

3

Uma ética da finitude na analítica existencial

Somente na medida em que o homem, ec-sistindo na verdade do ser, a este pertence, pode vir do próprio ser a adjudicação daquelas ordens que se devem tornar lei e regra para o homem.

(Heidegger, *Sobre o Humanismo*)

Este Capítulo trata da investigação de uma possível “ética” na analítica existencial.

Elucidaremos a seguir o lugar de origem dessa “ética”: ela vem de uma “interpretação ontológica”, fundada primordialmente na compreensão da finitude humana. Explicitaremos *quem é* o “sujeito” dessa ética, qual o seu “dever” e, finalmente, analisaremos os temas do “apelo da consciência”, o “ser-culpado” e a “resolução”, tomando-os como os elementos originários da ética que pretendemos investigar.

3.1 O CARÁTER ORIGINÁRIO DE UMA ÉTICA EM HEIDEGGER

Chegou a hora de concentrarmos nossos esforços na investigação da dimensão ética em Heidegger. Começaremos por tentar buscar uma resposta à pergunta feita ao “filósofo do ser” mencionada na carta *Sobre o Humanismo (Über den Humanismus, 1947)*: “Quando escreverá o senhor uma Ética?”²⁰⁵.

Segundo Benedito Nunes, “a única resposta pronta que Heidegger poderia ter dado ao seu interlocutor era que a Ética exigida já estava escrita ao longo do desenvolvimento da questão do ser (...)”²⁰⁶. Por quê? É o próprio Heidegger quem nos diz ao evocar a “morada” como o sentido primordial da ética (*ethos*). Para ele, “mais importante que qualquer fixação de regras é o homem encontrar o caminho para morar na verdade do ser”²⁰⁷, pois o “(...) pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si uma ética originária”²⁰⁸.

Para Bruce Foltz, pensar o caráter primordial da ética a partir do *ethos* como “morada”, já é o bastante para o desenvolvimento de uma dimensão ética no pensamento heideggeriano²⁰⁹. Loparic vai mais a fundo e aposta que em Heidegger, “(...) a problemática da ética ocupa um lugar tão central como a do ser (...)”²¹⁰.

Seja como for, eis a razão de o autor de *Ser e tempo* não ter empreendido um estudo específico sobre ética: porque tendo suas raízes no alicerce da metafísica, ela *desobriga o pensar de considerar aquilo que principalmente deve ser pensado*²¹¹. Há ainda outra

²⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. p. 367.

²⁰⁶ NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1998. p. 194.

²⁰⁷ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. Tradução e Notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 371. (Os Pensadores).

²⁰⁸ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 369.

²⁰⁹ FOLTZ, Bruce V. *Habitar a Terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Trad. Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Piaget, 2000. p. 200.

²¹⁰ LOPARIC, Z. “Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein”. *Natureza Humana*. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas. v. 2. Ano 1, 2000. p. 129.

²¹¹ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 367.

coisa: o apelo a uma ética, para Heidegger, provém da completa “desorientação” do homem atual, revelando-se como algo que indica o caminho “mais seguro” ou “mais adequado” a seguir, como ele afirma na carta *Sobre o Humanismo*:

A aspiração por uma Ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se exacerba para além de toda medida. Deve dedicar-se todo cuidado à possibilidade de criar uma Ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da técnica entregue aos meios de comunicação de massa somente pode ser levado a uma estabilidade segura através de um recolhimento e ordenação de seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica²¹².

A ética tradicional, erguida sob as pilastras da infinitude, portanto, legitimamente fundada no domínio da razão, vem tentar trazer as respostas aos problemas do homem, oferecendo-lhe uma “orientação segura” sobre o dever pensar e o dever agir, de forma que ele não saberia mais pensar nem agir sem tais orientações. Nesta perspectiva, é mais do que esperado que o “filósofo do ser” se esquive de uma tal ética ou de qualquer esforço de conduzir a essência do homem a esquemas explicativos do domínio da subjetividade.

Segundo André Duarte, a atitude de Heidegger ao se “afastar” de “teorizações éticas”, nada mais é do que o cumprimento da “(...) própria condição para se investigar mais a fundo o que está em jogo na atual desorientação humana (...)”. Continua ele: “Recusar-se a escrever a doutrina ética exigida pelos homens do presente é recusar-se a escrever com as tintas da metafísica, evitando comprometer o pensamento com as próprias causas de nosso dilema”²¹³.

Que não haja uma ética sistematizada ao modo metafísico, isso já sabemos. Que o Filósofo nem sequer demonstrou interesse em escrever tal ética, também não temos dúvida. Todavia, acreditamos ser

²¹² HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 367.

²¹³ DUARTE, André. “Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético em *Ser e tempo*”. In. *Natureza Humana*. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas. v. 2. Ano 1, 2000. p. 77.

plausível encontrar em Heidegger fortes indícios de uma “ética fundamental”. Há quem sustente que “a filosofia de Heidegger, tanto a de *Ser e tempo*, como a da segunda fase é, em si mesma, uma ética”²¹⁴. Ou, pelo menos, pode ser interpretada como tal, como é nossa pretensão.

Em seu artigo *La Question de l'Éthique après Heidegger*, Alain Renault e Luc Ferry afirmam que “nos textos heideggerianos, paradoxalmente, a dimensão ética não está de modo algum ausente”. Eles chegam a sugerir que há uma espécie de “denegação”²¹⁵ na medida em que o Filósofo, posicionando-se “contra a ética”²¹⁶, faz uso de termos impregnados de conotações éticas: “decadência”, “culpa”, “consciência”, “dever”, “autenticidade”, “inautenticidade”, “vigilância”, “coragem”, “declínio”, a idéia de “tarefa a realizar” ... Segundo eles, “o objetivo desta prática da *denegação* é, conseqüentemente, muito claro: expulsar todas as conotações moralizantes incompatíveis com a visão de um empreendimento que se esforça por pensar o fim do homem como sujeito. Todo o problema é, no entretanto, o de compreender por que estas conotações são introduzidas: por que dar ao propósito uma coloração ética tão marcada? (...)”²¹⁷.

Neste trabalho, que retoma uma comunicação apresentada em um Colóquio organizado pelo Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle em julho de 1980, Renault e Ferry vão na direção de mostrar que estes traços marcantes de uma ética em Heidegger são relacionados a uma dificuldade específica: a dificuldade de “dizer o ser” que não seja por uma linguagem metafísica. Heidegger emprega os mesmos nomes utilizados na metafísica, mas os destitui dos sentidos propriamente metafísicos, passando a ser entendidos metaforicamente. Daí o uso tão frequente de aspas, itálicos, maiúsculos, e “de todas as maneiras, de marcar sem poder verdadeiramente dizer a diferença entre isto que significa os termos empregados e o quer fazer significar”²¹⁸.

²¹⁴ LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. São Paulo: EDUC, 1995. p. 58.

²¹⁵ Cf. FERRY, Luc & RENAULT, Alain. “La Question de l'Éthique après Heidegger”. p. 86.

²¹⁶ Sobre essa questão ver seção 1.1 “A relação entre ontologia e ética”, no primeiro capítulo.

²¹⁷ FERRY, Luc & RENAULT, Alain. *op. cit.* p. 86 e 87.

²¹⁸ FERRY, Luc & RENAULT, Alain. p. 88 e 89.

Não podemos deixar de mencionar ainda o posicionamento de Osongo-Lukadi quanto à dimensão de uma ética em Heidegger. Para ele, em *Ser e tempo* os existenciais, modos de existir como ser-no-mundo, não apenas se delineiam como “maneiras de ser” (*Seinsweisen*) mas, simultaneamente, como “maneiras de agir” (*Handlungsweisen*). Sem pretender elaborar uma “filosofia prática” ou uma “ética” no sentido clássico a partir da ontologia fundamental, nem tampouco desfazer o projeto inicial de Heidegger, em seu estudo, Lukadi defende que há a “presença quase essencial ou original de um agir” no âmago do projeto existencial do *Dasein* do homem²¹⁹. Baseando-se em comentadores como Volpi e Taminiaux, que investigam uma possível reapropriação heideggeriana da filosofia prática aristotélica, Lukadi quer mostrar que a preeminência ontológica da análise do ser-aí, é guiada pela Ética aristotélica. No entanto, não iremos nos aprofundar na linha de pesquisa do autor, visto que envereda por caminhos que não serão os nossos. Importa apenas registrar o seu empenho que, de certa maneira, é também o nosso.

Em *Ser e tempo*, em tom de interrogação, Heidegger diz: “Mas não há, na base de toda interpretação que nós temos feito da existência do *Dasein*, certa concepção ôntica da existência própria, um ideal factício do *Dasein*? Tal é o caso”²²⁰. Ele mostra que a sua analítica existencial é uma análise ontológica, mas também, ao mesmo tempo, uma análise ôntica da existência do ser-aí, afinal, ele é compreendido ontologicamente no modo de ser da cotidianidade, *tal como é antes de tudo e na maioria das vezes*²²¹. É o que afirma Heidegger. Vejamos:

Quanto à analítica existencial, sua última raiz não é menos existenciária, isto é, ôntica. Somente quando o questionamento inerente à investigação filosófica, tal que o *Dasein* sempre existente na possibilidade de seu ser, seja apreendido existencialmente, haverá a possibilidade de uma captação da exis-

²¹⁹ Cf. OSONGO-LUKADI, Antoine-Dover, *La Philosophie Pratique à l'Époque de l'Ontologie Fondamentale*. Le dialogue de Heidegger avec Kant. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 256.

²²⁰ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 370.

²²¹ *Id. ibid.* p. 42.

tencialidade da existência e pela mesma possibilidade, se possa colocar uma problemática ontológica assegurada em suas bases²²².

À medida em que é análise do *Dasein*, a ontologia fundamental indica o lugar em que o ser e o ser humano (*Dasein*) e os seres humanos entre si (*Mitsein*) se “relacionam”. Pode-se pensar com Hodge que, “Enquanto o *Dasein* é o lugar onde o Ser se revela, o lugar onde se revela o *Dasein* é o ser humano, individual e coletivo. A ontologia fundamental é, portanto, ontológica, *preocupada* com as condições gerais da possibilidade da existência, e é ôntica, *preocupada* com a efetiva existência de seres humanos”²²³.

Todavia, é preciso que se faça a distinção entre a pesquisa ôntica-empírica e pesquisa ontológica-transcendental²²⁴. É preciso que estejamos atentos ao ponto de partida (ao método) da investigação de *Ser e tempo*. O que importa para Heidegger, como nos diz Livio Osvaldo Aranhart, em seu estudo sobre *Existência e Culpabilidade*, não são os *conteúdos vivenciais da existência*, os conteúdos quídi-dativos, mas sim *a descrição fenomenológica da forma, do modo de ser, do “como” do existir humano*²²⁵. Segundo o autor de *Ser e tempo*, na cotidianidade, “não são estruturas ocasionais mas, ao contrário, estruturas essenciais que serão postas em evidência, aquelas que em todo o gênero de ser do *Dasein* existindo factivamente se mantêm como aquelas que determinam em seu ser”²²⁶. Arenhart aplica essa distinção no seu estudo, e também será esta a medida tomada por nós ao pretender mostrar a possibilidade de uma dimensão ética em *Ser e tempo*. Será, pois, uma ética nova, respaldada à luz da questão do ser, a questão que detém a primordialidade para Heidegger. Como nos lembra Daniel Panis, “(...) a resposta à questão de saber em que sentido autêntico *ser homem*, deve pressupor um conceito do

²²² *Id. Ibid.* p. 38.

²²³ HODGE, Joanna. *Heidegger e a Ética*. p. 47 e 48. (Grifos nossos).

²²⁴ Sobre o assunto, ver seção 1.3 A questão fundamental: uma “meta-ética?”, no primeiro capítulo deste trabalho.

²²⁵ ARENHART, Livio Osvaldo. “Existência e Culpabilidade: um estudo do parágrafo 58 de *Ser e tempo*, de Martin Heidegger”. *Veritas*. p. 11.

²²⁶ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 42.

sentido de 'ser' em geral"²²⁷. Todo comportamento humano deve ser considerado no âmbito da relação com o ser.

Se a analítica existencial heideggeriana não circunscreve um estudo tradicional sobre ética, é “quase supérfluo”, como assinala Ernildo Stein, também dizer que não é um estudo psicológico, antropológico ou biológico da existência humana que detêm o olhar nos seus aspectos ônticos²²⁸. Convém sempre lembrar: não se trata de uma análise objetiva da existência de um ente, mas é, antes, uma analítica da existencialidade da existência, uma *hermenêutica*,²²⁹ neste caso, destituída de qualquer referência à subjetividade, a um *substratum* antropológico.

Nunca é demais insistir: a “existência” concebida pelo “filósofo do ser” não se refere à determinada idéia de existência, a quiddidades fixas, estáticas, isto é, não tem o mesmo sentido tomado pelos escolásticos para os quais *existentia* literalmente significa o “ser subsistente”²³⁰, “o acontecer da pura ‘subsistência’ de um ente não humano”, tampouco significa “o esforço existencial, por exemplo, moral, do homem preocupado com sua identidade, baseada na constituição psicofísica”²³¹. Heidegger emprega a palavra *existência* (*Existenz*) exclusivamente para designar os modos de ser do ser-aí, os *existenciais*, para distingui-los dos *categoriais*, os modos de ser dos entes não humanos, os entes chamados por ele de *entes simplesmente dados*²³².

²²⁷ PANIS, Daniel. *Il y a le “Il y a”*: p. 22. (Grifos do autor).

²²⁸ STEIN, Ernildo. *Melancolia* p. 70.

²²⁹ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 65.

²³⁰ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 73 e 75.

²³¹ HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade*. p. 336.

²³² Entre os *entes simplesmente dados*, Heidegger distingue dois tipos: o ser-à-mão (*Zuhanden*) e ser-subsistente (*Vorhanden*). Os primeiros se referem aos entes acessíveis no *mundo circundante*, com os quais o ser-aí, no modo de ser da ocupação, se relaciona como “utensílios”, ou seja, são os entes com os quais o ser-aí mantém uma relação de “trato envolvente”, de comércio (*Umgang*), de familiaridade, são os entes cujo modo de ser é o da “disponibilidade”. Já os subsistentes dizem respeito aos entes simplesmente presentes dentro do mundo como coisas subsistentes, desligados da *práxis*. Cf. NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético: Filosofia e poesia em Heidegger*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 85.

Assim, as indicações de uma ética na hermenêutica heideggeriana do existir humano estão intimamente relacionadas à “existencialidade do ser-aí”. É precisamente o “modo de existir” do ser-aí que dá a “novidade” da ética acenada em *Ser e tempo*. “Novidade”, no sentido preciso de “novo modo de conceber a existência”, “novo modo de conceber a ética” e ainda/ e por que não, “nova ética”. Só é possível visualizar esta ética, se abandonarmos o padrão das referências tradicionais que conhecemos das éticas. É uma advertência! Como nos faz ver Benedito Nunes, é exatamente por se querer buscar em Heidegger uma ética à base da infinitude metafísica que decorre a idéia da “carência” de uma ética no “filósofo do ser”²³³. As indicações que seguimos no horizonte teórico de *Ser e tempo* são as de uma ética absolutamente desprovida de fundamentos racionais, de princípios metafísicos legisladores do existir humano, como já o dissemos no capítulo anterior. A ética heideggeriana seria uma ética cuja base é o reconhecimento da finitude radical do ser e do *Dasein*. Dessa forma concebida, justifica Nunes,

(...) a finitude (...) possibilita, ao mesmo tempo, a ‘destruição’ dos sistemas morais (éticas infinitistas da salvação, do dever, do prazer e da utilidade) – paralelamente à da metafísica – e a libertação da Ética originária, já escrita desde *Ser e tempo*, em que o trabalho desconstrutivo principia, e da qual nos fala a *Carta sobre o humanismo*²³⁴.

²³³ Cf. NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*. p. 194. Não discutiremos aqui as interpretações enunciadas contra Heidegger a respeito de seu suposto envolvimento com o nazismo, argumentando-se a partir daí a não aceitação de uma ética possível no autor de *Ser e tempo*. Não consideramos que tais circunstâncias constituam um fator relevante que venha “abalar” a seriedade de *Ser e tempo*, nem mesmo “diminuir” o mérito de seu autor. Sobre essa polêmica, recomendamos: FARIA, Victor, *Heidegger et le Nazisme*. Traduit de l’espagnol et de l’allemand par Myrian Benarroch et Jean-Baptiste grasst. Paris: Éditions Verdier, 1989. LOPARIC, Zeljko. *Heidegger Réu* – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia; e também: HODGE, J. *Heidegger e a Ética*.

²³⁴ NUNES, B. *Crivo de Papel*. p. 197.

3.2 A FINITUDE DO SER E DO *DASEIN*

Não é nossa intenção aprofundar a temática da finitude heideggeriana, o que daria vez, oportunamente, a um estudo mais exaustivo da filosofia de Heidegger²³⁵. Para ele, o pensamento do ser, nos dois momentos de sua obra, tem lugar no âmbito do finito. Não é à toa que é considerado o “filósofo do ser” e o “filósofo da finitude”. Neste sentido, não podemos deixar de dizer uma palavra sobre o fio que nos conduz à compreensão da ética que investigamos, o *fundo* (*in-fundado*) no qual está assentado o existir humano: a finitude.

Em Heidegger, a noção de finitude (*Endlichkeit*) é pensada, decididamente, na esfera da ontologia, portanto, mantém-se distante da noção moderna posta pelo existencialismo cristão. O finito não guarda referência necessária a uma subjetividade ou a uma consciência²³⁶. Não é da comparação com um Deus infinito que vem a idéia de que nós somos seres finitos²³⁷. Finitude não é, para Heidegger, sinônimo de fim, de término, de morte, de algo que começa em um momento e acaba em outro. Assim é que, no Primeiro Heidegger²³⁸, a finitude do ser é pensada em oposição ao absolutismo e ao infinitismo metafísicos²³⁹. *Ser finito*

²³⁵ Sobre a questão, recomenda-se o excelente trabalho de TAUXE, Henri-Charles. *La Notion de Finitude dans la Philosophie de Martin Heidegger*. Lausanne: Éditions l'Age d' Homme, 1971; bem como STEIN, Ernildo. *Melancolia*.

²³⁶ Cf. TAUXE, Henri-Charles. *La Notion de Finitude dans la Philosophie de Martin Heidegger*. p. 9-14.

²³⁷ Cf. WAHL, Jean, *Introduction à la Pensée de Heidegger*. Paris: Librairie Générale Française, 1998. p. 188.

²³⁸ Não iremos entrar na questão da finitude no último Heidegger, visto que escapa aos limites dessa pesquisa que trata da primeira entre as duas versões de uma ética da finitude em Heidegger. Diremos, só para situar, que, no Segundo Heidegger, a finitude do ser é pensada não mais a partir da finitude do *Dasein*, mas a partir da finitude do próprio ser como *Ereignis*, como *Acontecimento*, o caráter próprio do ser enquanto doação e retraimento. Cf. Cf. GRONDIN, J. “La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger”. *Revue de Métaphysique et de Morale*. p. 339.

²³⁹ *Ser e tempo*, título de sua obra fundamental, já indica isto. Cf. GRONDIN, J. “La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger”.

é a essência da existência humana. “O homem existe de modo finito, isto é, já antecipa sempre a totalidade de sua existência que se estende como um arco do nascimento à morte”²⁴⁰.

Não há termo melhor para elucidar esse *modo de ser* originário do que *Dasein*. É muito expressiva a frase de Heidegger que diz: “mais originário do que o homem é a finitude do ser-aí nele”²⁴¹ (no homem). Quando se pergunta pelo ser do ser-aí, o “aí” do ser-aí se mostra como *abertura* a possibilidades (ontológicas) de existência. Em outras palavras, ao perguntar pelo ser do ser-aí, Heidegger pergunta pelas “*maneiras do homem ser*” e pelas “*maneiras do homem agir*”. Como assinala Bornheim, o “aí” do ser-aí coloca a questão do homem entendido como *ser-no-mundo*²⁴², como transcendência finita, como vimos no capítulo anterior. Portanto, é a partir da análise das estruturas ontológicas da existência do *Dasein* que a finitude é explicitada.

Podemos, então, dizer que os primeiros passos na direção de uma ética da finitude na analítica existencial podem ser pressentidos quando compreendemos como se articulam as relações²⁴³ entre o *Dasein*, o ser e o tempo. Para Heidegger, é o *Dasein* humano, o ser-aí quem *move* a relação entre o ser e o tempo, ele é a conjunção “e” do *Ser e tempo* que exprime a problemática central da ontologia fundamental²⁴⁴: ao ser-aí é endereçada a pergunta pelo ser que deverá ser compreendida no horizonte do tempo; é o ser-aí que interroga o ser no seu ser.

Revue de Métaphysique et de Morale. p. 398. Ver ainda primeiro capítulo, seção 1.2.1 “A pergunta pelo ser no Primeiro Heidegger”.

²⁴⁰ STEIN, Ernildo. *Melancolia*. p. 71.

²⁴¹ HEIDEGGER, M. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. p. 285.

²⁴² BORNHEIM, G. *Metafísica e Finitude*. p. 139.

²⁴³ Benedito Nunes chama a atenção ao uso inadequado da palavra “relação” que pode indicar “uma espécie de acréscimo do mundo ao sujeito”, bem como o uso da linguagem pronominal (*me* compreendo, *se* relaciona) que pode ser tomado, também erroneamente, no sentido de identidade substancial do sujeito. No entanto, diz ele, é impossível fugir de tais empregos. Cf. NUNES, Benedito. *A Filosofia Contemporânea: Trajetos iniciais*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991. p. 108.

²⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953. p. 298.

Dessa forma, a analítica existencial mostra que o ser-aí não é um ente qualquer, pois ele tem como determinação ontológica a compreensão prévia do ser. Isto quer dizer que, existindo, o ser-aí possui já uma certa compreensão do seu ser e, implicitamente, uma compreensão do ser de todos os entes. É o ente que se importa com o seu próprio ser ou, de outro modo, “O ser é o que faz com que este ente seja sempre ele mesmo”²⁴⁵. Tal é o seu privilégio, a sua “dignidade” ôntica-ontológica: é o único ente *aberto* ao ser.

Este “compreender” (*Verstehen*), portanto, não é *a generalidade banal de uma propriedade humana entre outras*²⁴⁶, como se o ser pudesse ser “compreendido” como se “compreende” uma “coisa” qualquer, imprimindo-lhe o caráter da subjetividade: um sujeito que “entende”, “imagina”, “pensa” um determinado objeto. Para Heidegger, *é a compreensão do ser que torna possível as faculdades ditas “criadoras” do ser humano finito*²⁴⁷. Como lembra Loparic, a questão do ser “é, simultaneamente, *a priori*, possibilitadora, e *a posteriori*, possibilitada”. Para este autor, na sua transcendência finita, “a existência humana concreta é a ‘resposta’ à questão do sentido do ser ‘imposta’ pela estrutura do existir humano”²⁴⁸. É isto o que está em jogo: a estrutura ontológica do *Dasein* como *compreensão*; é ela que “instaura” todos os modos possíveis de ser²⁴⁹; ou seja, em todos os seus modos de ser o ser-aí existe *compreensivamente*. Neste sentido, todo comportamento humano – o fazer, o escolher, o pensar, o imaginar – é movido por essa *abertura*²⁵⁰ essencial mantida com o

²⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 73.

²⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. p. 285.

²⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. p. 285.

²⁴⁸ LOPARIC, Zeljko. “Origem e Sentido da Responsabilidade em Heidegger”. In: *Veritas*. Porto Alegre. v. 44. n. 1. Março, 1999. p. 202.

²⁴⁹ “Na compreensão, o gênero de ser do *Dasein* toma o sentido existencial de poder-ser”. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 188.

²⁵⁰ Segundo Benedito Nunes, “(...) *abertura* significa o conjunto de condições preliminares – ontológicas, dirá Heidegger – que nos habilitam a agir, a pensar, a conhecer, condições que correspondem a estruturas do comportamento e, como tais, constitutivas do *Dasein* e de sua compreensão do ser”. Cf. NUNES, Benedito. “Heidegger e a Poesia”. In: *Revista Natureza Humana*. São Paulo, v. II, n. 1, 2000. p. 106.

ser, a compreensão prévia que lhe é constitutiva. Assim, *todo comportamento humano é já ontológico*²⁵¹, ou pré-ontológico.

Mas, o que está mesmo na origem da “compreensão do ser”?

Quando falamos em “compreensão do ser” estamos falando essencialmente de finitude. E de que finitude? Do *Dasein* e do próprio ser. Ou melhor: estamos falando de quem participa de uma experiência originária na qual o que está em jogo é o que há de mais *finito do finito*. É assim que, para Heidegger, *a compreensão do ser traduz o caráter originário do fundamento primeiro da finitude do ser-ai*²⁵². Nas palavras de Bornheim, “O fundamento é o que está mais no fundo, na origem, no íntimo do *Dasein*, dessa presença que é o ser-ai; e é também o mais finito do finito”²⁵³, isto é, o ser.

Nesse caso, podemos dizer: só há ser enquanto há *Dasein*. O ser, portanto, é compreendido no horizonte da finitude do *Dasein*, e o *Dasein* é compreendido *desde* a raiz, *desde* o fundamento, *desde* a finitude do finito, *desde* o ser. Mas, prestemos atenção ao que nos diz Bornheim: ao se pensar “desde” o fundamento finito, não se pretende “descobrir” “algo” que está na origem, como quer a metafísica pois, neste caso, o fundamento seria um ente, um ente supremo, infinito que originaria outro ente, um ente fundamentado. Trata-se aqui de *compreender o ente como com-preendido pelo ser, o ente sempre encontra um fundamento, um sentido*, que o compreende²⁵⁴, afinal, como o próprio Heidegger afirma, *o ser é sempre ser de um ente*²⁵⁵. Enquanto é velamento e desvelamento, o ser “se mostra” e também “se vela” *no ente e pelo ente*²⁵⁶. Segundo Stein, há uma circularidade

²⁵¹ “Não há nada no comportamento humano, sequer o mínimo gesto ou a mais particular das experiências, que se possa furta a esse enraizamento num sentido ontológico; todo comportamento humano é ontológico”. BORNHEIM, Gerd. A. *Metafísica e Finitude*. Porto Alegre: Movimento, 1972. p. 10 e ainda p. 140.

²⁵² Cf. HEIDEGGER, M. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. p. 285.

²⁵³ BORNHEIM, Gerd A. *Metafísica e Finitude*. Porto Alegre: Movimento, 1972. p. 140.

²⁵⁴ Cf. BORNHEIM, G. A. *Metafísica e Finitude*. p. 140 e 141.

²⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 33.

²⁵⁶ STEIN, E. *Melancholia*. p. 82.

inerente na relação entre ser e homem e é nela que está radicada a finitude. Diz ele:

O ser-aí tende a velar o ser, porque o ser-aí se dá no homem e porque o ser se dá nos entes; o ser-aí tende a velar o ser porque, como lugar do ser, se dá no homem que é um ente. Porque o ser se revela e se oculta no ente, o homem enquanto ente (que também é ser)²⁵⁷ também o revela e oculta²⁵⁸.

Em resumo, o *Dasein* compreende o ser no seu ser finito e o ser compreende o *Dasein*, o finito; assim, ele mesmo (o ser) “se temporaliza”, “se finitiza”. O *aí* do *ser-aí* é o lugar de “revelação” do ser e também, o lugar de compreensão do homem. Em outros termos, é o homem o *aí* do ser, isto é, é nele que a questão do ser encontra o seu campo de manifestação, o “espaço ontológico”²⁵⁹. Nas palavras de Jean Grondin, o ser mostra sua finitude na medida em que deve permanecer questão para o *Dasein* e, por outro lado, *a finitude do ser, indica, de outra forma, a finitude de nossa abertura (Erschlossenheit) ao ser*²⁶⁰. *Abertura* significa *compreensão*. Neste sentido, Stein ressalta: “O ser-aí é finito; por isso limita a compreensão do ser. O ser é finito porque somente se dá nesta compreensão pelo ser-aí”²⁶¹.

3.3 O TER-QUE-SER COMO CONCEITO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DO DEVER

Os fios tecidos até aqui revelam a *existência* do ser-aí como completamente diferente da existência dos outros entes. É impossível ao *ente simplesmente dado* guardar uma proximidade com o seu

²⁵⁷ Stein argumenta que o homem só é ser enquanto ser-aí.

²⁵⁸ STEIN, E. *Melancolia*. p. 82.

²⁵⁹ Cf. TAUXE, Henri-Charles. *La Notion de Finitude dans la Philosophie de Martin Heidegger*. p. 10. Ver também: GRONDIN, Jean. “La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger”. in. *Revue de Metaphysique et de Morale*. n. 3. 1988. p. 398 e 399.

²⁶⁰ GRONDIN, J. “La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger”. in. *Revue de Metaphysique et de Morale*. p. 398 e 399.

²⁶¹ STEIN, E. *Melancolia*. p. 82.

próprio ser. Para Heidegger, “(...) ele é de tal maneira que o seu ser não pode ser para ele nem indiferente nem não indiferente”²⁶². Fechado em si, o ente simplesmente dado não sabe o que *é*, nem lhe é dado o *encontro* com outros entes. Só o ser-aí *ec-siste*, isto é, só ele é capaz de sair de si, de ultrapassar a si mesmo, de ser o que ele *projeta* ser, de ser o seu *poder-ser*. Somente o *Dasein* é capaz de assumir a responsabilidade pelo ser que é sempre “seu”. É pelo caráter de *Jemeinigkeit*, o “ser-sempre-meu” que o ser-aí pode dizer “eu sou” sempre eu mesmo²⁶³, e dizer “eu sou”, é dizer que o ser-aí é a sua possibilidade existencial, ele está sempre envolvido com o seu poder-ser.

Nesse caso, não se trata de um “é” meramente teórico-constatativo (ser subsistente), mas de um “é” no sentido prático-auto-referencial de alguém que, ao dizer-se que *é* (existência), compreende-se como situado, lançado em determinadas possibilidades (facticidade) das quais ele não pode se esquivar e entregue à responsabilidade intransferível de assumir o ser que é seu, assumir o seu *ter-que-ser*²⁶⁴.

Neste sentido, estamos falando de um modo de existir de um ente a quem é “exigida” a tarefa de realizar o seu ser ou, em outras palavras, um ente cuja essência consiste em “*ter-que-ser*” (*Zu-sein-haben*)²⁶⁵ si-mesmo. Portanto, *ter-que-ser*, antes de tudo, significa *ter-que-ser-aí-no-mundo*, “habitar”, “morar”, “estar familiarizado a”; é o “instituir”, o “legitimar”, o “abrir e projetar o mundo”; portanto, “*ser-junto-das-coisas*” e “*ser-com-outros*”, ou seja, é um *ter-que-se-ocupar* do ente intramundano e um *ter-que-se-preocupar-com-outros*.

É, pois, à base do conceito de *ter-que-ser* que, conforme Loparic, “é a tradução existencial-ontológica do conceito metafísico do dever”²⁶⁶, que compreenderemos a noção de uma ética marcadamente finita na analítica existencial. Ao *ter-que-ser*, inseparavelmente,

²⁶² HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 74.

²⁶³ Cf. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 86.

²⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 180. e ainda: ARENHART, L. O. “existência e Culpabilidade”. p. 13.

²⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 73.

²⁶⁶ LOPARIC. *Ética e Finitude*. p. 58; e também do mesmo autor: *Ética da Finitude*. In: *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 68.

está ligado um outro conceito, o de “responsabilidade”, cujo sentido primordial é o de *cuidar da diferença ontológica*²⁶⁷: o que o ser-aí tem-que-ser é ser “responsável” pela tarefa de responder aos sentidos do ser. Vale dizer que essa responsabilidade (im)posta pelo nosso ter-que-ser não é sinônimo de obediência a leis, a regras ou a um “dever moral”, e está igualmente longe de indicar obediência a causas supremas (Deus, por exemplo). Ao contrário, trata-se de um “dever” *radicado no ser do ser-aí*²⁶⁸, é algo colocado diante de nós pelo nosso próprio ser. Sem “como” nem “por que”, resta-nos unicamente assumir essa “carga” de ter-que-ser o que temos-que-ser.

Mas, como acedemos ao nosso ter-que-ser? Segundo Heidegger, pela *abertura* primordial da *disposição*²⁶⁹ (*Befindlichkeit*): o modo de ser que marca a situação em que o ser-aí desde sempre se encontra como ser-no-mundo. Diz de uma certa *tonalidade afetiva* (*Stimmung*), um determinado *estado de humor* que coloca-o diante de sua existência, *diante* do fato de seu “aí” que se lhe impõe sem explicação possível²⁷⁰. É esse *estado de humor* que *abre* o ser-aí para a sua existência, revelando-a como um peso que ele tem que suportar. Nunca imune a uma disposição de ânimo, que o faz sentir-se sempre deste ou daquele modo, o ser-aí, *aberto ao ser* e estar-lançado, é levado ao *fato de ser e ter-que-ser*²⁷¹ e entregue ao seu “dever-ser” responsável pelo seu ser.

Segundo Heidegger, “na disposição subsiste, existencialmente, um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro”²⁷². Os outros e as coisas “tocam” o ser-aí de acordo com a *tonalidade afetiva* que o “determina” previamente; *na*

²⁶⁷ Cf. LOPARIC, Zeljko. “Origem e Sentido da Responsabilidade em Heidegger. *Veritas*. Porto Alegre. v. 44. n. 1. Março, 1999. p. 203.

²⁶⁸ Cf. ARENHART, L. O. “existência e Culpabilidade”. p. 13.

²⁶⁹ “No estado de humor, o Dasein é sempre já descoberto segundo uma disposição dada como este ente ao qual o *Dasein* se entregou em seu ser como o ser que existindo tem de ser”. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 179.

²⁷⁰ Cf. *Id. ibid.* p. 181.

²⁷¹ Cf. *Id. ibid.* p. 179.

²⁷² *Id. ibid.* p. 182.

maioria das vezes e, antes de tudo, tocam-no de maneira a se esquivar de si mesmo²⁷³.

Nessa perspectiva, fundado na *disposição*, o ter-que-ser pode ser dado de duas maneiras: uma, no modo impróprio que se caracteriza pela fuga da responsabilidade na convivência cotidiana; e a outra, no modo próprio, que se caracteriza pela “escuta” da voz da “consciência responsabilizadora” do si-mesmo próprio.

Entretanto, antes de avançarmos na questão de saber em que *modos originários a responsabilidade originária* para com o sentido do ser acontece, devemos examinar *quem é o Dasein*, como ele se relaciona consigo mesmo, com os entes semelhantes a ele (também *Dasein*) e com os demais entes. Em outras palavras, *quem é que assume o ser enquanto convivência cotidiana?*²⁷⁴

3.4 O QUEM DA CONVIVÊNCIA COTIDIANA

Em *Ser e tempo*, Heidegger “desconstrói” a noção tradicional de “sujeito” ao lançar mão de uma suspeita: “de *início* ‘eu’ não ‘sou’ no sentido do propriamente si-mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal”²⁷⁵. E mais: *é neste modo de ser que na maior parte das vezes permanece*. A certeza do “eu”, visto pela metafísica moderna no sentido de um “eu substancial”, um “eu-próprio” mantido idêntico a si mesmo não obstante as “mudanças de atitude e de vivência” é, assim, destituída. Para Heidegger, o caráter ontológico de substancialidade só pode ser “atribuído” ao ente simplesmente dado e nunca ao ser-aí, até porque, diz ele, “pode ser que o quem do *Dasein* cotidiano não seja sempre justamente eu mesmo”²⁷⁶. O Filósofo é ainda mais enfático ao se perguntar: “E se a constituição de ser-sempre-meu fosse uma razão para, na maior parte das vezes e antes de tudo, o *Dasein* não seja si-mesmo?”²⁷⁷.

²⁷³ Cf. *Id. ibid.* p. 194.

²⁷⁴ Cf. *Id. ibid.* p. 168.

²⁷⁵ *Id. ibid.* p. 172

²⁷⁶ *Id. ibid.* p. 156.

²⁷⁷ *Id. ibid.* p. 156.

“O *Dasein* existe como ente que tal como ele é e pode ser”²⁷⁸. De uma maneira ou de outra, ele tem-que-ser si-mesmo, escolhendo ser própria ou imprópriamente – modalidades que, desde já fique claro, não devem ser tomadas no sentido moral ou antropológico mas, como determinações ontológicas da existência, dizem respeito a um modo próprio de ser si-mesmo. Como nos diz Heidegger,

(...) O *Dasein* é sempre sua possibilidade e não a ‘tem’ à maneira de um ente simplesmente dado. E porque pertence à natureza do *Dasein* ser sempre sua possibilidade, este ente *pode* em seu ser se ‘escolher’, se encontrar, pode se perder, isto é, jamais se encontrar ou se encontrar apenas ‘aparentemente’. Ele só pode se perder ou não se encontrar, na medida em que, por sua essência, tem a possibilidade de ser propriamente, isto é, de apropriar-se de si mesmo²⁷⁹.

Vimos que, enquanto alguém que *ec-siste*, ou seja, enquanto projeto-lançado, o ser-aí se compreende a partir de seu poder-ser, no modo de ser fundamental de ser-no-mundo. O “*mundo*” é sempre aquele que partilho com os outros²⁸⁰. Para Heidegger, “o mundo não oferece somente o utilizável como ente se encontrando em seu seio, oferece também o *Dasein*, os outros em sua coexistência”²⁸¹ (*Mitdasein*).

Em sua compreensão de ser, o ser-aí é facticamente um já-ser-junto-ao-mundo, um ser-com os outros no âmbito da cotidianidade, no modo de ser da decadência²⁸². Que quer dizer isto? Que o ser-aí é, de início e na maioria das vezes, a partir do que se ocupa, no “mundo” do impessoal, conduzido pelo falatório, pela curiosidade, pela ambiguidade. E este é o seu modo de ser mais próprio: relacionar-se com

²⁷⁸ *Id. ibid.* p. 333.

²⁷⁹ *Id. ibid.* p. 74.

²⁸⁰ *Id. ibid.* p.160.

²⁸¹ *Id. ibid.* p. 165.

²⁸² É importante deixar claro que a tendência à decadência é uma determinação existencial do ser-aí. Ela não é um “estágio” em que o ser-aí fica “aderido” e, posteriormente, “se desliga” ao alcançar um nível de desenvolvimento “mais avançado ou puro”. A cotidianidade deverá ser interpretada ontologicamente, longe de interpretações moralizantes e culturais.

o ente que está mais próximo, “naquilo *que* ele empreende, usa, espera, impede,”²⁸³, *junto-com-outros*, no *mundo circundante*. É a partir da impessoalidade na qual o ser-aí “sente-se” familiarizado que ele encontra a si-mesmo. Neste sentido, Heidegger declara que “onticamente, o ser-aí é o que está ‘mais próximo’ de si mesmo; ontologicamente, o que está mais distante; pré-ontologicamente, porém, o ser-aí não é estranho para si mesmo”²⁸⁴.

É assim que, nos parágrafos 25 a 27 de *Ser e tempo*, Heidegger vai dizer que o “ser-próprio do ser-aí”, o “quem” da convivência cotidiana é, na maioria das vezes, o “neutro”, isto é, o impessoal²⁸⁵. Diz de *um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo “mundo”*²⁸⁶, entregue às aparências, ao “*ser-como-todo-mundo*”, ao “*eu-também*”; estando mergulhado num “*ser-cotidiano-com-os-outros*”, aderindo às opiniões dos outros sobre o que fazer, o que falar, o que interrogar, do que se informar, o que produzir, como enfim, *ser*. Para Heidegger, trata-se de uma *tendência essencial* (bem entendida: ontológica) *de nivelamento de todas as possibilidades de ser*²⁸⁷ em que o ser-aí foge de si mesmo, caindo na cotidianidade, entregando-se à *superficialidade* e à *facilitação* próprias do modo de ser da impessoalidade, dispensando-se da responsabilidade de ser, já que *cada um é o outro, e ninguém é si próprio*²⁸⁸. A impropriedade é a escolha da não escolha, a dispersão, o anonimato que retira do ser-aí as possibilidades mais próprias de ser si-mesmo. O modo de ser próprio-impessoal se dá na ausência total de surpresa e de constatação: “Quanto mais este modo de ser não causar surpresa para o próprio ser-aí cotidiano, mais persistente e originária será sua ação e influência”²⁸⁹. Ou em outras palavras, “quanto mais visivelmente

²⁸³ *Id. ibid.* p. 161.

²⁸⁴ *Id. ibid.* p. 41.

²⁸⁵ “O quem não é este ou aquele, nem o próprio do impróprio, nem alguns e muito menos a soma de todos. O “quem” é o neutro, o impessoal”. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 179.

²⁸⁶ Cf. *Id. ibid.* p. 223.

²⁸⁷ Cf. *Id. ibid.* p. 170.

²⁸⁸ Cf. *Id. ibid.* p. 170 e 171.

²⁸⁹ *Id. ibid.* p. 169.

gesticula o impessoal, mais é difícil percebê-lo e apreendê-lo e menos ele se torna um nada. (...) o impessoal se revela como ‘o sujeito mais real’ da cotidianidade”²⁹⁰.

No entanto, “o impessoal não é uma espécie de ‘sujeito universal’ que paira sobre vários outros”²⁹¹. O que Heidegger quer fazer notar é que o si-mesmo, próprio ou impróprio, do *Dasein* bem como dos outros em sua coexistência, não “se dá” isoladamente, como vários “sujeitos dispersos” no “mundo” ao lado de outras coisas²⁹², mas o *Dasein* é no mundo compartilhado das preocupações ocupadas no cotidiano. Ou ainda: ele só é enquanto ser-com, mesmo convivendo nos modos de *deficiência* e *estranheza*, modos de preocupação característicos e mais frequentes da convivência cotidiana, “(...) quando cada Dasein, de fato, não se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou quando os dispensa, ele ainda é no modo de ser-com”²⁹³. Isto não significa que os outros sejam para o *Dasein* como homens-coisa, com os quais se ocupa como instrumentos que estão à-mão, mas, como entes que igualmente possuem uma compreensão prévia do ser, mantém com eles uma “relação ontológica” de ser-no-mundo; coexistem. Isto quer dizer que,

o Dasein encontra os outros, os entes intramundanos e a si próprio a partir da ‘familiaridade com o mundo’ (*Weltvertrautheit*) que lhe é própria (...), da ‘totalidade originária’ dos nexos de ‘referência’ que constitui a ‘significância’, a ‘estrutura do mundo’ em que o *Dasein* sempre já existe e que já tem de estar previamente aberta, isto é, compreendida (...)”²⁹⁴.

Nesse sentido, “o solipsismo existencial de *Ser e tempo* não implica a aniquilação do campo em que se podem travar as relações éticas (...)”²⁹⁵, como muitos pensam.

²⁹⁰ *Id. ibid.* p. 171.

²⁹¹ *Id. ibid.* p. 172.

²⁹² Cf. *Id. ibid.* p. 166.

²⁹³ *Id. ibid.* p. 166.

²⁹⁴ DUARTE, A. *op. cit.* p. 84; e ainda Cf. HEIDEGGER, *Être et Temps*. p. 165.

²⁹⁵ DUARTE, A. *op. cit.* p. 75.

Segundo nos mostra Osongo-Lukadi, entre os comentadores de Heidegger que argumentam contra a possibilidade de uma dimensão ética na analítica existencial, destaca-se Jacques Taminiaux. Para este autor, a ontologia fundamental reforça o “isolamento” do *Dasein* do homem em detrimento de uma “abertura” ao mundo da intersubjetividade. Taminiaux considera que os existenciais “ser-com”, “ser-em-comum”, não apontam para o elemento de intersubjetividade (obviamente não estamos falando da intersubjetividade que dá forças às normas). O *Dasein* é “autenticamente” ele-mesmo na individuação primordial da “resolução silenciosa” vivenciada em sua angústia²⁹⁶.

Por outro lado, em sua análise de *Ser e tempo*, Jean Greisch deixa sobressair a presença do “outro” e dos “outros”. Ela mostra a relação existencial do *Dasein* do homem com o outro ser-aí humano. Semelhantemente ao *Dasein*, o outro está *aí-com* (*Mitdasein*). A partir daí, o mundo passa a apresentar outra “imagem”. O mundo é também *Dasein*, isto é, é qualificado como “mundo-comum” (*Mitwelt*)²⁹⁷.

Para André Duarte, a analítica existencial, a esta altura, se revelará num “percurso profundamente ético, pois indicará a possibilidade de que o *Dasein* venha a encontrar a si e ao outro em sua propriedade (...)”²⁹⁸. Continua ele: “O caráter ético da analítica transparece ao mostrar como “a relação do *Dasein* para consigo mesmo deve abrir o outro como outro”²⁹⁹. É o momento de examinarmos *a condição ontológicoexistencial de possibilidade de ser livre para as possibilidades propriamente existenciárias*³⁰⁰.

3.5 ANGÚSTIA: ABERTURA PRIVILEGIADA AO PODER-SER PRÓPRIO

Para Heidegger, a angústia é uma das possibilidades de *abertura mais abrangentes e mais originárias*, a abertura privilegiada

²⁹⁶ Cf. OSONGO-LUKADI, Antoine-Dover. *op. cit.* p. 260 e 261.

²⁹⁷ Cf. GREISCH, Jean. *Ontologie et Temporalité*. Esquisse d'une interprétation intregale de *Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994, p. 160.

²⁹⁸ DUARTE, A. *op. cit.* p. 86.

²⁹⁹ *Id. ibid.* p. 86.

³⁰⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 243.

que retira do ser-aí a possibilidade de se compreender a partir de seu poder-ser imediato e factual, ou seja, a partir da interpretação pública em que, na maioria das vezes, está mergulhado enquanto uma das possibilidades de ser-no-mundo das ocupações e ser-com os outros. Em seu poder-ser impróprio, o ser-aí encontra-se perdido na publicidade do impessoal, dando ouvidos ao que todo-mundo diz, esquecendo-se de ouvir a si-próprio. É este *ruído da ambiguidade múltipla e variada do falatório*, é o modo de ser-como-todo-mundo, é a aderência ao “eu-também” que devem ser rompidos.

A angústia rompe a familiaridade cotidiana, fazendo desabar a proteção e a tranquilidade que o si-mesmo impróprio despojava na impessoalidade. Como afirma Paul Ricoeur, “o ser do si supõe a totalidade de um mundo que é o horizonte de seu pensamento, de seu fazer, de seu sentir – em suma, de sua preocupação”³⁰¹. E este “quadro de referência” que á a totalidade de seu “mundo” que “emudece”, revelando-se sem fundamento, ou melhor, revelando-se no “nada” de fundamento. O ser-aí sente-se “fora de casa”, estranho; pelo menos temporariamente, os entes intramundanos parecem perder a sua significância, a coexistência dos outros já não lhe diz muita coisa. Assim, a angústia libera o ser-aí para

(...) o *ser-livre* para a liberdade de se assumir e escolher a si mesmo. A angústia põe o *Dasein* diante de seu ser-livre para... (*propensio in...*), a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que sempre é. Mas este ser é ao mesmo tempo aquele ao qual o *Dasein* enquanto ser-no-mundo está entregue³⁰².

Neste sentido, é isto o que a angústia faz: singulariza o ser-aí como ser-no-mundo, como “*solus ipse*”, possibilitando a “modificação existenciária” em que *o si torna-se capaz de retratar-se sobre o anonimato do “se” (on)*³⁰³, ao recuperar a “escolha da escolha”. É o si que é interpelado e que é afetado de modo a torná-lo singular.

³⁰¹ RICOEUR, P. *O Si-mesmo como um Outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991. p. 363.

³⁰² HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 237.

³⁰³ Cf. RICOEUR, Paul. *Op. cit.* p. 398.

Mas, como o *si* se separa do “se”?³⁰⁴. Ao ouvir o apelo da voz da “consciência da culpa” na angústia silenciosa, ao ouvir o seu *ser-culpado*. Que “escolha” o “si” angustiado e culpado escolhe? Escolhe a responsabilidade pelo seu ter-que-ser à luz de não-mais-poder-ser si-mesmo. Escolhe a possibilidade mais própria de *cuidar* de seu ser.

3.6 O SER-CULPADO COMO CONSTITUIÇÃO ONTOLÓGICA

Em seu livro *Raison et Temporalité*, Pascal Dupond sugere que as reflexões de Heidegger sobre o “apelo da consciência”, o “ser-culpado” e a “resolução” possam ser lidos numa “correspondência” ao que a tradição metafísica chama de ética. Contudo, antes de mais, há de se fazer aqui uma ressalva: essa “correspondência” (atentemos às aspas!) feita por ele, guarda uma particular distância, pois estes conceitos não significam em Heidegger a mesma coisa que significam para a ética tradicional – são tomados em sentido exclusivamente ontológico. Dupond faz questão de nos alertar sobre o risco de obliterarmos a intenção originária do Filósofo³⁰⁵. Como ele, outros autores como Zeljko Loparic, Joanna Hodge³⁰⁶, Osvaldo Arenhart³⁰⁷, Paul Ricoeur³⁰⁸, André Duarte tomam o conceito existencial-ontológico de *ser-culpado* “como um conceito pré-ético, pertinente às condições *a priori* de possibilidade da moralidade do ser-aí humano”³⁰⁹.

Portanto, na analítica existencial, deixemos claro, a *consciência* (*Gewissen*) é uma constituição ontológica do ser-aí, um fenôme-

³⁰⁴ Cf. *Id. ibid.* p. 398.

³⁰⁵ Cf. PASCAL, Dupond. *Raison et Temporalité: le dialogue de Heidegger avec Kant*. Bruxelles: Ousia, 1996. p. 241 e 242. Ver ainda ARENHART, L. *op. cit.* p. 8.

³⁰⁶ HODGE, J. *op. cit.* p. 263.

³⁰⁷ ARENHART, Livio Osvaldo. “Existência e Culpabilidade: um estudo do parágrafo 58 de *Ser e tempo*, de Martin Heidegger”. In. *Veritas*. Porto Alegre. v. 43. n. 1. Março, 1998. p. 8.

³⁰⁸ Cf. RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como um Outro*. p. 406 e 407.

³⁰⁹ DUARTE, A. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e tempo*. *Revista Natureza Humana*. p. 86.

no originário que antecede toda descrição psicológica, biológica ou teológica³¹⁰. Aqui, também, o *ser-culpado* (*Schuldigsein*), no sentido heideggeriano, está livre de conotação moral ou religiosa que oferece “instruções” sobre o “certo” e o “errado”. Ricoeur dá ênfase ao sentido primordial de *Gewissen* como “atestação” (*Bezeugung*) antes de qualquer referência que possa fazer “à capacidade de distinguir o bem e o mal e de responder a essa capacidade pela distinção entre ‘boa’ e ‘má’ consciência”³¹¹. É a consciência que “atesta” um poder-ser próprio³¹².

O fenômeno da consciência, ressalta Ricoeur, está “além do bem e do mal”: “Tudo se passa como se, para sublinhar *Sein* em *Da-sein*, nós evitássemos reconhecer alguma força originariamente ética ao apelo (...)”. Certamente, diz ele, não importa de onde vem (origem) o apelo nem o que ele clama (conteúdo), “nada se anuncia que não esteja já nomeado sob o título de poder-ser”³¹³. É um apelo silencioso que vem de surpresa e que vem do próprio *Dasein*. É o próprio *Dasein* que, desde sempre *aberto* a uma compreensão de si, deve conceder a si mesmo a possibilidade de *um ouvir que o interrompa*³¹⁴ e se deixe convocar pelo seu querer-ter-consciência da culpa.

A culpa³¹⁵ (*Schuld*), portanto, surge como um “chamado”, “apelo” ou uma “voz” que oferece ao ser-aí a possibilidade de se compreender em seu poder-ser mais próprio, isto é, existindo, ele já é um projeto nulo, finito, porque ele é a sua possibilidade. Sendo uma possibilidade, ele deixa de ser outra; é implicado com suas escolhas. E ele tem-que escolher. Mesmo quando não escolhe, ainda assim participa de uma escolha. Ao escolher *ouvir* o apelo da consciência, o ser-aí convocado a antecipar-se em seu poder-ser finito, coloca entre as suas

³¹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 325.

³¹¹ Cf. RICOEUR, Paul. *op. cit.* p. 361.

³¹² HEIDEGGER, M. *op. cit.* p. 287.

³¹³ Cf. RICOEUR, Paul. *op. cit.* p. 405.

³¹⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 327.

³¹⁵ Na língua alemã, *Schuld*, que em Português significa “culpa”, pode significar tanto “culpa” como “dívida”. Em *Ser e tempo*, *Schuld* designa sempre esses dois fenômenos. Cf. ARENHART, L. O. “existência e Culpabilidade”. p. 8.

possibilidades uma possibilidade intransponível, irrevogável, a mais própria e a mais certa: a de ser-para-a-morte³¹⁶.

Em outros termos, a consciência tão somente “atesta”, aponta para a condição de finitude do ser-aí, para a cisão que o constitui enquanto ente finito: de um lado estão as possibilidades “mundanas” (ônticas) de seu próprio ser-aí-no-mundo e, de outro, a possibilidade “extramundana” (ontológica) de não-poder-mais-ser-aí.

Não há escapatória. Não há como superar essa “cisão ontológica”. Neste sentido, o ser-aí é chamado a existir como “fissura”³¹⁷. Trata-se, como já dissemos, da “sina” que o homem está fadado a carregar. Então, que fazer?

“Escolher” por escutar o clamor da consciência da culpa, e isto significa: escolher ser si-mesmo próprio, finito, ou escolher por “deixar-se guiar” pelo seu poder-ser impróprio, pelo “tempo inautêntico” da publicidade, recusando-se a assumir a sua finitude “dando ouvidos” à “ditadura do se”: “se faz”, “se pensa”, “se trabalha”, “se brinca”, “se diverte” ... como todo mundo o faz³¹⁸. É assim que, para Heidegger, querer-ter-consciência significa estar aberto à compreensão de seu *ser e estar em débito mais próprio*, é ter *cuidado* com o seu ser, *antecipando-se* à morte.

A morte é uma possibilidade que o próprio *Dasein* tem de assumir (...). Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a extrema (...). A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do *Dasein*³¹⁹.

³¹⁶ Cf. LOPARIC, Zeljko. *Heidegger Réu: um ensaio da periculosidade da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1990. p. 184.

³¹⁷ Cf. LOPARIC, Z. *op. cit.* p. 184.

³¹⁸ Em sua Preleção de 1929, Heidegger fala da finitude em termos de sua relação com a angústia e o nada. Ao afirmar que a experiência da angústia originária é rara, ele justifica: “(...) o nada nos é primeiramente e o mais das vezes dissimulado em sua originariedade. E por quê? Pelo fato de nos perdermos, de determinada maneira, absolutamente junto ao ente. Quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos nós o deixamos enquanto tal, e tanto mais nos afastamos do nada. E tanto mais seguramente nos jogamos na pública superfície do ser-aí”. HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?*. p. 239.

³¹⁹ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 305.

Não se trata da morte enquanto “evento”, ou no dizer de Heidegger, de *algo simplesmente dado*, que mais cedo ou mais tarde nos levará deste “mundo”. Como assinala Michel Haar, “o ser-para-a-morte não é a abertura a uma morte anônima e universal, (...) mas a descoberta através dessa possibilidade única, insubstituível e absolutamente certa, de minha temporalidade própria”³²⁰. O que entra em jogo aqui é o fenômeno originário da temporalidade do ser-aí orientada sempre para o seu futuro, de maneira que ele pode, exposto às suas possibilidades existenciais, escolher ou deixar passar.

Como Jacques Taminiaux afirma, “é o ser-para-a-morte que determina a totalidade do ser do *Dasein*, isto é, a totalidade do *Cuidado*³²¹ (*Sorge*); é na relação autêntica com a morte que o cuidado revela o que há de mais próprio ou autêntico; enfim revela que a temporalidade é o sentido ontológico do cuidado”³²².

Nessa perspectiva, a voz da consciência dá a compreender ao ser-aí que ele *é e está em débito*, isto é, que enquanto lançado e decadente, estranho a si mesmo, envolvido na curiosidade, na tagarelice, na ambiguidade de seu ser-impessoal, ele tem-que assumir o seu

³²⁰ HAAR, M. *La Fracture de la Histoire*. p. 107.

³²¹ A palavra alemã *Sorge*, comumente traduzida pelo latim *Cura*, em português *Cuidado* (nossa preferência), foi escolhido por Heidegger para designar o modo de ser do ser-aí orientado, prioritariamente, pelo seu futuro essencial, o seu *ser-adiante-de-si* por já *ser-em* (mundo) como *ser-junto* aos entes (que estão no mundo). Assim, o cuidado designa a totalidade originária das determinações existenciais como ser-no-mundo (*in der Welt sein*) – *existencialidade, facticidade e de-cadência*. Tomado num sentido puramente ontológico-existencial, portanto, livre de qualquer coloração moral ou ôntica de “cuidar”, “descuidar”, “zelar”, “vigiar” etc., o fenômeno do *Cuidado* ao reunir as três dimensões eks-táticas do tempo, rompe com a compreensão vulgar do tempo como sequência infinita da “agoras”, bem como a determinação tradicional do homem como “animal racional”: o *Dasein* é um ente finito, determinado em seu poder-ser, cujo fundamento é de ser para-a-morte. Cf. DASTUR, F. *Heidegger et la Question du Temps*. p. 72 e 73. Ver também: CORDONNIER, Vicente. *Heidegger*. Paris: Éditions Quintette, 1995. p. 7. A propósito, ver Capítulo Primeiro p. 26 e 27 e nota n. 29 do segundo capítulo.

³²² TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Essais sur Heidegger. 2. ed. Grenoble: Jérôme Millon, 1995. p. 234.

ser-para-a-morte, antecipar-se à morte, responsabilizar-se por sua existência e pela existência dos outros, na medida em que, *livre para assumir o seu poder-ser mais próprio, ele ajuda o outro a ficar transparente para si mesmo*³²³. O querer-ter-consciência dá-se como uma *mudança no modo de existir*. É somente assim, ouvindo a voz da consciência que responsabiliza, “resoluto”, “decidido” por ser si-mesmo, *é que o ser-aí é capaz de relações autênticas com outrem, capaz de ‘solicitude que antecipa’ e liberta o outro dele próprio*³²⁴.

Para Heidegger, “é do ser si-mesmo propriamente (...) que nasce a própria convivência e não de arranjos equívocos e invejosos nem das alianças tagarelas do impessoal e nem ainda de qualquer coisa que, impessoalmente, se queira empreender”³²⁵.

A morte é a *possibilidade da impossibilidade* que “desrealiza” todo o nosso poder-ser, escancarando nossa finitude diante de nós; ela “recai sobre a vida do homem como uma dívida (*Schuld*) que tem que ser assumida (...)”³²⁶. Quando, porém, Heidegger fala de *Schuld* o acento é no “eu sou”. Quem está em dívida “sou eu” com o meu próprio ser-aí. Com esta noção de “ontologia da dívida”, Heidegger quer separar o “ser em dívida do *Dasein*”³²⁷ da noção metafísica de dívida e de responsabilidade ligadas a um “sujeito que deve”, outro que “é credor”, um alguém que é “responsável por” a dívida de outro, *enfim, que o ser, um com o outro, seja público*. Para Ricoeur, precisamente aqui, podemos dizer que “A ontologia vela sobre o limiar da ética”³²⁸.

Um ente cujo ser é cuidado não pode apenas assumir um débito, ao contrário, ele está, no fundo de seu ser, em falta. Este ser em

³²³ Cf. LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. 66.

³²⁴ Cf. HAAR, M. *Heidegger e a Essência do Homem*. p. 58.

³²⁵ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 357.

³²⁶ LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. p. 21.

³²⁷ “Para esclarecer o fenômeno da dívida, que não está ligada necessariamente ao ‘endividamento’ e à violação do direito, é preciso que a questão seja conduzida fundamentalmente ao ser-em-dívida do *Dasein*, isto é, que a idéia de “em dívida” seja compreendida a partir do ser do *Dasein*”. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 340.

³²⁸ Cf. RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como um Outro*. p. 406.

falta oferece toda a condição ontológica de possibilidade para que o *Dasein* ao existir possa tornar-se factivamente devedor. Esse ser em débito essencial é co-originariamente a condição existencial da possibilidade do bem e do mal no sentido moral, ou seja, da moralidade em geral e de suas possíveis configurações factuais. Não é pela moralidade que o ser em falta originária pode se determinar porque ela própria o pressupõe³²⁹.

Portanto, fica claro que, para Heidegger, existe a moralidade, a distinção entre o bem e o mal, no entanto, ele coloca a moralidade num plano ontológico. Se há alguma falta, sua origem deve ser buscada no ser. Isto faz Ricoeur, muito pertinentemente afirmar *um traço ontológico previsível a toda ética*. (...) “Infelizmente, diz ele, Heidegger não nos mostra como poderíamos percorrer o caminho inverso: da ontologia para a ética”.

Em síntese, a *culpa*, para o autor de *Ser e tempo*, não tem uma causa externa, e por isso não pode ser expiada³³⁰; é o ser-aí que está em falta. Assim, toma uma dimensão exclusivamente ontológica. É algo que lhe é próprio, dado sua finitude. A origem da culpa “deve ser compreendida de tal maneira que, quando cometo uma falta, eu posso declarar que não é minha falta, é a falta da falta! ... o culpado é o ser, seu crime é existir”³³¹.

Destarte, o perdão também não tem sentido, muito menos a salvação³³², uma vez que a falta, o “pecado” é intrínseco ao existir humano. Portanto, não tem também sentido a reconciliação³³³. *Se o homem*

³²⁹ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 343 e 344.

³³⁰ Cf. GMEINER, Conceição Neves. *A morada do Ser*. Uma abordagem filosófica da linguagem na leitura da Martin Heidegger. São Paulo: Loyola, 1998. p. 20.

³³¹ Cf. HERVÉ, Pasqua. *Introduction à la Lecture de Être et Temps de Martin Heidegger*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1993. p. 124 e 125.

³³² GMEINER, C. N. *op. cit.* p. 21.

³³³ No pensamento hegeliano o mal, o “pecado” é também uma decorrência da finitude humana, o espírito é pecador pelo fato de ser finito. Em Hegel, há a culpabilidade. Mas diferentemente do que ocorre em Heidegger, há também o perdão, a reconciliação. Para ele “o homem tem, por natureza, um instinto do direito, da moralidade, como também um instinto para o

tivesse que ser restabelecido em sua “inocência” far-se-ia necessário destruir sua natureza³³⁴. O “encontro reconciliador” que o homem tem consigo mesmo e com o outro ao ouvir o apelo da *consciência da culpa*, é-lhe constitucionalmente ontológico e este é o fundamento de todo agir ético ou moral. Trata-se simplesmente de um agir acometido pela culpa de não ser. A culpabilidade do homem precede a qualquer norma social e mesmo a quaisquer de suas ações.

Nessa perspectiva, não há lugar no pensamento heideggeriano para o “dever moral”, para o agir “prudente” ou “imprudente”. Para Heidegger, “a interpretação ontológico-existencial não se refere a um discurso ôntico sobre a ‘corrupção da natureza humana’, não apenas porque lhe faltam os recursos necessários, mas também porque a sua problemática *antecede* qualquer proposição a respeito da corrupção ou da incorruptibilidade”³³⁵. O agir é o agir culpado diante do nada.

Segundo Loparic, “é só agindo assim, culpado diante do nada, que o homem pode ser responsável por tudo e para com todos. Responsável não *em termos* de valores e normas, já que o ser-para-a-morte revelado na consciência da culpa desrealiza toda medida, mas *pelos* valores e normas. Responsável no sentido de ser, ele mesmo, a ‘condição de possibilidade’ do ‘moralmente’ bom e mau (...) É só enquanto responsável no presente sentido existencial-ontológico que o homem pode fazer-se culpado no sentido também moral”³³⁶.

amor e para a sociabilidade”. (HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Norberto de Paula Lima, adaptação e Notas de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1997.p. 56). O homem sabe de si e sabe do seu dever, mas necessita de uma *lei*, que deve ser conhecida por todos, para mediatizar e organizar as relações humanas. Dessa forma, a culpa encontra fundamento na liberdade subjetiva e a “punição” pelo “pecado” cometido seria um modo de reconciliação com a liberdade universal. É neste ponto que se insere a eticidade em Hegel: numa liberdade universalmente reconhecida.

³³⁴ Cf. PASQUA, H. *Introduction à la Lecture de Être et Temps de Martin Heidegger* p. 125.

³³⁵ HEIDEGGER, M. *Être et temps*. p. 227 e 228.

³³⁶ LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. p. 62.

3.7 O SENTIDO EXISTENCIAL-ONTOLÓGICO DA RESPONSABILIDADE

Com base em tudo o que vimos até o momento, podemos dizer que a “atitude ética” primordial do ser-aí é a de manter-se *aberto* à estrutura fundamental de seu ser-no-mundo. Isso, como vimos, só pode ser possível se *aberto* para escutar seu ser-culpado e “escolher a escolha” de ser si-mesmo. É nesta *abertura essencial* que poderá responder aos diversos sentidos do ser. A *responsabilidade originária* em *Ser e tempo* é compreendida em dois planos: o ontológico e o ôntico.

a responsabilidade para com o sentido do ser nunca se dá desvinculada da responsabilidade para com a presença dos entes no seu todo e de cada uma deles. Sendo assim, a responsabilidade para com o sentido do ser estende-se, necessariamente, a responsabilidade para com a presença concreta dos outros seres humanos e das coisas³³⁷.

No plano ontológico, ao ser-aí, e a mais ninguém, é dado, pela sua estrutura fundamental de *abertura*³³⁸ ao ser, responder aos diferentes projetos do sentido do ser que são a existencialidade, a instrumentalidade e a presentidade³³⁹. Ou seja, ao ser-aí é designado ser o *aí extático*, responsável pelo “deixar-ser” os entes no seu todo, ser o espaço de manifestação de tudo o que existe, o lugar de *encontro* dos entes, o *fundamento* em que todas as coisas acontecem, conforme o dissemos no capítulo anterior; ser o *aí* em que os sentidos do ser se instauram.

No plano ôntico, então, a “responsabilidade ontológica”, a tarefa “imposta” ao ser-aí é o de *cuidar* dos entes encontrados nesse ou naquele mundo-projeto o de *ter-que-se-preocupar* com os outros como coexistentes, ou seja, também *Dasein* (existencialidade); o de *ter-que-trabalhar*, enquanto o ente intramundano é desvelado em

³³⁷ Cf. LOPARIC, Z. “Origem e Sentido da Responsabilidade em Heidegger”. p. 205.

³³⁸ “Disposição e compreensão são essenciais que caracterizam a abertura originária do ser no mundo”. Cf. HEIDEGGER, M. *Être et temps*. p. 193.

³³⁹ Cf. LOPARIC, Z. “Origem e Sentido da Responsabilidade em Heidegger”. p. 206.

sua manualidade, aplicabilidade e serventia³⁴⁰ (instrumentalidade); e o de *ter-que-considerar* os entes como objetos meramente presentes no mundo natural, e aqui estão inseridos os projetos científicos, os avanços tecnológicos ... (presentidade).

No caso da instrumentalidade, “a responsabilidade é articulada pela razão prática” e nos casos da presentidade, “a responsabilidade é articulada pela razão prático-teórica”. Portanto, diz-nos Loparic, “a responsabilidade para com o sentido do ser recebe também o sentido de regulamentação racional do agir”. Neste sentido, segundo Loparic, o nosso ter-que-ser levado às possibilidades de suas realizações ontológicas “solicita” e possibilita “responsabilidades derivadas”, ou seja, entendidas no horizonte das leis, das regras, das práticas sociais etc.³⁴¹.

A ética finitista de Heidegger, “na origem, não é uma ética do cuidar das nossas privações ‘ônticas’, mas do cuidar dos princípios de cuidar do existir humano”³⁴², em que prevaleça um espaço onde a objetividade da razão instrumental não seja o único fundamento do existir do homem. Loparic aposta “que esse esquecimento da essência do homem possa se revelar a mais concreta das concretudes, prova que o cuidado para com os princípios do cuidar dos seres humanos também tem implicações ônticas”³⁴³.

Para Heidegger, é precisamente nisso que consiste os principais “deveres” do homem: estar *aberto*, assumir o seu ter-que-ser como modo de ser mais originário do que qualquer “norma categórica” ou “dever absoluto” a cumprir. Nesse sentido, a ética que Heidegger nos apresenta em *Ser e tempo*, nas palavras de Loparic, “é portanto, uma *ética do morar no mundo-projeto*, do abrir-se para o *encontro*”³⁴⁴, “o lugar em que se decidem os sentidos do ser”³⁴⁵. Nisso está patentemente manifesto o nosso modo de ser finito. Dito de outra forma, não se tem que correr atrás de prazeres ou realizar bens ou cumprir leis, mas atender a um chamado para *cuidar do seu ser-aí*.

³⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 189.

³⁴¹ Cf. LOPARIC, Z. “Origem e Sentido da Responsabilidade em Heidegger”. p. 216.

³⁴² LOPARIC, Z. *Ética da Finitude*. p. 71.

³⁴³ *Id. ibid.* p. 72.

³⁴⁴ *Id. ibid.* p. 59.

³⁴⁵ Cf. LOPARIC, Z. “Origem e Sentido da Responsabilidade em Heidegger”. p. 217.