira de ser deste *Dasein* será necessariamente uma maneira de ser na relação, de ser-com. Mas no seu ser-com cotidiano, o *Dasein* se compreende ordinariamente a partir das possibilidades ditadas por todo-mundo, “eles” é que ditam o como e o que o *Dasein* deve fazer para “ser”. Neste modo de ser, ele não é propriamente ele mesmo, mas “a gente”. Quando imerso no “a gente”, o *Dasein* afasta-se de si mesmo, uma vez que, onticamente, deve optar entre ser impropriamente – assumindo as possibilidades ditadas por “a gente”, em fuga de sua responsabilidade – ou ser seu ser mais próprio.

Ser-si-mesmo ou ser seu ser-mais-próprio é uma experiência vivida pelo *Dasein* quando assume sua finitude, enquanto ser-para-o-fim, ser-para-a-morte. A finitude abre o *Dasein* para seu ser mais próprio, e esta abertura ocorre através da angústia.

Ressaltamos que a angústia é um sentimento (disposição afetiva) fundamental do *Dasein*. É na angústia que as referências cotidianas perdem a significância. Nesse sentido, o contato com a angústia, enquanto abertura essencial para a morte, marca de forma decisiva a vida do *Dasein*, isto é, revela ou abre o *Dasein* para o seu ser mais próprio, para uma responsabilidade, um querer-ter-consciência de seu ser finito, em que sua possibilidade inalienável é a morte. É essa consciência da morte, da sua finitude, que revela ao *Dasein* sua possibilidade de poder-ser, de transcender a condição de “a-gente”.

Nesse viés, o que confere singularidade a um *Dasein* é assumir ou não a sua finitude, isto é, relativizar ou não as possibilidades intramundanas, compreendendo-se como ser-para-a-morte, tornando-se livre para a escolha. Ressaltamos, porém, que a consciência não direciona o *Dasein* quanto a qual escolha seguir, mas somente que ele deve escolher por si mesmo. A voz silenciosa da consciência o abre para querer escolher: querer-ter-consciência.

A decisão a ser tomada pelo *Dasein* é ter ou não a consciência da própria existência e somente o *Dasein* que vislumbrou a morte, pode verdadeiramente decidir. Podemos dizer que na existência cotidiana, o *Dasein*, na maioria das vezes, acha-se perdido de si mesmo, em fuga.

A Angústia retira o *Dasein* dessa familiaridade. Ele se sente estranho, estrangeiro, não se identifica mais com as coisas. Através da antecipação da morte ele se decide. O *Dasein* se sente livre para escolher ser si mesmo, e é a partir deste momento ele percebe que é responsável por seu ser.

Através do estudo destes modos “possíveis” de ser do *Dasein*, vimos que é possível perceber uma ética da responsabilidade no pensamento heideggeriano. Defendemos que em *Ser e Tempo* existe uma “investigação” ética e que ela pode ser encontrada na análise do *Dasein*, uma vez que a analítica do *Dasein* contém claramente uma compreensão do existir humano que revela o *Dasein* com preocupações éticas: ele tem de assumir a responsabilidade por seu ser. Sendo ele mesmo, o *Dasein* assume a responsabilidade de conquistar o seu ser, de assumir o poder-ser como projeto e vivê-lo a cada dia.

Nesse sentido, o chamado da consciência como chave para o alcance do seu *ser-mais-próprio*, a resolução do *Dasein* de ser ele mesmo (ser ético) e a possibilidade de escolher por si mesmo, isto é, livremente, apontam os contornos de uma ética finitista. Vislumbramos em Heidegger uma releitura da tradição sob a análise fenomenológica existencial, e não mais com os contornos metafísicos da tradição. É através da análise ontológica do ser do homem, como o ente que tem privilégio na relação com o ser, que percebemos sua crítica e superação da metafísica tal qual pensada pela tradição.

Nesse momento da nossa pesquisa, ficou clara a existência de uma leitura ética no pensamento de Heidegger, mais precisamente, na obra *Ser e Tempo*. Nossa tarefa no terceiro capítulo dessa investigação foi exatamente apresentar uma abordagem da questão ética na obra em questão, bem como as características que compõem essa ética originária, a saber: Responsabilidade e Finitude.

Após todo o caminho investigativo trilhado, a nossa conclusão é de que não existe realmente uma teoria ética sistematizada no pensamento de Heidegger, se entendermos a ética

segundo a tradição, uma vez que, algo assim estaria mesmo em contradição com tudo que o autor propôs. O que observamos foi uma reflexão sobre a dimensão originária da ética: *uma ética anterior à metafísica, aquém do princípio do fundamento, que desespera de todo dever absoluto e não conta com o agir causal.*¹⁷¹ Uma reflexão sobre as condições de possibilidade de estruturar uma ética no sentido tradicional.

A grande contribuição de Heidegger na reflexão sobre a ética se dá na dimensão de mostrar que existe a possibilidade de um pensar mais fundamental que o pensar conceitual, pois é no chão da vida, onde a distinção entre teoria e prática, sujeito e objeto foram extintos, que assumimos nosso ser finito e assim a responsabilidade de escolher por nós mesmos. Escolher não o certo ou o errado, mas escolher decidirmos por nós mesmos.

Nossa pesquisa aqui desenvolvida nos permitiu estabelecer as seguintes conclusões, que confirmam a nossa tese fundamental sobre a Ética originária contida na Ontologia Fundamental, desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*:

- 1) O ser humano ou *Dasein*, na perspectiva existencial, é essencialmente poder-ser como liberdade;
- (2) Enquanto essencialmente livre, ele é responsável por seu próprio ser, ou seja, ele é cuidado;
- (3) Entretanto, esta liberdade constitutiva do *Dasein* não é algo simplesmente dado, mas algo que deve acontecer pela resolução, que liberta o *Dasein* para seu ser próprio, isto é, para a liberdade;
- (4) Esta libertação para a liberdade, enquanto pertence à estrutura ontológica do *Dasein*, não corresponde, porém, a um dever moral, ou seja, não é algo bom ou mau moralmente, mas constitui o fundamento de toda a moralidade, isto é, a ética originária.

¹⁷¹ LOPARIC. *Ética e finitude*. 2. ed. São Paulo: Escuta, 2004.

REFERÊNCIAS

Referências Principais

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Edição. Bilingue. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. 5ª Edição. Lisboa: Editores Guimarães, 1998.

HEIDEGGER, Martin *Ensaio e Conferências*, Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Marcia Sá Cavalcante Schuback, Gilvan Fogel. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Edição Medard Boss. Trad. Gabriela Arnhold, Maria de Fátima Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universidade São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago. Chile: Ed. Universitária, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Conferências e Escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. In Os Pensadores (1991; 2000). (Que é isto ___ a filosofia? / Que é metafísica? / O fim da filosofia e a tarefa do pensamento / Sobre a essência do fundamento / Sobre a essência da verdade / Identidade e diferença / A determinação do ser do ente segundo Leibniz / A tese de Kant sobre o ser / Tempo e ser / Protocolo do seminário sobre a conferência “Tempo e ser”).

Referências Complementares

AGUIAR, José Carlos. *Heidegger e a Ontologia Fundamental: notas introdutórias e fenomenologia heideggeriana*, p.2. (Referência a SPIEGELBERG. *The Phenomenological*, p. 347.) In Apostila da disciplina de Ética I, PUCMINAS, 2005.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva. É possível superar a metafísica? Dois projetos: R. Carnap e M.Heidegger. *Síntese Nova Fase*, v.25N.83(1998) 477-508.

ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. *Pensamento alemão no século XX. Grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil. Volume 1.* São Paulo: Cosac Naif, 2009. Heidegger e os fundamentos da existência. In LOPARIC, Zerjko. *Heidegger e os fundamentos da existência*, 2001, p.97-119.

ARAÚJO, Thalles Azevedo de. *Angustia e finitude: o ser-no-mundo como espaço ético.* *Trilhas Filosóficas*, 1: 87 – 102, 2010. Disponível em: www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas. Acesso em 08 de abril de 2012.

BEAINI, Thais Curi. *Heidegger: Arte como cultivo do inaparente.* São Paulo: Nova Stella: EDUSP, 1986.

BICCA, Luiz. *O mesmo e os outros.* Rio de Janeiro: Sette letras, 1999.

BLANC, Mafalda Faria. *O fundamento em Heidegger.* Lisboa: Instituto Piaget,1998.

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

CABRAL, Alexandre Marques. *Ética, responsabilidade e democracia.* Disponível em: www.achegas.net/numero/34/cabral_34.pdf. Acesso em 10 de novembro de 2011.

CANTO-SPERBER, Monique & OGIEN, Ruwen. *Que devo fazer? A filosofia moral.* São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.

CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 728 -734.

CASSANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petropolis: Vozes, 2009.

CORREA, Raquel Wilma. *A perspectiva ética da “Carta sobre o humanismo” de Heidegger*. São João Del Rey: FUNREI. *Revista Eletrônica Print by FUNREI* Disponível: <http://www.funrei.br/publicações/Μετανόια >Μετανόια>. São João del-Rei, n. 3. p. 51-54, jul. 2001. Acesso em 08 de abril de 2012.

DUARTE, André. *Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo*. *Natureza humana*, vol. 2, n.º 1. 2000. p. 71-101.

DUARTE, André. *O acolhimento silencioso: ética e alteridade em Ser e tempo*. *REVISTA Tempo Brasileiro*, n. 50. Martin Heidegger - Rio de Janeiro, Julho-setembro de 1977.

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

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *Culpa e Angústia em Heidegger*. *Cogito*, v.4 Salvador, 2002. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org>. Acesso em 08 de abril de 2012.

FERREIRA, Luciana da Silva Mendes. *Da ética ao ethos origiário: um diálogo com Heidegger*. Brasília, 2008. Disponível em: <http://repositorio.bce.unb.br>. Acesso em 08 de abril de 2012.

FERREIRA, Luciana. *O “outro” em Heidegger é o “mesmo” em Levinas? Uma defesa da alteridade na ontologia fundamental*. Distrito Federal: Editora Universa, 2010.

FIGAL, Günter. *Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade. O elemento hermenêutico e a filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2007.

GUINON, Charles B. *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

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

HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*. Old Dominion University. Disponível em: www.focusing.org/apm_papers/hatab.html. Acesso em 11 de novembro de 2011.

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

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

INWOOD, Michael. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Coleção Os Pensadores, 1974.

LYRA, Edgar. *O pensamento em Heidegger e a Ética original*. Disponível em: www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/. Acesso em 08 de abril de 2012.

LOPARIC, Zeljko. Ética da finitude, In: Manfredo A. de Oliveira (org.), *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 1ª Edição. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2000. pp. 65-77.

LOPARICK, Zeljko. *A fenomenologia do agir em Sein und Zeit*. Manuscrito, vol. VI, n. 2, 1982, pp. 149-180.

LOPARICK, Zeljko. *Alguns escritos recentes sobre a ética em Heidegger*. *Natureza Humana* 1(2)47-455,1999.

LOPARICK, Zeljko. *Ética e finitude*. 2 Edição. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

LOPARICK, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LOPARICK, Zeljko. *Heidegger réu: uma ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1990.

LOPARICK, Zeljko. *Heidegger, um pensador ético?* Memórias del XIII Congresso Interamericano de Filosofia. Bogotá: Sociedade Inter-Americana de Filosofia, 1995.

LOPARICK, Zeljko. Heidegger e a filosofia da finitude. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Vol.XVII, n.1,Otoño 1991.

LOPARICK, Zeljko. *Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger*. *Veritas*. Porto Alegre, v.44, n.1, p.201-220.1999.

LOPARICK, Zeljko. *Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein*. *Natureza Humana* 2(1):129-144, 2000.

LOPARICK, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 2003.

MAC DOWELL, João A.A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. 2ª Edição. São Paulo: Loyola, 1993.

MARQUES, JORDINO. Ethos e ética em Heidegger. *E Filos.* Uberlândia4(7), 59-66, jul/dez, 1989.

MERTENS, Roberto S. Kahlmeyer. *Da pergunta por uma ética própria ao pensamento de Heidegger*. Disponível em: http://www.consciencia.org/etica_heideggerroberto.shtml. Acesso em 08 de abril de 2012.

MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.

MICHELAZZO, José Carlos. *O natural e o humano no pensamento do jovem Heidegger*. *Nat. hum.* v.7 n.2 São Paulo dez. 2005. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em 06 de abril de 2012.

NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. 2ª Edição. São Paulo: Editora Ática, 1998.

NUNES, Benedito. Heidegger e Aristóteles. Colóquio Luso-brasileiro de Pesquisa filosófica. 1999. Disponível em: coloquiolusobrasileiro.blogspot.com/2008. Acesso em dezembro de 2011

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. 2ª Edição. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Arché e telos: niilismo filosófico e crise da linguagem em F. Nietzsche e M. Heidegger*. Roma: Editrice P. Universidade Gregoriana, 2004.

- OLIVEIRA, Manfredo. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 3 Edição. Petrópolis: Vozes, 2008, p.65-74.
- PAIVA, Marcio Ant3nio. *A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger*. Roma: Editrice P, Universidade Gregoriana, 1998.
- PASQUA, Herv3. *Introdução à leitura Ser e tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- PEGARO, Olinto. *Ética dos maiores mestres através da história*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- RE3, Jonathan. *Heidegger: história e verdade em Ser e Tempo*. São Paulo: UNESP, 2000.
- REIS, Robson Ramos. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. *Nat. hum.* v.2 n.2 São Paulo dez. 2000. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>. Acesso em 06 de abril de 2012.
- SAFRANSKI, Rudiger. *Heidegger, Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SALES, MARCELA BARBOSA LEITE. *A questão da dimensão ética na analítica existencial heideggeriana. Ágora filosófica*. Recife, v. 2, n.1/2, p. 35-54, 2002 http://www.unicap.br/Arte/art_link.php. Acesso em 08 de maio de 2011.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*. 4ª Edição. Lisboa: Presença, 1978. 307p.
- STEIN, Edith. *La filosofía existencial de Heidegger*. Madrid: Minima Trotta, 2010.
- STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3ª Edição. Porto Alegre: Movimento, 1983.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. – Ijuí: Ed. Injuí, 2001.
- STEIN, Ernildo. *História e Ideologia*. 3ª Edição. Porto Alegre: Movimento, 1999.

STEIN, Ernildo. Entrevista IHU On-line. Unisinos, 1930. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/3172-a-superacao-da-metafisica-e-o-fim-das-verdades-eternas-uma-entrevista-especial-com-o-filosofo-ernildo-stein>. Acesso em 10 de novembro de 2011.

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

STEIN, Ernildo. *Melancolia..* Porto Alegre: Movimento, 1976.

STEIN, Ernildo. *Pensar é penar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. Inijuí, 2002.

STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Inijuí, 2011.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petropolis: Vozes. 2005.

TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Trad. Armindo José Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1982.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VASQUEZ, Adolfo Sanchez. *Filosofia e circunstâncias. O anti-humanismo de Heidegger entre dois esquecimentos*. – Trad. Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 377-395.

VAZ, Henrique. Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 3ª Edição. São Paulo: Loyola, 2000, p. 12-16.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.