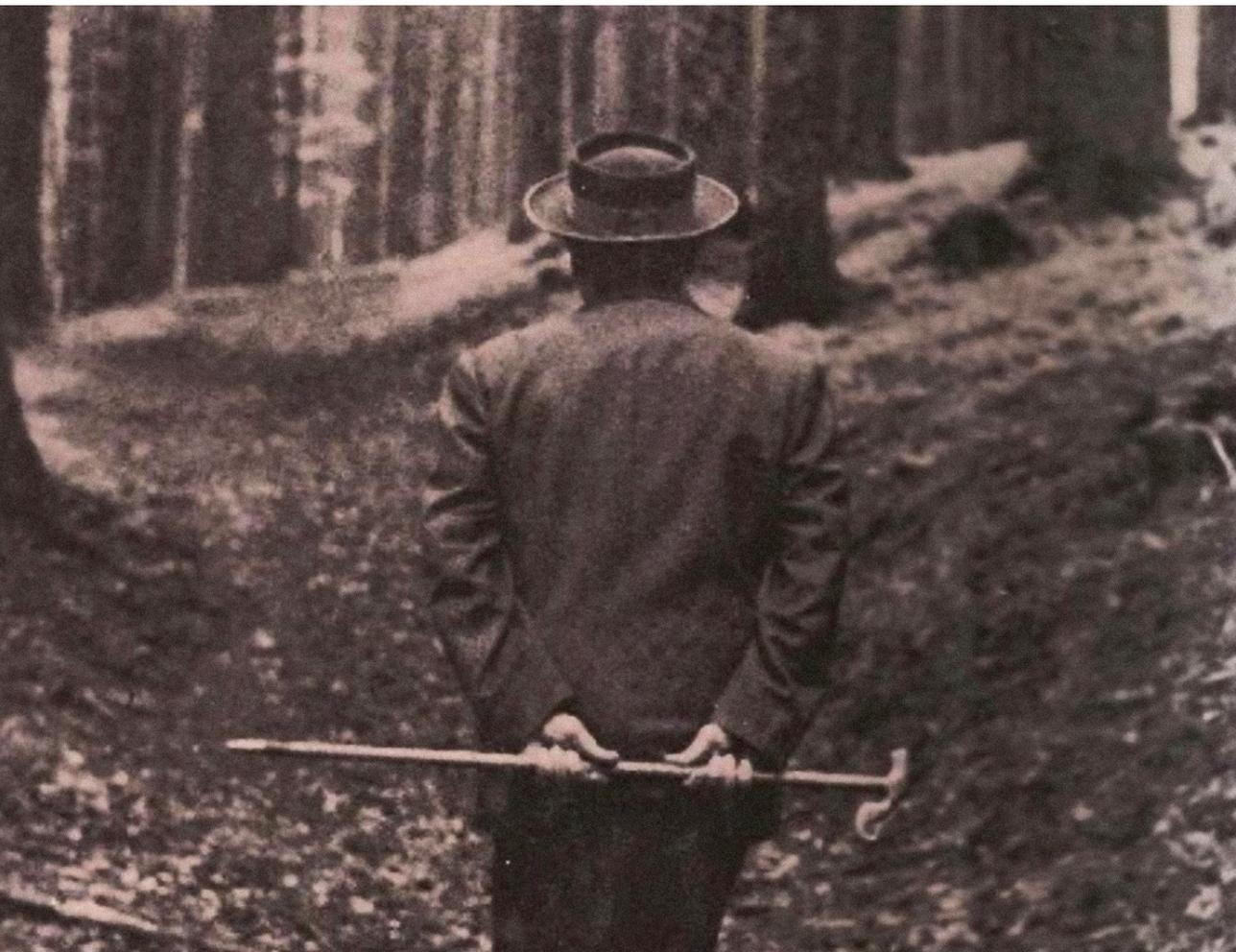


Marcela Barbosa Leite

A QUESTÃO DA DIMENSÃO ÉTICA EM *SER E TEMPO*

2^a edição



**A questão da dimensão
ética em *Ser e tempo***

dissertação de **Marcela Barbosa Leite**

2ª edição

Blucher

copyright © by Marcela Barbosa Leite

1ª edição: 2011

2ª edição: 2017

Todos os direitos reservados pela
Editora Edgard Blucher Ltda. 2017

É proibida a reprodução total ou parcial por
quaisquer meios sem autorização escrita da editora

Conselho editorial

Prof. dr. Jarbas Vargas Nascimento – PUC-SP

Profa. dra. Luciana Nascimento – UFAC

Profa. dra. Lúcia Maria de Assis – UFF

Profa. dra. Maria Lúcia da Cunha Victório de Oliveira Andrade – USP

Blucher

EDITORA EDGARD BLUCHER LTDA.

Rua Pedroso Alvarenga, 1245 – 4º andar

04531-012 – São Paulo, SP – Brasil

Fax: (55_11) 3079-2707

Tel.: (55_11) 3078-5366

e-mail: editora@blucher.com.br

Site: www.blucher.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

LEITE, Marcela Barbosa

A questão da dimensão ética em *Ser e tempo* [livro eletrônico] /

Marcela Barbosa Leite. – 2. ed. – São Paulo : Blucher, 2017.

120 p. : PDF

Bibliografia

ISBN 978-85-8039-294-4 (e-book)

ISBN 978-85-8039-293-7 (impresso)

Publicado anteriormente como dissertação de mestrado sob o título:

A questão da dimensão ética na analítica existencial heideggeriana

1. Espaço e tempo 2. Ética 3. Existencialismo 4. Heidegger, Martin,
1889-1976 - Crítica e interpretação 5. Ontologia I. Título.

17-1591

CDU – 101

Índices para catálogo sistemático:

1. Teorias filosóficas : Heidegger



Universidade
Federal de
Pernambuco

2002

Dissertação de
Mestrado

TÍTULO ORIGINAL DA PESQUISA

A questão da dimensão ética na analítica existencial heideggeriana

Marcela Barbosa Leite

ORIENTAÇÃO

Prof. Dr. Jesús Vázquez Torres

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jesús Vázquez Torres

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Miguel Antônio Nascimento

Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Roberto Markenson

Universidade Federal de Pernambuco

Marcela Barbosa Leite

é doutora em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPE/UFPB/UFRN).

É também mestre em Filosofia pela UFPE, graduada em Filosofia pelo Instituto Salesiano de Filosofia e em Psicologia pela Universidade Católica de Pernambuco. Atualmente, é professora de filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru e na Autarquia de Ensino Superior de Garanhuns.

Suas pesquisas concentram-se nas áreas de ontologia existencial, fenomenologia e hermenêutica.

À minha filha, Bruna.

Agradecimentos

Ao meu orientador, prof. dr. Jesús Vázquez Torres, pela riqueza de suas contribuições. Sua maneira desprendida, mas cuidadosa de ser, favoreceu o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos profs. drs. Roberto Markenson e Vincenzo Di Matteo, pesquisadores que serviram de inspiração para o meu trabalho.

A Benes Sales, pela leitura sempre atenta e pelas sugestões incorporadas a este estudo.

A Thereza Queiroz, a quem não canso de admirar pelo seu profissionalismo, com que escuta a *ética de meu desejo*.

A todos os amigos que, de perto ou de longe, acompanharam-me no desenvolvimento deste texto.

Pelo seu modo simples de ser, o pensar do ser se faz para nós irreconhecível. Se, contudo, nos tornamos amigos do não costumeiro do simples, então nos assalta imediatamente uma outra preocupação. Surge a suspeita de que este pensamento do ser torna-se vítima da arbitrariedade, pois não pode encontrar apoio no ente. Onde busca o pensar sua medida? Qual é a lei de seu agir?
(Heidegger, *Sobre o humanismo*)

Conteúdo

INTRODUÇÃO	15
1. O LUGAR DA ÉTICA NA REPOSIÇÃO DA QUESTÃO DO SER	21
1.1 A relação entre ontologia e ética	22
1.2 Do esquecimento do ser a uma ética originária	25
1.2.1 A pergunta pelo ser no Primeiro Heidegger	30
1.2.2 A pergunta pelo ser no Segundo Heidegger	37
1.3 A questão fundamental: uma “meta-ética”?	47
2. HEIDEGGER E O FUNDAMENTO	55
2.1 A “desconstrução” do princípio de fundamento	59
2.2 O <i>Dasein</i> como o fundamento primordial	68

3. UMA ÉTICA DA FINITUDE NA ANALÍTICA EXISTENCIAL	77
3.1 O caráter originário de uma ética em Heidegger	78
3.2 A finitude do ser e do <i>Dasein</i>	85
3.3 O <i>ter-que-ser</i> como conceito ontológico-existencial do dever	89
3.4 O <i>quem</i> da conveniência cotidiana	92
3.5 Angústia: <i>abertura</i> privilegiada ao poder-ser próprio	96
3.6 O <i>ser-culpado</i> como constituição ontológica	98
3.7 O sentido existencial-ontológico da <i>responsabilidade</i>	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	113

Introdução

O tempo em que vivemos é marcado por acontecimentos que levam o homem a se indagar sobre o sentido mais profundo de sua existência. Podemos dizer que vivemos uma crise multidimensional: a ameaça de novas guerras, a degradação ecológica, a atuação da engenharia genética na natureza, inclusive na vida humana, são alguns aspectos do crescimento estupendo do progresso técnico-científico que revelam quão desgastados estão os preceitos éticos essenciais da vida humana, assinalando a necessidade de renovar o pensar filosófico em busca dos fundamentos de uma ética contemporânea.

Nessa perspectiva, justifica-se o interesse pelas reflexões éticas como uma tentativa de resposta à crise de valores que nossa civilização atravessa, como bem contextualiza Lima Vaz. Para ele, essa crise se deve à situação paradoxal vivenciada pelo homem de hoje: na medida em que construiu o seu mundo, o mundo da cultura, sente-se abalado, submerso no meio de seu próprio produto. Com a enxurrada dos bens materiais e simbólicos provenientes do avanço tecnológico, subverteu-se a hierarquia dos valores duramente conquistados ao longo da História, o que constitui ameaça à razão última do existir

propriamente humano¹. Nas palavras de Jacqueline Russ, “a ética, reivindicada em toda parte, ancora dificilmente suas normas e valores em um lugar que os funde e os justifique. (...) Nosso tempo, ávido de teorização ética, vive, contudo, sob o signo de uma ética frequentemente problemática”². O próprio conceito tradicional de história e de ética estão estremecidos, como nos diz Loparic. Noções como as do dever e do agir também estão abaladas. “Hoje, o dever virou sinônimo de obediência à realidade dos fatos e aos acordos sociais, perdendo o sentido nobre de moralidade incondicional ou de compromisso histórico inarredável. Agir não significa mais ‘fazer o bem’ ou ‘fazer história’, mas, de maneira crescente, *agir planejadamente*”³, agir de modo a vigorar a ética da perfectibilidade dos empreendimentos tecnológicos, aderida ao manto do infinitismo metafísico sob o qual o homem ocidental se recobre na busca de amparo à sua condição de ente finito que é, e como tal, marcado, em sua existência, *pela falta, pela particularidade e pela transitoriedade* – características de um modo de ser contingente⁴.

Considerado o “filósofo da finitude”, Heidegger é um dos pensadores contemporâneos que mais se preocupou com os rumos tomados pela civilização ocidental. Numa passagem importante da carta *Sobre o Humanismo (Über den Humanismus, 1947)*, ele narra que após a publicação de *Ser e tempo (Sein und Zeit, 1927)*, alguém lhe dirige uma pergunta que se tornou posteriormente muito famosa: “Quando escreverá o senhor uma Ética?”⁵. Boa pergunta. Mas esta “Ética” nunca veio. O fato é que Heidegger nunca pretendeu um estudo sobre ética. Contudo, diremos que, em *Ser e tempo*, podemos encontrar uma “teoria do existir humano” que pode ser lida como uma “ética do existir humano”. Partindo de sua analítica existencial, Heidegger pergunta pelo modo de ser de todos os entes e de um em es-

¹ Cf. LIMA VAZ, H. C. no seu prefácio aos *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 7 e 8.

² RUSS, Jacqueline. *Pensamento Ético Contemporâneo*. Trad. Constança Marcondes Cesar. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999. p. 5 e 6.

³ LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: EDUC, 1995. p. 10.

⁴ Cf. LOPARIC. *Z. op. cit.* p. 9.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução e Notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 367.

pecial, o homem. Interroga sobre o modo de o homem estar no mundo, o modo como ele se relaciona, comporta-se, conhece.

Esse livro se propõe, portanto, a investigar em que medida uma *ética originária* pode ser encontrada em *Ser e tempo*⁶. Veremos que a perspectiva ética que podemos encontrar no pensamento de Heidegger é rigorosamente diferenciada de toda preocupação antropológico-metafísica. Não é, de jeito algum, mais um “estudo sobre” o homem a ser objetivado cientificamente. A ética sobre a qual falaremos em nosso trabalho, também nada tem a ver com aquele “domínio suficiente” universalmente reconhecido, que estabelece critérios racionais e morais para o agir e para o pensar, portanto está longe da noção comum da reflexão ética infinitista a respeito dos valores, da natureza, da boa vida, dos princípios de juízo e da derivação dos imperativos morais⁷. Numa palavra, está longe de uma normatização da conduta humana, resumida em saber o que se deve fazer, o que se deve ser, ou o que se pode, enfim, esperar da vida, visto ser esta uma ética solidamente baseada numa visão ôntico-metafísica do homem.

Nesse sentido, a nossa pesquisa distribuir-se-á em três capítulos:

No Primeiro, veremos, no essencial, as críticas que Heidegger, em *Ser e tempo*, dirige à metafísica tradicional que, ao se preocupar com o ente enquanto ente, esquece o sentido do ser e, não levantando adequadamente a questão do ser, deixa também de levantar a questão de *como a essência do homem pertence à verdade do ser*⁸. Assim, num sentido preciso, é por aqui, pela história do esquecimento do ser, como uma história que diz respeito à nossa existência, que devemos

⁶ Um levantamento bibliográfico detalhado de publicações sobre a temática da ética heideggeriana, em vários idiomas, foi realizado por Zeljko Loparic em *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. v. 1. n. 2, 1999, p. 447- 455. Além de Loparic com *Ética e Finitude* (São Paulo: EDUC, 1995), outros autores apontam o viés ético na obra de Heidegger. Dentre eles, destacamos: SCHÜRMAN, Reiner; MILET, Jean-Philippe; PANIS, Daniel; FOLTZ, Bruce; OSONGO-LUCADI, Antoine-Dover; HODGE, Joanna; DUPOND, Pascal. (ver dados completos na Referência Bibliográfica).

⁷ Cf. HODGE, Joanna. *Heidegger e a Ética*. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 43.

⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *op. cit.* . p. 352.

começar a nossa reflexão, se quisermos considerar qualquer questão sobre o modo de ser do *Dasein* e uma ética consequente. Iniciaremos, pois, examinando o horizonte em torno da pergunta pelo ser posta por Heidegger na primeira e na segunda fase de seu pensamento, para então investigar se há lugar e qual o lugar possível para uma ética na repositição heideggeriana da questão do ser.

No segundo capítulo, analisaremos como a “desconstrução” heideggeriana do princípio de fundamento, efetuada em *Sobre a Essência do Fundamento (Vom Wesen des Grundes)*, 1929), ofereceu-nos a possibilidade de vislumbrar uma nova ética, sedimentada no chão da finitude humana. “Desconstruindo” as tradicionais noções de verdade e liberdade, Heidegger mostra que o existir humano, o ser-aí, como ele o chama, não pode consistir em efeitos de causas primeiras, não pode ser resultado de um “agir causal” porque possui como único *fundamento* o fato de ser um ente implicado com suas *possibilidades mundanas*. Como projeto-lançado, o ser-aí é um *fundamento nulo*, porque é marcado pelo modo finito de existir que lhe é constitutivo: a possibilidade de não-mais-estar-aí⁹ que o remete ao não-ser, à sua nadaidade pela qual é responsável¹⁰.

No terceiro capítulo, empreenderemos uma reflexão em torno do existir humano na analítica existencial. Veremos, num primeiro momento, a dimensão originária de uma ética que pode ser encontrada em *Ser e tempo*: trata-se de uma “interpretação ontológica” da existência, ancorada no âmbito da finitude do ser-aí e do próprio ser. Em seguida, passaremos a mostrar como, do ponto de vista da hermenêutica do ser-aí, os principais “deveres” do homem consistem em “estar aberto” ao seu “ter-que-ser” como modo de ser mais originário do que qualquer “imperativo moral” a cumprir; um “ter-que-ser” em que está a “exigência ética” de *cuidar* de seu ser.

⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin. Paris: Gallimard, 1999, p. 342.

¹⁰ Loparic faz ver que “com *Ser e tempo*, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, o pensamento do não-ser e do não-agir passa a determinar o horizonte do pensamento do ser e do agir” e isso é fundamental para compreendermos a concepção heideggeriana do existir humano. Cf. LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. p. 18.

Consideraremos, nessa última fase de nossa pesquisa, que a ética da analítica existencial é *uma ética do habitar no mundo-proje-to*, uma ética do *abrir-se ao encontro*¹¹. Dito de outra forma, não se tem que “obedecer a leis morais”, mas atender a um chamado do ser para assumir o seu poder-ser, para “querer-ter-consciência da culpa”, o que significa estar aberto à compreensão de seu *ser e estar em débito mais próprio*, tendo *cuidado* com o seu ser, *antecipando-se* à morte.

A fim de explicitar como “acontece” esse modo originário do existir humano, precisaremos nos aprofundar na análise das estruturas existenciais do ser-aí que, diretamente, estão relacionadas a uma possível ética heideggeriana, como é o caso das noções de “consciência”, de “culpa”, de “responsabilidade”, de temporalidade, dos conceitos de *cuidado* (*Sorge*), *preocupação* (*Fuersorge*), *ocupação*, (*Besorgen*), *ser-com* (*Mitsein*), etc., visto que, sendo cada um deles uma determinação ontológico-existencial do homem, dizem respeito ao reconhecimento de que *ser-aí-no-mundo* é estar implicado em relações com outros seres humanos, envolvido com as coisas intramundanas, e que essas relações não se dão de qualquer jeito, não são objeto de escolha arbitrária, mas dizem respeito, sobretudo, à responsabilidade para com o sentido do ser.

¹¹ *Id. ibid.* p. 59.

1

O lugar da ética na reposição da questão do ser

A história do ser sustenta e determina cada condition e situation humaine. (Heidegger, Sobre o Humanismo)

Pretendemos mostrar, neste primeiro momento de nosso trabalho, a conexão existente entre o modo heideggeriano de pensar a questão do ser e a ética.

Iniciaremos apontando uma articulação entre ontologia e ética em Heidegger e, após uma breve explanação das principais críticas do autor de *Ser e tempo* à metafísica tradicional, passaremos a discorrer sobre os movimentos essenciais da pergunta pelo ser – na primeira e na segunda fase do pensamento heideggeriano – tentando aí vislumbrar uma possível ética. Prosseguiremos na direção de tornar manifesto que o modo como Heidegger interroga o ser, pode levar à compreensão de uma nova ética, uma “meta-ética”.

1.1 A RELAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA E ÉTICA

O que é o ser? Eis a grande preocupação da filosofia desde o seu nascimento com os gregos. É a pergunta que busca por um “sentido objetivo” para a vida do homem e para a natureza, levando-nos à indagação por um “porquê” e “para quê” de tudo que existe. Colocar um “porquê” e “para quê” conduz-nos a uma outra questão: qual a relação entre a metafísica¹² e a ética¹³?

¹² A primeira referência que se conhece do título *μετα τα φυσικα* encontra-se em Nicolau de Damasco na primeira metade do século I d.C. Corresponde à principal obra de Aristóteles: “Há uma ciência que estuda o Ser enquanto ser”. (ARISTOTE, *Métaphysique*. Traduction et Notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2000. t. 1, livre Γ, 1,1003 a, 21). A denominação surgiu pela ordem dos escritos de Aristóteles publicados por Andrônico de Rodes no século I a.C. *Metafísica* refere-se aos escritos que foram colocados logo após os escritos da Física. Segundo Aubenque a ordem dos escritos na edição de Andrônico não segue uma organização meramente extrínseca sem significação filosófica. Estudos mais recentes demonstram que as listas antigas das obras de Aristóteles seguem uma classificação sistemática inspirada, em parte, em indicações do Estagirita. (AUBENQUE, Pierre. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. 2. ed. Paris: PUF, 1994. p. 29). Não foi, portanto, uma feliz coincidência (como é pensado por muitos) que aquela ciência que estuda o que está além da *física*, além do sensível, tenha sido ordenada por Andrônico após os estudos físicos.

¹³ Antes de qualquer coisa, convém retomarmos a etimologia da palavra “ética” e sua relação com a “moral”. O vocábulo “ética” apresenta na língua grega duas grafias: *ethos* (ἦθος), com *eta*, designando costumes de uma sociedade e *ethos* (ἔθος), com *epsilon*, significando o comportamento do homem regido por estes costumes. Já a palavra “moral” procede do latim *mos* (pl. *mores*), também indicando hábitos. Ambos os termos, pois, historicamente, têm o mesmo sentido nas duas línguas e estão relacionados ao mesmo objeto, ou seja, aos costumes que vigoram na sociedade e aos hábitos do indivíduo de se comportar de acordo com os costumes socialmente aceitos. Vaz assinala que entre os gregos, mais especificamente em Aristóteles, o termo ética é usado indistintamente, referindo-se ao indivíduo isoladamente ou no contexto da *pólis*. Modernamente, o vocábulo moral ficou ligado à *praxis* individual, cabendo à palavra ética uma abrangência no âmbito da *praxis* social. No entanto, alguns autores, como o próprio Vaz, preferem usá-los indistintamente. Para ele, a dúvida quanto ao matiz semântico de ética e moral parece

Na escola de Platão, pela primeira vez, a “Ética” surge ao lado da “Lógica” e da “Física” como disciplinas. É o momento em que esses conteúdos passam a ser pensados “disciplinadamente”, isto é, passam a ser sistematizados no âmbito do pensamento e, dessa forma, o próprio pensar é também sistematizado. Como Heidegger afirma, “As disciplinas surgem ao tempo que permite a transformação do pensar em ‘Filosofia’, a Filosofia em *epistéme* (Ciência) e a Ciência mesma em um assunto de escola e de atividade escolar”¹⁴.

Assim, para Heidegger, antes de qualquer pergunta sobre a relação entre “ontologia” e “ética” como disciplinas acadêmicas, importa uma questão mais radical que é saber se o que é designado pelos termos “ontologia” e “ética” corresponde ou chega perto daquilo que é a tarefa do pensamento: pensar a verdade do ser. Nosso Filósofo assinala que,

O pensar que questiona a verdade do ser e nisto determina o lugar essencial do homem, a partir do ser e em direção a ele, não é nem Ética nem Ontologia. Por isso a questão da relação de ambas entre si não possui mais chão neste âmbito. *E, contudo, sua pergunta, pensada mais originariamente, retém um sentido e um peso fundamentais*¹⁵.

O que Heidegger quer com isto dizer é que o “pensamento do ser” deve ser prioritário em relação ao “pensamento conceitual” ou à organização de “saberes”, como a Ética, a Lógica, a Física e outras disciplinas. Ele chega a afirmar que antes da Academia platônica não se conhecia nenhuma disciplina filosófica chamada Ética, Lógica ou Física e, nem por isso, o pensamento daquela época era imoral ou

decorrer desde os tempos de Kant, acentuando-se com Hegel ao fazer uma distinção entre *Moralität* e *Sittlichkeit* em *Filosofia do Espírito Objetivo*, em que *Moralität* estaria relacionada à moralidade interior preconizada por Kant e *Sittlichkeit*, ao campo clássico da eticidade social e política. Para um estudo mais aprofundado, Cf. LIMA VAZ, H. C. *op. cit.* p. 11-28.

¹⁴ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 368.

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 369 e 370. Aqui, Heidegger se refere à pergunta que Jean Beaufret lhe faz sobre a relação entre ontologia e ética. (Grifos nossos).

ilógico. Heidegger exemplifica dizendo que a *physis*, em relação à Física posterior, nunca foi tão genuinamente pensada e que as lições de Aristóteles sobre Ética não carregam o *ethos* de modo mais originário do que aquilo que se encontra oculto nas tragédias de Sófocles. “(...) os nomes como ‘Lógica’, ‘Ética’, ‘Física’, apenas surgem quando o pensar originário chega ao fim. Em sua gloriosa era, os gregos pensavam sem tais títulos”¹⁶.

Pensar a verdade do ser significa, para Heidegger, o mesmo que pensar a *humanitas* do *homo humanus*, no entanto, sem o sentido metafísico de “humanismo”, o que pressupõe: longe de preocupações éticas que, munidas de “instruções práticas”, giram na órbita de “valores”, isto é, no âmbito da metafísica da subjetividade, do pensamento que representa, que objetiva¹⁷. Para o “filósofo do ser”, o “valor” ou o “valorar” está ligado a uma subjetivação; o ato de “valorar” de modo algum “deixa que o ente seja”, mas, leva em conta apenas o “ente como objeto de seu operar”¹⁸. O que entra em jogo na valoração é simplesmente o que um objeto é para um sujeito¹⁹, isto é, o que ele é em sua “presença-constante”. É por esse motivo, considera Heidegger, que “o pensar através de valores” é, em todo o caso, “a maior blasfêmia que se pode pensar em face do ser”²⁰. Isto, entretanto, não deve ser entendido como uma proclamação niilista de que “o ente é sem importância”, de que nada tem valor (a cultura, a arte, a ciência, a dignidade do homem, Deus ...), mas, pondera Heidegger, significa “levar para diante do pensar a clareira da verdade do ser contra a subjetivação do ente em simples objeto”²¹.

Nesse sentido, sabemos que a ontologia e a ética, como disciplinas, trazem a “marca registrada” do tradicional modo metafísico de pensar: aquele que sistematiza, que representa, que dá um “estatuto científico” ao “objeto” de estudo de cada uma delas. No entanto, se

¹⁶ *Id. ibid.* p. 348.

¹⁷ Cf. FERRY, L.; RENAULT, A. La Question de l'Éthique après Heidegger. In: *Système et Critique: Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*. 2. ed. Bruxelles: Ousia, 1992. p. 77 e 78.

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 365.

¹⁹ Cf. FERRY, L.- RENAULT, A. *op. cit.* p. 77.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 365.

²¹ *Id. ibid.* p. 365.

são pensadas as noções do que é a metafísica e do que é a ética fora dos moldes pré-estabelecidos pela tradição, isto é, se são “pensadas originariamente”, como Heidegger sugere, acreditamos ser possível estabelecer uma vinculação inevitável entre o modo de pensar a ética e o modo de pensar a questão do ser. Nosso propósito é o de tentar compreender em que *sentido* e *peso fundamentais* essa questão está configurada em Heidegger.

1.2 DO ESQUECIMENTO DO SER A UMA ÉTICA ORIGINÁRIA

Heidegger inicia o primeiro capítulo de *Ser e tempo*²² (*Sein und Zeit*, 1927) com uma “denúncia”: Esquecemos de perguntar “o que é o ser” e, além disso, esquecemos esse esquecimento – o que torna a denúncia ainda mais séria. Como compreender esse duplo esquecimento?

A resposta não é simples. Com ela está implicada toda a tradição filosófica do Ocidente que, com os percalços de uma compreensão estreita e confusa da idéia de ser, teria simplesmente abandonado, pensa Heidegger, a questão primordial: a do sentido do ser.

Segundo ele, não obstante as pesquisas empreendidas por Platão e Aristóteles, a *pergunta pelo ser* tornara-se desnecessária. Na verdade, todo o pensamento posterior aceitara sem muita criticidade as formulações da ontologia antiga, criando-se daí alguns dogmas que orientaram, de maneira quase imperceptível, toda a tradição filosófica, tornando algumas dessas formulações mais importantes que outras. O sentido do ser não precisava ser investigado.

Paradoxalmente, a metafísica, a ciência mais elevada, a ciência do ser enquanto ser, teria deixado de lado o próprio ser²³. Nesse ponto,

²² Em nossa pesquisa, utilizaremos a tradução francesa de *Être et Temps* (1927). Traduit de l'allemand par François Vezin. Paris: Gallimard, 1999, cotejada com a tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, Parte I (da 6ª edição) e Parte II (5ª edição). A tradução, desta e também das demais obras em francês, é de nossa inteira responsabilidade.

²³ A fim de compreendermos a crítica heideggeriana à metafísica, convém começarmos por entender as distorções impostas pela tradução dos termos

Étienne Gilson – um dos principais intérpretes do tomismo em tempos mais recentes, portanto, em uma perspectiva filosófica absolutamente distinta da de Heidegger –, aproxima-se do pensamento heideggeriano ao declarar: “Tudo se passa como se a história da metafísica fosse a de uma ciência que se engana continuamente de objeto”²⁴. Ao

que compõem a palavra “meta-física”. A palavra grega *physis* (física) foi, com o tempo, traduzida como “natureza”, portanto, como coisa, ente; e *meta* passou a ser captação do que há de suprassensível. Todavia, o significado originário de *physis* é muito mais do que *natura*, (que propriamente quer dizer, “nascer”, “nascimento”), perdendo-se aí toda a força filosófica dessa palavra que, originariamente, “evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse despregar-se se manifesta e nele se retém e permanece; em síntese, o vigor dominante (*Walten*) daquilo que brota e permanece”. (HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica* (1935). Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987. p. 44). Mas, esse vigor, que brota e permanece, foi e é ainda hoje entendido em sua significação posterior, ou seja, como “natureza” ou fenômenos a ela relacionados (nascer do sol ou da lua, movimento dos corpos celestes, crescimento das plantas, nascimento dos animais e dos homens etc.), desvirtuando, dessa forma, o seu sentido originário que Heidegger faz questão de lembrar: “A *physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável (...) significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele (...) *Physis* é o surgir (*Ent-stehen*), o extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se”. (HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. p. 45). Foi assim que a metafísica, omitindo esse sentido original da *physis*, ficou presa à representação, à essência das coisas esquecendo-se de perguntar sobre o ser como tal. (Sobre os desdobramentos da tradução de *physis* por “natureza”, veja-se também: FOLTZ, Bruce V. *Habitar a Terra*. Heidegger: Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 155-158).

²⁴ GILSON, Étienne. *L'Être et L'Essence*. Paris: Vrin, 2000. p. 316. Convém reiterar que essa afirmação está vinculada a pressupostos completamente opostos aos do autor de *Ser e tempo*, visto que o acento é posto no “entendimento” que continuamente se engana de objeto e não, como faz Heidegger, no “ser” esquecido pela metafísica; portanto, o que está em jogo em Gilson é a relação sujeito-objeto. Sobre isso, recomenda-se a obra citada do próprio Gilson e ainda BORNHEIM, Gerd A. *Metafísica e Finitude*. Porto Alegre: Movimento, 1972. p. 123-132.

tentar responder a pergunta que ela mesma formulou, responde de tal maneira que a questão fundamental é esquecida. Assim, a pergunta permanece em aberto: O que é o ser?²⁵.

Embora Heidegger também não ofereça resposta à pergunta pelo ser, podemos certamente afirmar que foi o pensador que mais se preocupou com o ser, que mais tentou pensá-lo ou, como constata Gerd Bornheim, que menos o evitou²⁶.

Em *Ser e tempo*, já nas primeiras páginas, nosso filósofo expõe brevemente, ao falar da *necessidade de uma repetição da questão do ser*, as razões que deram origem às afirmações *dogmáticas* que se perpetuaram, nutrindo a omissão de um questionamento do ser²⁷: A – *O ser é o conceito mais universal e vazio*; B – *O conceito de ser é indefinível*; C – *O ser é um conceito evidente*.

Ao discutir esses dogmas, Heidegger tenta “limpar o caminho” que impede o acesso à pergunta privilegiada pelo sentido do ser. O primeiro passo é fazer “desabar”, uma a uma, as idéias preconcebidas;

²⁵ Como nos mostra Gilson, o que se vê com mais frequência no latim de São Tomás de Aquino é a palavra *ens*. O termo, segundo Gilson, não existe no latim clássico. Talvez, completa ele, isto explique porque os Romanos não deixaram, à época clássica, uma metafísica como legado, pois sem o ser não há nenhuma ontologia, nenhuma metafísica. Traduzir São Tomás sem ter em conta a diferença de sentido entre *ens* e *esse*, significa levar completamente à ruína a ontologia tomista. Como exemplo, Gilson apresenta a afirmação de São Tomás: “Primo in intellectu cadit ens”. Se traduzirmos por: “o ser é o primeiro conhecido”, estaremos falseando sua filosofia. É como se o Doutor Angélico houvesse dito: “primo in intellectu cadit esse”. Para ele, o ente é o primeiro conhecido e não o ser. (Cf. GILSON, Étienne. *op. cit.* p. 381 e 382). Volta-se então à pergunta: o que é o ser? O que é o ente?

²⁶ Cf. BORNHEIM, G. *op. cit.* p. 124 e 125.

²⁷ A compreensão da referência heideggeriana à tradição torna-se indispensável para um maior entendimento da questão do próprio significado do ser. Contudo, não pretendemos aprofundar o estudo do conceito de ser posto pela ontologia antiga. Também não discutiremos as influências que Heidegger sofreu dos escolásticos, de Descartes, Kant ou Husserl, pois extrapolaríamos os limites de nosso trabalho. Situiremos as questões na medida necessária para a compreensão da questão por ele lançada: a do esquecimento do sentido do ser.

“sacudir a poeira” e “remover os entulhos” de uma tradição “enrugada”, “petrificada”, mostrando que a questão do ser não está tão suficientemente transparente como se pensava²⁸. Entregue à omissão de um tal questionamento, *a metafísica situa o ser no lugar do ente, e vice-versa este no lugar daquele; ambos acossados numa estranha e não pensada confusão*²⁹.

Passemos às suas ponderações:

A – Considerar o ser como o conceito mais universal, como noção vazia, significa que explicações ulteriores são desnecessárias. No entanto, Heidegger defende que o conceito de ser está longe de ser claro, já dado; mas, antes, é o mais obscuro. Isto porque “o ‘ser’ não circunscreve a região mais elevada do ente, pois este último se articula conceitualmente em gênero e espécie”³⁰. Assim, a universalidade do ser, segundo Heidegger, como também concebia Aristóteles, não pode estar atrelada ao gênero³¹. Os medievais também entendiam que o conceito de “ser” “transcende” toda universalidade genérica. O que significa dizer que ele ultrapassa e se situa acima da multiplicidade dos entes. Esse é um dos motivos pelo qual o “ser” não foi questionado.

²⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 48.

²⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 360.

³⁰ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 26.

³¹ Temos em Aristóteles: “Não é possível que o Uno ou o Ser seja um gênero dos seres”. Mais adiante: “Se se põe o Ser e o Uno como gêneros, as diferenças participarão necessariamente do Ser e do Uno, embora que, na verdade, nenhuma diferença participe de seu gênero; por essa razão, não parece que o Ser e o Uno devam ser postos como gêneros, nem como princípios”. (ARISTOTE, *op. cit.* livre B, 3, 998 b, 22 e t. 2, livre K, 1, 1059 b, 31, respectivamente). Vejamos o raciocínio de Aristóteles: se o ser fosse gênero teria diferenças específicas e essas diferenças participariam do ser porque elas, como todas as coisas, são seres e, dessa maneira, no caso do ser, o gênero seria atribuído às diferenças. Ora, isso é impossível. Se o *racional* (diferença específica da espécie homem) fosse *animal* (gênero), a diferença específica tornar-se-ia sujeito tendo o gênero como atributo quando ela é apenas uma qualidade. Nesse caso, seria supérfluo definir o homem como animal racional, uma vez que a racionalidade já implicaria a animalidade. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*. t. 2, nota n. 3 de Tricot, p. 103 e AUBENQUE, P. *op. cit.* p. 229.

Para Heidegger, porém, é justamente por isso que o ser precisa ser repensado.

B – Do caráter da absoluta universalidade decorre um outro: a indefinibilidade do ser. Novamente a questão: a lógica tradicional advoça que para se definir algo é preciso acrescentar ao gênero próximo a diferença específica. Ora, o ser, como acabamos de dizer, não tem gênero nem diferença específica, não podendo, portanto, ser definido; fazer isto, mostra-nos Heidegger, seria tratar o ser como um ente, seria como afirmar: “o ser é ...” (*das Sein ist*) e não se pode dizer o que ele é, como alguma coisa que “existe”, como um ente que é causa ou que é efeito. Entretanto, tal impossibilidade não impede que se coloque a necessidade de investigar o que o ser significa; muito pelo contrário, é por não poder responder a “o que é o ser” que surge a imperiosa urgência de se “saber sobre” ele.

C – A terceira concepção dogmática que favorece o esquecimento do ser consiste em afirmar que, sendo esse conceito evidente por si, é inútil interrogar sobre ele. Seria como dizer o já compreensível: “o céu é azul” ou “eu sou feliz”, como Heidegger exemplifica. Trata-se de algo que prescinde de qualquer explicação. Diz ele: “Mas essa inteligibilidade corrente não demonstra outra coisa senão a ininteligibilidade. Faz ver que toda atitude e todo ser, em relação ao ente como ente, encerra *a priori* um enigma”³².

Concluir, portanto, que o conceito de ser dispensa maiores investigações por constituir-se como o mais geral dos conceitos, por não ser passível de definição e por parecer evidente por si mesmo, seria, pensa Heidegger, algo apressado demais: “Que vivemos cada vez mais em certo entendimento do ser e que ao mesmo tempo o sentido de ser permanece envolto em obscuridade é o que prova a necessidade em princípio de repetir a questão do sentido de ‘ser’”³³.

Nas palavras de Marlène Zarader, “O projeto de Heidegger foi, pois, orientado desde o nascimento para a elucidação retrospectiva de um acontecimento sempre-já advindo, subitamente aberto e constantemente proferido: o ser”³⁴. Toda a sua obra traduz o esforço de

³² HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 27.

³³ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 27.

³⁴ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras de Origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Piaget, 1998. p. 281.

esclarecer e pensar com propriedade o que já foi dito e no entanto permaneceu impensado na questão sobre o ser.

Veremos agora, no essencial, o que está em jogo no questionamento do ser nos períodos caracterizados como a primeira e a segunda fase do pensamento heideggeriano. Mas o faremos apenas à guisa de uma apresentação ou, digamos, de uma “sondagem” inicial do que chamaremos de “ética” nos dois momentos de sua obra para, então, no terceiro capítulo concentrar nosso estudo na análise de uma possível ética no Primeiro Heidegger, mais precisamente em *Ser e tempo*.

1.2.1 A pergunta pelo ser no Primeiro Heidegger

Em *Ser e tempo*, Heidegger expõe a necessidade de repor a problemática do ser ou, de outro modo, expressa uma primeira tentativa de elucidar esse *já-sempre-aberto* da questão do ser, partindo de sua proposta de “desconstrução” ou “superação” dos conceitos basilares da metafísica, conceitos que a tornaram “insensível” quanto à sua própria essência. No entanto, chama-nos a atenção: “Quando se falar assim, no desenvolvimento da verdade do ser, de uma superação da metafísica, isto então significa: Pensar no próprio ser”³⁵. O Filósofo quer com isto dizer que sua proposta não é *rejeitar* ou *destruir* a filosofia³⁶, como assim muitos entenderam. Ele não pretende “restaurar”

³⁵ HEIDEGGER, M. na sua Introdução de 1949 a *Que é Metafísica?* (1929). Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 254.

³⁶ Heidegger não se preocupa em distinguir filosofia e metafísica; esses termos são lidos por ele como sinônimos, como uma forma de pensar o ser. Nesse caso, “superação da metafísica”, entenda-se também, “superação da filosofia”. Num escrito que faz parte da segunda fase de seu pensamento intitulado *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* (1964), Heidegger fala do “fim” como “acabamento da metafísica” ou “acabamento da filosofia”. Entretanto, do mesmo modo que “superação” não traduz “destruição”, aqui também “fim” ou “acabamento” não significa “processo que se encerra” ou “ruína”, muito menos quer dizer “suprema perfeição” supostamente já alcançada pela Filosofia. A palavra “fim” (*Ende*) utilizada aqui por nosso autor, tem o mesmo sentido da palavra “lugar” (*Out*). Diz ele: “O fim da Filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de

o passado da metafísica, mas tentar fazê-la retomar o seu próprio fundamento, que não é outro senão pensar o ser enquanto ser, pensar o ser a partir de um âmbito em que o mostre em seu *desvelamento*, isto é, em seu *Sentido* ou *Verdade*³⁷. Assim, afirma Heidegger:

Um pensamento que pensa a verdade do ser não se contenta certamente mais com a metafísica; um tal pensamento não pensa contra a metafísica (...). A metafísica permanece a primeira instância da filosofia. Não alcança, porém, a primeira instância do pensamento. No pensamento da verdade do ser a metafísica está superada³⁸.

A “desconstrução” da tradição metafísica à época de *Ser e tempo* (1927), que representa a “primeira fase” (até meados de 1930) do pensamento do autor, faz-se, pois, em termos de retorno às “fontes”, às experiências originais, lá, num espaço antecipador onde as coisas podem ser compreendidas, como ressalta Loparic, numa atitude pré-metafísica, *pré-teórica, ante-objetiva, no interior do tempo do acontecer do ser-aí*³⁹. Diríamos: muito antes de o perguntar metafísico se transformar no que ele se transformou: no modelo de pergunta

sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento quer dizer esta reunião”. É considerando exatamente essa “reunião”, esse “todo” da História da Filosofia, desde o início com a metafísica, ao final, com a constituição e autonomia das Ciências, que Heidegger, nesse texto, vai dar ao pensamento uma tarefa fundamental: repensar a *questão mesma* da Filosofia. No fundo, trata-se de uma tentativa de radicalizar a tarefa de *Ser e tempo*; de fazer pensar o que já foi dito e nunca pensado, a saber, o ser em sua essência desveladora ou, de outro modo, o ser longe do poder representacional do ente. Cf. HEIDEGGER, M. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 260.

³⁷ Cf. HEIDEGGER, M. na sua Introdução (1949) a *Que é Metafísica?* (1929). p. 259.

³⁸ HEIDEGGER, M. na sua Introdução (1949) a *Que é Metafísica?* (1929). p. 254. Sobre a destruição da história da ontologia, cf. ainda o parágrafo 6 de *Être et Temps*. p. 45-53.

³⁹ Cf. LOPARIC, Z. “Psicanálise: uma leitura heideggeriana”. Revista *Veritas*. Porto Alegre. v. 43, n. I, mar. 1998. p. 25-41.

técnico-científica, interessada exclusivamente pelo ente enquanto tal, pelo ente “palpável”, presentável.

A questão do ser é reformulada, pois, em *Ser e tempo*, a partir de uma ontologia fundamental⁴⁰ que vê na interpretação do tempo, tal como pensado pela metafísica, a chave para se compreender como o sentido do ser foi esquecido. Para ela, *o ser vem ligado ao tempo*, porém, o único tempo possível é o “presente”⁴¹. Ernildo Stein resume

⁴⁰ Em *Ser e tempo*, Heidegger explica que o termo “ontologia” é usado em suas investigações em *sentido formalmente amplo*, completamente diferente do que comumente é pensado, isto é, como uma dada disciplina filosófica entre outras. (Cf. *Être et Temps*, p. 53). Na sua Introdução (1949) a *Que é Metafísica?* (1929), Heidegger comenta o quanto de “embaraçoso” pode haver na expressão “ontologia fundamental” pois ela dá a entender que o pensamento que se propõe a pensar o ser (e não o ente), esteja ele mesmo na esteira de uma “ontologia”, no sentido tradicional. Com “ontologia fundamental”, Heidegger propõe “a passagem da metafísica para dentro do pensamento do ser”, isto é, o retorno ao fundamento da metafísica. Contudo, o peso da tradicional representação permanece, em todo caso, bastante vivo. (Cf. *op. cit.* p. 260). Em *Introdução à Metafísica* (1935), Heidegger mostra que a palavra “ontologia” é tomada, tradicionalmente, como sistematização e doutrina do ente numa disciplina da Filosofia ou, entendida num sentido mais amplo, como a tentativa de traduzir o ser em linguagem partindo da questão: “o que há com o ser?” e não simplesmente “o que é o ente?”. Para ele, essa última designação não vingou na mentalidade dos eruditos da filosofia acadêmica e chega mesmo a desaconselhar o uso, no futuro, dos termos “ontologia” e “ontológico”. Declara: “Modos de investigação, separados entre si por todo um mundo, como só agora se constata com maior clareza, também não devem levar o mesmo nome”. (Cf. *op. cit.* p. 67 e 68).

⁴¹ A determinação grega do ser como *ousia* contém a significação temporal de “presentidade”: o ser do ente é compreendido como “entidade”, portanto, como o que está disponível, “constantemente presente”. Cf. DAS-TUR, Françoise. *Heidegger et la Question du Temps*. 3. ed. Paris: PUF, 1999. p. 28-38. Recomenda-se, sobretudo, a Segunda Parte, mais precisamente o parágrafo 19 de HEIDEGGER, M. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología* (1927). Traducción y prólogo de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Nesta seção, o autor trata do conceito tradicional do tempo em Aristóteles. Cf. ainda HEIDEGGER, M. *De l'essence de la liberté humaine* (1930). Traduit de l'allemand par E. Martineau. Paris: Gallimard, 1996. No Capítulo II da Primeira Parte,

do seguinte modo o *comportamento circular do pensamento grego*: “o ser é pensado a partir do tempo, e por sua vez o tempo é pensado a partir do tempo, e por sua vez o tempo é pensado como ser”⁴². Mas, na tradição metafísica, *o tempo é pensado como tempo físico*, e é este tempo físico que determina o pensamento do ser. Para Heidegger, argumenta Stein, deveria acontecer justamente o contrário: o tempo físico, que é um ente, é que teria que ser pensado a partir do ser. Na verdade, “Ser e tempo determinam-se mutuamente (...)”⁴³.

Foi a concepção grega fisicista do tempo, ou de outro modo, a dificuldade de se pensar o tempo sem naturalizá-lo que impediu a compreensão adequada da relação entre ser e tempo. Daí germinou os consequentes atropelos dos quais falamos e ainda falaremos em relação à questão do ser. O tempo tomado como “presença constante” originou a concepção fisicista de eternidade, e assim, “sendo a eternidade um presente, sem passado nem futuro, o modelo de todo o ser será o ser eterno”; moldado segundo tal forma, o ente é sempre “a cópia imperfeita do ser que é eterno presente, presença constante”⁴⁴. Isto explica porque o ente é sempre entendido metafisicamente em seu ser como “vigência”⁴⁵; explica também porque o ser do ente é tido sempre “representado”, “objetivado”, “evidenciado”. Trata-se de uma leitura do tempo orientada, decididamente, pelo “mundo”, pela “natureza” em seu sentido mais amplo⁴⁶, e aqui, importa a história factual, os fatos *historiográficos* fornecidos pelo tempo ôntico. Por esta razão, torna-se, então, para a metafísica tradicional, descabida e inútil a necessidade do retorno às “fontes” onde estão *as experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser*⁴⁷. É uma *compreensão vulgar* do tempo, ontologicamente ingê-

Heidegger tece considerações detalhadas da plurivocidade da palavra *ousia*.

⁴² STEIN, Ernildo. *Melancolia*. Ensaio sobre a finitude no pensamento ocidental. Porto Alegre: Movimento, 1976. p. 67.

⁴³ HEIDEGGER, M. *Tempo e Ser* (1962). Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 456.

⁴⁴ STEIN, Ernildo. *op. cit.* p. 66.

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 51.

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 51.

⁴⁷ *Id. ibid.* p. 47.

nua, no dizer de Heidegger, em que só se tem em vista *as regiões e os modos de ser* “temporal” (processos naturais e os acontecimentos da história) ou “não temporal” (as relações numéricas e espaciais) dos entes. Importa o ente “sendo e estando no tempo”⁴⁸. Importa sempre o “agora” ou o “não-mais-agora” (passado) ou o “ainda-não-agora”⁴⁹ (futuro). Assim, coloca Heidegger, a ontologia antiga se baseou numa interpretação do ser que

se desenvolve (...) na ausência de todo saber explícito referente ao fio condutor que aí está em função, sem conhecer, sem mesmo compreender *a função ontológica do tempo* que lhe é subjacente, sem um olhar para sondar a possibilidade dessa função. Ao contrário: o próprio *tempo é tomado como um ente* entre os outros entes e esforça-se por apreender sua estrutura de ser, tendo por horizonte *a compreensão do ser que é implicitamente e ingenuamente orientada sobre si*⁵⁰.

Com sua ontologia fundamental, Heidegger “desconstrói” a noção tradicional do tempo e do ser como presentidade, recolocando a questão do ser de modo inteiramente inovador: a partir do tempo, sim, no entanto, não mais a partir do tempo físico, mas da temporalidade humana. Como destaca Stein: “o tempo é ligado ao homem, o homem ligado ao ser, e assim o ser ligado ao tempo”⁵¹. Heidegger mostra que Aristóteles já pressentira o tempo (mesmo concebido fisicamente) como relacionado à “alma” ou ao “espírito”⁵², mas essa relação nunca fora adequadamente explorada.

⁴⁸ *Id. ibid.* 43 e 44.

⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. p. 227 e ainda: HEIDEGGER, M. De la Compréhension du Temps dans la Phénoménologie et dans la pensée de la Question de l'Être. In: *Questions III et IV*. Traduit de l'allemand par Jean Beaufret et alii. Paris: Gallimard, 2000. p. 353.

⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 52. (Grifos nossos).

⁵¹ STEIN, E. *op. cit.* p. 67.

⁵² Cf. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 495. Cf. também ARISTOTE, *Physique*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2000. Livre IV, 14, 223 a, 25.

Tal é o empreendimento heideggeriano: através da análise da existência de um ente privilegiado, o *Dasein* humano, o *ser-aí*⁵³, mostrar como o tempo e o ser são originariamente ligados. Com a sua analítica existencial, ele vai na direção de mostrar que o tempo não é de modo algum, como assinala Michel Haar, “uma propriedade das coisas, um meio no qual elas se desenvolvem”⁵⁴, se produzem ou, como Henri Birault, “a condição sensível universal de todos os fenômenos possíveis (...)”⁵⁵. O tempo é, antes de tudo, a constituição fundamental de um ente que não *está* simplesmente *no tempo*, mas *é tempo*, *é o seu tempo*⁵⁶. Assim, tendo a *temporalidade* como modo de ser fundamental, o *Dasein* é sempre as suas possibilidades ontológicas; dito de outra maneira, a existência do *ser-aí* é compreendida a partir do seu poder-ser⁵⁷. Ele se compreende em seu ser, isto é, “sendo”, podendo escolher ser de maneira própria ou imprópria – é um ente que se “relaciona” com seu próprio ser. Neste caso, “a questão do ser revela e é revelada pelo *ethos* do *Dasein*”⁵⁸.

⁵³ Em nosso trabalho aparecerá indistintamente a palavra *Dasein* e a expressão *ser-aí* usada por alguns estudiosos, como sua tradução. Outras expressões como *estar-aí*, *pre-sença*, *eis-aí-ser* (há quem use esta expressão!) ficarão restritas às citações textuais. A expressão *Dasein*, “*ser-aí*”, que designa o ente que nós mesmos somos, não significa o mesmo que “ser humano”, mas o “lugar” de desvelamento do ser. E é por essa razão que Heidegger também evita, e não é por “capricho terminológico”, o uso de termos tais como “homem”, “sujeito”, “alma”, “consciência”, “*ego*”, “espírito” e mesmo “pessoa” e “vida” (a estes, Derrida inclui o “inconsciente”), visto que arraigados à posição cartesiana de *subjectum*, apagam ou, pelo menos, não suscitam a possibilidade de qualquer pergunta pelo ser do *ser-aí*. (Cf. o parágrafo 10 de *Ser e tempo* e ainda recomenda-se DERRIDA, Jacques. *Heidegger et la Question: De l'esprit et autres essais*. Paris: Flammarion, 1990. p. 3). Quanto à significação de *Dasein*, conferir a nota n. 166 do segundo capítulo.

⁵⁴ HAAR, Michel. *La Fracture de l'Histoire*. Douze essais sur Heidegger. Grenoble: Jérôme Millon, 1994. p. 73.

⁵⁵ BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'Expérience de la Pensée*. Paris: Gallimard, 1986. p. 536.

⁵⁶ HEIDEGGER, M. *De l'essence de la liberté humaine*. p. 129.

⁵⁷ Heidegger chama a temporalidade originária do *Dasein* de “temporalidade eks-tática”. A propósito, ver a nota n. 321 do terceiro capítulo.

⁵⁸ HODGE, Joanna. *Heidegger e a Ética*. p. 48.

Com isto, Heidegger mostra o fenômeno originário da temporalidade do *Dasein*. É o único ente que pode *viver sua temporalidade*: “propriamente”, quando ele escolhe a si mesmo, quando antecipa o seu ser-para-a-morte e determina suas possibilidades de ser em vista dessa possibilidade irremediável, a *possibilidade da impossibilidade*; e, “impropriamente”, quando escolhe a existência do tempo público, a estabilidade da opinião pública, o próprio-impessoal; o seu poder-ser é determinado pelo ser-como-todo-mundo, pelo tempo impróprio⁵⁹. Segundo assinala Jean Grondin, Heidegger não explicita com maiores detalhes, concretamente, modalidades de existir “propriamente”, sendo mais fácil de identificar as “modalidades impróprias”. Sublinha ele:

No registro do tempo, isto significa que à angústia de um futuro autêntico [próprio], portanto mortal e finito, a existência inautêntica [imprópria] prefere a presença do “on”, a presença eterna, a eternidade do mesmo que não conhece nem finitude, nem mortalidade (...). De acordo com o “on”, o tempo não representa mais o índice do ter-que-ser-finito do *Dasein*, mas a série infinita, portanto, eterna, dos “agoras”.⁶⁰

É no tempo primordial do *Dasein*, o tempo finito, que o ser “se faz” questão. Assim, o esquecimento do ser pela metafísica só pode ser genuinamente compreendido se ele é compreendido também no plano do esquecimento do tempo originário do *Dasein*⁶¹. Como Heidegger afirma,

(...) toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado. (...) a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga⁶².

⁵⁹ Cf. GRONDIN, Jean. “La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. 93e année, n. 3. Juil/sept. 1988. p. 384-386.

⁶⁰ Cf. GRONDIN, J. *op. cit.* p. 386.

⁶¹ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 387.

⁶² HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica*. p. 233.

Dessa forma, a ética que podemos ver sinalizada em *Ser e tempo* é aquela que convoca o ser-aí, marcado pelo intransponível caráter negativo que o constitui – o de ser-aí-no-mundo e ser-para-a-morte – a se apropriar da sua condição de ente finito, a assumir o seu modo de ser mais próprio, o seu *ter-que-ser* (*das Zu-sein-haben*), à luz da possibilidade de não-mais-ser. Trata-se da ética do morar num mundo-projeto, implicado com o seu *ter-que-ser*, atento ao apelo “interior” da consciência que convida o ser-aí a *cuidar* de seu ser. Como formula Joanna Hodge,

A ética seria então o *evento* do *Dasein*, revelado como uma relação com o ser. É um evento que abre possibilidades em vez de uma ocorrência, que apresenta o que existe. Esse *evento* é o momento em que se revela a investigação ontológica como fundamentada em termos ônticos, no qual o *Dasein* pode dominar-se dominando as suas próprias limitações⁶³.

Retornaremos a essa questão, oportunamente, de modo mais atento e detalhado, no capítulo final deste trabalho, quando tomaremos o propósito de investigar uma ética plausível na analítica existencial, a partir dos modos possíveis de ser do ser-aí, os *existenciais*, e a sua estrutura fundamental de ser-no-mundo, aí, compreenderemos melhor o fenômeno da temporalidade originária, que não é outra coisa senão isto: a finitude do existir humano.

1.2.2 A pergunta pelo ser no Segundo Heidegger

A década de 1930 demarca o período caracterizado como a “segunda fase” do pensamento heideggeriano em que o Filósofo deixa de lado a idéia de tentar encontrar o fundamento esquecido da metafísica através de uma ontologia fundamental. Cada vez menos Heidegger falará de uma “superação” (*Überwindung*), substituindo-a por “apropriação” (*Verwindung*) da metafísica, no sentido de “penetrar nela, assumindo o destino, apropriar-se dela e, em certo sentido, liberá-la para isto que ela tem de mais próprio”⁶⁴. A questão primordial a ser

⁶³ HODGE, J. *op. cit.* p. 270. (Grifos nossos).

⁶⁴ Segundo Grondin, a palavra *Verwindung* é intraduzível. Os comentadores de Heidegger, incluindo os alemães, sentem dificuldade em traduzir a

pensada continua sendo a questão do ser, porém não mais sob o prisma do método fenomenológico⁶⁵ que buscava o “sentido” do ser, mas a partir da pergunta pela Verdade (*Wahrheit*)⁶⁶ em seu caráter *historial* ou *Destinamental* (*Seinsgeschichtlich*). O “filósofo do ser” explica:

Abandonando o termo sentido do ser pelo de verdade do ser, o pensamento proveniente de ‘*Sein und Zeit*’ insiste mais sobre a própria abertura do ser do que sobre a abertura do *Dasein* face à abertura do ser. Tal é a significação da viravolta (*die Kehre*), pela qual o pensamento se volta cada vez mais para o ser enquanto ser⁶⁷.

expressão *Verwindung* utilizada por Heidegger que é tomada tanto por “apropriação” (Cf. HEIDEGGER, M. “Contribution à la question de l’être”. In: *Questions I et II*. Traduit de l’alemand par Kostas Axelos, Jean Beaufret et alii. Paris: Gallimard, 2001. p. 236) como por “aceitação-e-aprofundamento” (Cf. HEIDEGGER, M. “Dépassement de la Métaphysique”. In: *Essais et Conférences*. Traduit de l’alemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1999. p. 80. Ver nesta mesma página o comentário da nota n. 3). Cf. também GRONDIN, J. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 1987. p. 105.

⁶⁵ “(...) Pelo método fenomenológico se desvendou esta circularidade, que passa, por sua vez, a possibilitar uma verdadeira penetração na fenomenologia. A estrutura circular da interrogação heideggeriana leva-o ao que chamará de *viravolta* (*Kehre*). Na estrutura circular do ser-aí se revela que a análise do ser-aí pressupõe uma compreensão do ser; mas, uma compreensão do ser, supõe, quando quer ser explícita, uma analítica do ser-aí. A *Kehre* é um movimento pelo qual o Filósofo, uma vez realizada a mediação pela analítica, se volta para o ser e a partir dele analisa o homem. A estrutura circular do ser-aí, de início reduzida ao âmbito da analítica, se converte em movimento – na história de um pensamento – pelo qual este se volta para o ser. O caráter hermenêutico da fenomenologia toma então um sentido mais amplo e radical, determinando-se a dimensão hermenêutica não mais só a partir do homem, mas a partir do ser (...)”. STEIN, E. *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991. p. 111.

⁶⁶ “Ultrapassar a metafísica, é livrá-la e remetê-la à sua própria verdade”. HEIDEGGER, M. “Dépassement de la Métaphysique”. In: *Essais et conférences*. p. 90.

⁶⁷ HEIDEGGER, M. “Les Séminaires du Thour” (1966). In: *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1976. p. 433 e 434.

Com isso, Heidegger traz à luz a compreensão de um caráter negativo do ser ainda mais forte do que aquele em que permeava a estrutura do tempo finito do *Dasein* como ser-no-mundo. Trata-se do caráter negativo do ser como *Alétheia*, como manifestação, em virtude do qual o desvelamento é sempre pensado como um não-velamento (*Unverborgenheit*). Nas palavras de Carlos Morujão, “O Ser é pensado como o que domina e se desvela – e o seu desvelamento é um modo do seu domínio, sendo o outro, o ocultamento, coessencial com o primeiro”⁶⁸.

Nesse sentido, no Segundo Heidegger, a “destruição” da noção do tempo como presentidade é realizada a partir da tematização da *diferença ontológica*, agora, foco central de atenção do autor de *Ser e tempo*: “o caráter peculiar do ser graças ao qual o ser se oculta enquanto deixa aparecer os entes”⁶⁹. É esta “experiência” de ocultação-desocultação, de doação-retração que revela o caráter temporal do ser, como *Ereignis*, como *Acontecimento*; revela a finitude do próprio ser. Aí dá-se a *verdade do ser*. E a tarefa imposta ao pensamento é pensá-la como o que há de mais digno de ser pensado.

Entre os estudiosos do pensamento heideggeriano há quem compartilhe da opinião de que esta tarefa continua, afinal, sendo a mesma que Heidegger vinha empreendendo desde os primeiros escritos: pensar o impensado pela metafísica, lá nas suas origens, onde reside o seu fundamento. Continua sendo um convite a abandonar o modo de pensar e agir representativamente (o homem como animal racional, a verdade como adequação, o ser como fundamento do ente, etc.), mas, agora, com uma diferença: Heidegger propõe uma “transformação do pensar” (*Verwandlung des Denkens*), um “passo para trás” (*Schritt zurück*), um “salto” (*Sprung*) que, ao mesmo tempo em que é a saída súbita dos esquemas representativos da metafísica é, paradoxalmente, a entrada nas suas origens, onde é possível pensar o ser como processo de manifestação, como “Acontecimento-apropriação”

⁶⁸ MORUJÃO, Carlos. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 127.

⁶⁹ VATTIMO, G. *As Aventuras da Diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 87.

(*Ereignis*), modo de pensar jamais experimentado pela metafísica; em que, perdidas as determinações (sobretudo a de sujeito-objeto) que a metafísica lhes imprime, homem e ser estão reciprocamente entregues a um “comum-pertencer”⁷⁰.

Nessa segunda fase, a questão do ser é colocada, pois, em termos de sua *verdade epocal* ou *historial*. A *metafísica é a história do ser*⁷¹ “narrada” em termos de um esquecimento primordial. Nessa perspectiva, para Heidegger, o esquecimento do ser não se deu por um “lapso” ou por um “erro” ao qual a civilização ocidental sucumbiu, como ele mesmo diz na sua carta *Sobre o Humanismo*⁷² (1947) onde retoma as posições fundamentais da obra monumental de 1927. O esquecimento, enfim, não deve ser entendido como o “pecado original” dos metafísicos, não se deu por uma *simples negligência do pensamento*, mas, para Heidegger, *deve ser pensado como um acontecimento, pertence ao destino essencial da metafísica*⁷³. Dito de outra maneira, o esquecimento faz parte do modo como o ser se manifesta, concerne ao próprio ser, como a não-verdade pertence à

⁷⁰ A propósito, Cf. HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença* (1957). Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p.381 e 383; Cf. HEIDEGGER, M. *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 390 e 391; e ainda BLANC, Mafalda Faria. *O Fundamento em Heidegger: “Von wesen des Grundes” – “Der Satz vom Grund”*: Interpretação – Perspectivação. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 122 e 123.

⁷¹ Título dado por Heidegger ao capítulo VII de sua obra *Nietzsche II*.

⁷² Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 355.

⁷³ Cf. HEIDEGGER, M. na Introdução acrescentada em 1949 à conferência *O Que é Metafísica?* (1929). p. 255. Convém esclarecer que *Geshick* (Destino) deriva-se de *Schicken* que significa “enviar”, “mandar”, “destinar”, “transmitir”; portanto, para uma tradução fiel, o termo “Destino” deve ser tomado em seu sentido etimológico, ou seja, em sentido ativo, como o que destina e dá origem à História (*Geschichte*). Cf. a nota explicativa n. 13 de LEÃO, Emmanuel Carneiro In: HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. p. 78.

própria essência da verdade⁷⁴. Por essa razão, assinala Vattimo, o ser é, como vimos, uma noção ao mesmo tempo óbvia e vaga⁷⁵.

O “esquecimento”, em síntese, faz parte do modo como nós nos comportamos em relação ao ser, como nós *somos* ou *existimos* em relação a ele⁷⁶, como também faz parte do *mostrar-se*, do *revelar-se* do próprio ser. Esse esquecimento, pois, não é um esquecimento ontocopiológico qualquer, semelhante ao esquecimento de algum objeto que “tínhamos nas mãos” (a bolsa ou o cigarro, por exemplo); o esquecimento do ser acontece na medida em que o pensamos como presentidade, como ente, isto é, como algo disponível, algo que *está à mão*.

Para Heidegger, a prova mais patente do esquecimento do ser está no primado da vontade de potência, o *último estágio da história da metafísica*⁷⁷, que constitui a atualização da metafísica em suas

⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade* (1930). Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 337.

⁷⁵ Cf. VATTIMO, Gianni. *Introduction à Heidegger*. Traduit de l'italien par Jacques Rolland. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985. p. 91.

⁷⁶ “(...) não é simplesmente alguma coisa, diante da qual estamos, como algo estranho; alguma coisa que apenas pudéssemos constatar, como um dado, em sua presença objetiva. Trata-se de algo em que nos achamos. É um estado da nossa existência, embora não entendido, naturalmente, no sentido de uma qualidade, que pudéssemos apresentar psicologicamente. ‘Estado’ significa aqui toda a nossa constituição, a maneira como nós mesmos nos constituímos com referência ao ser”. HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. p. 75 e 76.

⁷⁷ Nas diversas épocas da História da metafísica o ser do ente fora representado de variadas formas, como se o ser fosse uma *qualidade ôntica geral em relação a cada ente: phýsis, lógos, hén, idéa, enérgeia*, substancialidade, objetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade (Cf. HEIDEGGER, M. *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*. p. 397). Cada uma dessas formas articula um caráter particular do ser enquanto tal, não sendo lidas como modos *epocais* de como o ser “se dá”, é por isso que, em todos os casos, afirma o “filósofo do ser”, a metafísica continua sempre “física”, ou seja, a questão sobre o ser, como tal, investigada à luz da metafísica permanece *uma simples repetição mecânica da questão sobre o ente, como tal* (Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. p. 48), por conseguinte, persiste o esquecimento do ser, persiste também o esquecimento da essência da metafísica.

formas fundamentais de manifestação – o *cálculo e a organização de todas as coisas*⁷⁸ – em que as relações técnicas surgem como uma “*projeção do ser*, revelando o que existe no mundo de uma maneira particular e sistemática”⁷⁹. Assim, pensa Heidegger, a técnica, na forma de metafísica atualizada, “atualiza” o esquecimento da diferença ontológica, na medida em que dilui a distância que há entre “o que existe e *como é* que existe dessa maneira” ao dissipar a possibilidade da pergunta “por que as coisas são assim e *não de outro modo?*”⁸⁰. A técnica encontra, pois, a sua legitimação mais extrema e suprema no princípio metafísico do fundamento, objeto de nosso segundo capítulo, que, como *principium magnum, grande et nobilissimum*⁸¹, vem computar, representar, calcular, validar e assegurar a existência de todas as coisas⁸².

Todavia, é preciso que se diga, e num de seus textos mais famosos dos *Ensaio e Conferências* (1954) Heidegger deixa claro, que a técnica é também um modo do desvelamento do ser, ela “desvela seu ser (*west*) na região onde o desvelamento e a não-ocultação, onde *Alétheia*, onde a verdade tem lugar”⁸³. Ele já tinha dito isto antes, em *Sobre o Humanismo* (1947): “A técnica é, em sua essência, um destino ontológico-historial da verdade do ser, que reside no esqueci-

⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Dépassement de la Métaphysique*. In: *Essais et Conférences*. p. 92.

⁷⁹ HODGE, J. *op. cit.* p. 135. (Grifos nossos).

⁸⁰ HODGE, J. *op. cit.* p. 55 e 56.

⁸¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Le Principe de Raison* (1955-1956). Traduit de l'Allemand par André Préau et Préface de Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1999. p. 116.

⁸² “A perfeição da técnica não é outra coisa senão um eco do apelo exigindo a *perfectio*, isto é, a fundação completa sobre razões. Este apelo nos fala pela voz do *principium reddendae rationis sufficientis* (...) A técnica moderna tende para a maior perfeição possível. Esta perfeição consiste na calculabilidade dos objetos. A calculabilidade dos objetos pressupõe a validade universal do princípio de razão. Enfim a dominação, assim entendida, do princípio caracteriza o ser da época moderna, da idade técnica”. HEIDEGGER, M. *Le Principe de Raison*. p. 255.

⁸³ HEIDEGGER, M. *La Question de la Technique*. In: *Essais et Conférences*. p. 19.

mento. (...) Enquanto uma forma de verdade, a técnica se funda na história da Metafísica”⁸⁴.

O “perigo” mora justamente aí. A história da metafísica deságua, dada a sua dominação absoluta do ente, num tipo de verdade em que prevalece a objetividade, o *arrazoamento* (*Gestell*)⁸⁵, isto é, a racionalidade técnica, o planejamento, a previsibilidade, a calculabilidade de tudo o que existe, inclusive da existência humana. Num escrito de 1957, intitulado *Identidade e Diferença* (*Identität und Differenz*), Heidegger afirma que “pela representação da totalidade do universo técnico reduz-se tudo ao homem e chega-se quando muito, a reivindicar uma ética para o mundo da técnica (...) Passa-se por alto o apelo do ser, que fala na essência da técnica”⁸⁶.

Na época da metafísica atualizada, isto é, na época em que o ente se organizou de tal maneira que cada vez mais assumiu a roupagem da técnica, “a essência do homem se encontra cada vez minimizada e não pensada em sua origem”⁸⁷. O homem se acha ameaçado em sua essência, massificado perante o domínio técnico do mundo, onde *o agir é o agir planejado*, nivelado por uma noção ética do iguali-

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 361.

⁸⁵ Ernildo Stein traduz a palavra *Gestell*, (em alemão significa “armação”, “suporte”, “estante”, etc.) por “Arrazoamento”. Também é traduzido pelos termos “com-posição” (o próprio Stein o fizera), “im-posição” (Vattimo), “armação” (Loparic) ou ainda por “com-posto”. Stein explica que o termo *Gestell* provém do verbo *stellen*, que tem o sentido de “apontar o lugar, fixar, regular, provocar, exigir contas”, e é usado por Heidegger “para definir aquele âmbito que se cria pelo confronto entre homem e técnica (...) na medida em que ambos se provocam, exigem contas um do outro, chamam-se à razão reciprocamente (...). Também exprime o império da razão que tudo invade pela técnica, que caracteriza uma época em que o homem busca as razões, os fundamentos de tudo, calculando a natureza, e em que a natureza provoca a razão do homem a explorá-la como um fundo de reserva sobre o qual dispõe”. STEIN, E. em sua nota n. 4, In: HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença*. p. 382. Ver ainda HEIDEGGER, M. La Question de la Technique. In: *Essais et Conférence*. p. 28ss; bem como: HEIDEGGER, M. La fin de la philosophie et le tournant. In: *Questions III et IV*. p. 309ss.

⁸⁶ HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença*. p. 382.

⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 352.

tarismo, do “a gente” que faz de “cada um”, “ninguém” e de “ninguém”, “todo mundo” (itálicos nossos de expressões de Loparic). Segundo ressalta Loparic,

A defesa contra o perigo da técnica, o perigo da presença, consiste, (...) no pensar a não-presença. A salvação vem do não-presentável. *Afunda*, assim, à base da cultura ocidental, a clara e direta objetividade da natureza, que tanto fascinou os gregos, assim como todos os seus sucedâneos⁸⁸.

Pode-se dizer, neste sentido, que para evitar o perigo da técnica é urgentemente necessária uma recuperação da ética que só é possível com a recuperação da questão do ser. Como Heidegger assinala: “(...) parece que a metafísica, sem o seu conhecimento, está condenada a ser, pela maneira como pensa o ente, a barreira que impede que o homem atinja a originária relação do ser com o ser humano”⁸⁹.

Assim, a ética que os escritos mais recentes de Heidegger⁹⁰ dá a pensar, refere-se a uma *ética Destinamental* ou da *Correspondência*, que exigirá do ser humano um *ter-que-corresponder* ao chamado do ser, à verdade do ser; exigirá um reaprender a morar na terra, resguardando-se, preservando-se do *perigo supremo* ao qual está subjogado no mundo da técnica: o de, na medida em que os entes se apresentam ao homem como o “armazenamento” do que é simplesmente “calculável”, “negociável”, “presentável”, o próprio homem corre o risco de sujeitar-se à mera função objetiva das relações técnicas. Como Heidegger sublinha, tudo se passa numa total ausência de meditação; ele chega a narrar uma “*incapacidade organizada*”, *impenetrável, de aceder a uma relação com o que merece ser interrogado*⁹¹. Para Heidegger:

⁸⁸ LOPARIC, Z. O Fim da Metafísica em Carnap e Heidegger. In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Finitude e Transcendência*. Festschrift em Homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 801.

⁸⁹ HEIDEGGER, M. na sua Introdução de 1949 a *Que é Metafísica?* (1929). p. 255.

⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. especialmente *Sobre o Humanismo, O Princípio de Fundamento*, os textos sobre a técnica e a obra de arte, dentre outros.

⁹¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Dépassement de la Métaphysique*. In: *Essais et Conférences*. p. 100.

O técnico, representado no sentido mais amplo e segundo suas múltiplas manifestações, é considerado como o plano que o homem projeta; este plano finalmente o força a decidir entre tornar-se escravo de seu plano ou permanecer senhor dele⁹².

Em síntese, tal é o seu “dever originário”: corresponder, morar na verdade do ser. Para o Segundo Heidegger, “morar” não significa mais ser “projeto-lançado”, “confrontar-se” com as possibilidades de ser-no-mundo e a possibilidade irremessível de não-mais-ser-no-mundo⁹³. Morar significa “edificar” (*bauen*), não no sentido de “fazer instalações”, “equipar”, “produzir” artefactos que facilitem o “alojamento” do homem no mundo, mas no sentido originário de pensar e poetar⁹⁴. Para Heidegger o pensar e o poetar originários são o modo privilegiado de proximidade ao ser, porquanto são o modo privilegiado de “dizer” o ser. São, pois, diz Heidegger, o “*fazer habitar*” *original*⁹⁵, um meio de conservar-se do perigo das relações técnicas. Nas palavras de Bertrand Vergely, “O homem *habita* o mundo quando compreende que sua permanência mais segura neste mundo reside no pensamento”⁹⁶, na atitude poética.

Por ora, abandonemos a discussão como está⁹⁷. Tudo isto foi dito, como já ficou esclarecido, a fim de proporcionar um panorama geral de como, nos dois momentos da obra heideggeriana, pode estar situada a questão do ser numa correspondência com uma ética possível. O nosso enfoque estará no Capítulo Terceiro, na análise da possibilidade de uma ética em *Ser e tempo*.

Enfim, com base em tudo o que vimos, poderíamos então perguntar: a questão do ser pode ser “recuperada” com a questão da

⁹² HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença*. p. 381.

⁹³ Cf. LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. p. 76.

⁹⁴ Cf. *Id. ibid.* p. 77.

⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, M. ‘...L’Homme Habite en Poète...’. in: *Essais et Conférences*. p. 242.

⁹⁶ VERGELY, Bertrand. Heidegger ou l’Exigence de la Pensée. Toulouse: Éditions Milan, 2001. p. 47. (Grifo nosso).

⁹⁷ Para um estudo mais aprofundado sobre a ética encontrada no Segundo Heidegger, recomenda-se: LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*, bem como: FOLTZ, Bruce V. *op. cit.*

ética, ou a questão da ética pode ser “recuperada” com a questão do ser?⁹⁸

Recordando uma passagem da carta *Sobre o Humanismo* (*Über den Humanismus*, 1947), arriscaríamos responder: as duas coisas. Quando Heidegger, aqui, fala a Beaufret da necessidade de se repensar a ética longe da dominância metafísica que reclama por princípios racionais fundantes da ação humana, que o essencial é pensar o *ethos* como “morada do homem”, ele deixa entrever a possibilidade de uma nova ética. Uma ética como os gregos a viam: aquela que engloba a “existência como um todo” e não simplesmente o que concerne a ações “proibidas” ou “liberadas”⁹⁹.

Bruce Foltz chama a atenção para essa noção irrestrita do ético em Heidegger: a etimologia da palavra *ethos*, antes de “costume” e “hábito”, significava “um local costumeiro”; no plural *ethea*, significava “assentos, lugares, residência, primeiro dos animais, mas depois dos seres humanos”. Segundo o autor, tal alargamento do sentido do ético não só para a humanidade, para o sensível, mas para o todo das entidades, salva a ética “da estreiteza do conceito moderno de ética como uma teoria da obrigação moral que apenas diz respeito a alguns tipos de ações questionáveis, e deixa o resto da existência humana a errar no domínio do arbitrário”¹⁰⁰. Como afirma Sócrates, na *República* de Platão, “(...) é melhor examinar a questão, porquanto a discussão não é à deriva, mas sobre a regra de vida que devemos adoptar”¹⁰¹.

Se o “pensamento do ser” é o que mais importa, então as sementes da ética heideggeriana, nas duas fases que acabamos de esboçar, estariam, de alguma forma, ligadas a um morar na “abertura da

⁹⁸ Segundo Hodge, “para evitar que esta lógica de atualização [da metafísica] se complete, é urgentemente necessária uma recuperação da ética”. HODGE, J. *op. cit.* p. 25.

⁹⁹ Cf. FOLTZ, Bruce V. *Habitar a Terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Trad. Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Piaget, 2000. p. 202.

¹⁰⁰ FOLTZ, Bruce V. *op. cit.* p. 202.

¹⁰¹ PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 352 d, 7-8.

transcendência”, e a um morar na “abertura da *acontecência*”, estariam ligadas à interpelação do ser, ao escutar “cuidadosamente” e “docilmente” o apelo que nos é dirigido. Neste caso, faz sentido as afirmações de Daniel Panis: “O pensamento da verdade do ser ou do sentido do ser pode então se chamar o pensamento ético original. Ou de çoutro modo, é já o *ethos*, a ‘ética’ em si, a habitação própria do homem”¹⁰².

Uma reposição da questão do ser e uma conseqüente ética originária seriam pensáveis quando o *pensamento atingir a dimensão em que dirá o ser em sua verdade, em vez de explicá-lo como um ente a partir do ente*¹⁰³. Foi o modelo de explicação pelo ente que a metafísica ocidental adotou, como veremos a seguir.

1.3 A QUESTÃO FUNDAMENTAL: UMA “META-ÉTICA”?

Para mostrar a especificidade de sua investigação em relação à da metafísica tradicional, Heidegger diferencia duas questões: a *questão condutora (Leitfrage)* – “o que é o ente?” –, que é a da metafísica; e a *questão fundamental (Grundfrage)*, a questão esquecida – “qual o sentido do ser?”¹⁰⁴ – que é lançada por ele. De algum modo, essa diferenciação servirá para mostrar que Heidegger não se desvincula, ou como dissemos, não “destrói” a ontologia tradicional, pelo contrário, incorpora-a às suas próprias pesquisas¹⁰⁵. E é por isso que

¹⁰² PANIS, Daniel. *Il y a le “il y a”*: l’Énigme de Heidegger. Bruxelles: Ousia, 1993. p. 23 e 24.

¹⁰³ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 358.

¹⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche I* (1961) Traduit de l’allemand par Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1998. p. 67 e 68. Veja-se também HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. p. 68.

¹⁰⁵ Assim é, por exemplo, a apropriação que Heidegger faz do esquema interrogativo da metafísica, ou mais precisamente, da pergunta pela *essência* em proveito de sua *questão fundamental*. Levada às últimas conseqüências, a pergunta metafísica pela entidade conduz Heidegger à pergunta pela compreensão pré-conceptual do ser. Visto por essa perspectiva, alguns estudiosos acreditam que não há uma ruptura e sim um progresso linear que vai da investigação metafísica sobre o ente, à investigação

chama a pergunta central da metafísica de *condutora* (ou *diretriz*), por encontrar justamente nela o fio condutor, ou como ele próprio sublinha, a “fornalha ardente”, a “lareira”¹⁰⁶ que acalora a sua *questão fundamental*.

Contudo, há uma diferença capital intrincada nesses dois modos de perguntar – no da metafísica e no de Heidegger – e, a partir dessa diferença, Hodge tenta diagnosticar um modo ético e metafísico de investigação. Para ela, no pensamento heideggeriano há lugar para uma espécie de “*meta-ética*”¹⁰⁷ na medida em que traz em si uma dimensão ética anterior à divisão entre a filosofia e a ética, anterior a qualquer sistema filosófico moral ou político. À interrogação metafísica, Hodge atribui um “*quê*” de investigação (mais ligado, diríamos, às origens ônticas) e, à interrogação ética, um “*como*” (mais ligado às pesquisas ontológica-transcendentais).

O interrogar essencial ou, como Hodge o chama, “*meta-ético*” não fecha nem as questões nem as respostas, como o faz o sistema metafísico da representidade. Não há um modo único de perguntar, como não há um modo único de responder. Isso implica, pois, uma profunda mudança de atitude teórico-prática que aponta, mesmo implicitamente, o vislumbre de uma nova ética consequente a ligada à um *estar aberto* a experiências essenciais que a linguagem metafísica é incapaz de pôr à prova à maneira de um objeto.

Quando se pergunta se “há algo”, ou quando se “constata” que “há algo”, o “há algo” quer dizer “sou tocado por algo”, que “algo me é dado”, que há uma “*apropriação*” de algo que não pode ser simplesmente “*dável*”, objetivável, descrito nem psicologicamente nem fisicamente¹⁰⁸. O “há algo”, diz Heidegger, provoca, antes, um espanto, um

heideggeriana sobre o ser. O que norteou inicialmente as pesquisas de Heidegger foi exatamente a intenção de fundamentar e clarificar o que se encontrava obstruído e confuso na filosofia tradicional. Cf. BLANC, Mafalda Faria. *O Fundamento em Heidegger*. p. 51.

¹⁰⁶ Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. p. 68.

¹⁰⁷ Cf. HODGE, J. *op. cit.* p. 43.

¹⁰⁸ Cf. LOPARIC, Z. “Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein”. *Natureza Humana*. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas. v. 2. Ano 1, 2000. p. 131.

espanto intraduzível pelo dizer metafísico e científico¹⁰⁹. Há somente de se perguntar: “por que o *há* ele-mesmo”?¹¹⁰, como nos faz refletir Daniel Panis:

(...) se admirar que há, não isto ou aquilo, mas o *há* ele mesmo, ser tocado pela questão: “mas por que então tudo isto que é – e

¹⁰⁹ Nesse caso, como diria o primeiro Wittgenstein, a ética é este impulso de irmos contra os limites da linguagem – da linguagem científica pretendida por ele, aquela que busca “assegurar o controle efetivo de tudo o que está dito”, de modo que “as coisas existem só num único sentido, o de serem objetos afiguráveis verbalmente”. (Cf. LOPARIC, Z. *op. cit.* p. 132 e 138). Nesta perspectiva, só há uma linguagem humana possível, um único modo de dizer “o que há”, aquele que afigura os fatos do mundo, os fatos naturais, averiguados pela lógica tradicional. “Para uma resposta que não se pode formular, afirma o Wittgenstein do *Tractatus*, tampouco se pode formular a questão”. E continua: “O *enigma* não existe. Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se *pode* responder”. (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. Introdução de Bertrand Russell. 2. ed. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1994. Ver aforisma 6.5, p. 279). A ética, para Wittgenstein, “não é um estado de coisas subsistente e não tem nada a ver com fatos”, portanto, está fora do espaço lógico, fora do mundo e não pode ser expressa pela linguagem. A respeito da ética em Wittgenstein e em Heidegger, é esclarecedor o mencionado artigo de LOPARIC, Z. “Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein” na já citada *Revista Natureza Humana*. p. 129-144.

¹¹⁰ Heidegger esclarece: “emprega-se o termo ‘dá-se’ [em alemão, *es gibt* e em francês, *il y a*] para, provisoriamente, evitar a expressão ‘o ser é’; pois comumente diz-se o ‘é’ das coisas que são. Estas nós as designamos de ente. Mas o ser justamente não ‘é’ ‘o ente’. Se o ‘é’ vem dito, sem maior explicação, do ser, então o ser é representado com demasiada facilidade como um ‘ente’, ao modo do ente conhecido, que opera como causa e é operado como efeito. Contudo, já Parmênides afirma nos primórdios do pensamento: *éstin gàr einai*. ‘É, a saber, o ser’. Nesta palavra esconde-se o mistério originário para todo pensar. Talvez o ‘é’ só possa ser dito, de maneira adequada, apenas do ser, de maneira tal que todo ente jamais propriamente ‘é’. Mas como o pensamento deve atingir a dimensão em que dirá o ser em sua verdade, em vez de explicá-lo como um ente a partir do ente, deve ficar aberta a solicitude do pensar a questão, se e como o ser é”. HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 358.

não nada?”, é correr o risco de colocar uma questão que não se chama mais questão pois privada de resposta, a questão no sentido mais próprio, aquela que não decorre de questão-resposta, mas que *dura*, que *permanece* questão. É a questão de um questionamento permanente¹¹¹.

A metafísica, por sua vez, “procura apagar qualquer questão relacionada com as pré-condições para uma investigação”¹¹² – *aprioristicamente*, ela é “causa-própria” de tudo o que investiga. O perguntar metafísico, mais tarde transformado em perguntar técnico-científico, é definido por abrigar em si a autonomia de decidir que questões devem ser formuladas, ou melhor, que questões “existem”, quais são as “verdadeiras” – a saber, aquelas que podem ser objetivadas e que são solucionáveis.

Logo, na essência da metafísica se oculta um comprometimento ético, “uma vez que questiona o modo de vida no qual as interrogações filosóficas podem ser feitas, e dentro de que sistemas metafísicos são construídas”¹¹³. Assim, como entende Hodge, o perguntar metafísico e o perguntar ético se interpenetram, embora, na medida em que evoluem sejam expostos a pressões que tendem à exclusão de um ou de outro.

Interrogando o ente na direção de seu ser, indo além (*μετα*) do ente (*φουσις*), como o próprio nome já diz, a metafísica busca a essência do ente, o “quê” do ente, a entidade (*Seiendheit*) do ente¹¹⁴, e o faz tendo em mira uma perspectiva: o *tempo*. Dito de maneira mais esquemática, o ente, ou mais precisamente, o ser do ente é pensado como presentidade (*Anwesenheit*) e, por conseguinte, o próprio ser pensado como presença (*Anwesen*) e presença do que está presente. Este é um perigo para o qual nos alerta Vattimo:

O que torna o pensamento metafísico ‘dejecto’ não é o facto de o ser se dar como presença, mas a petrificação da presença na

¹¹¹ DANIEL, P. *op. cit.* p. 13-14.

¹¹² Cf. HODGE, J. *op. cit.* p. 43.

¹¹³ Cf. HODGE, J. *op. cit.* p. 12.

¹¹⁴ Cf. BOUTOT, Alain. *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Portugal: Publicações Europa-América, 1991, p. 75.

objetividade. Pode acolher-se a presença sem a petrificar na objetividade; e isto enquanto se recorda a presença no seu caráter de *Anwesen-lassen*, isto é, como acontecimento do desvelar-se, como *a-léthéia*¹¹⁵.

Ao ser, como já vimos, não restou outra saída senão cair nas malhas do esquecimento. O que é pensado é o ser do ente, enquanto é pensado o ente como tal; em outras palavras, o ser enquanto ser, o ser em sua verdade, fica inquestionado pela metafísica, sendo interrogado apenas enquanto ilumina o ente. O próprio Heidegger nos esclarece:

A luz, isto é, aquilo que tal pensamento experimenta como luz, não é em si mesma objeto de análise; pois este pensamento analisa e representa continuamente e apenas o ente sob o ponto de vista do ente. É, sem dúvida, sob este ponto de vista que o *pensamento metafísico pergunta pelas origens ônticas e por uma causa da luz*. A luz mesma vale como suficientemente esclarecida pelo fato de garantir transparência a cada ponto de vista sobre o ente¹¹⁶.

Portanto, interessa ao perguntar metafísico, a presentabilidade do ente, aquilo que o ente *é*. Interessa ao perguntar técnico-científico, herdeiro do trono do *logos* metafísico, a soma do que é presentável, calculável, manipulável, objetivável ou, nas palavras de Loparic, “dável”. Outras questões, as que não casam com o estatuto técnico-científico são simplesmente tidas como sem-sentido e, por isso, descartadas. Esta é a “sina metafísica” ou a errância atualizada do esquecimento do ser.

Pensar o ser como presença pensar o ente como presente é tornar estéril qualquer outra possibilidade de pensamento que não esteja na esfera da racionalidade – aquela que coloca ser e ente sob o mesmo invólucro, que coloca o ser como ser-representado submetido inteiramente ao sujeito-representante. E, como enfatiza Vattimo: “Re-

¹¹⁵ VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. p. 125.

¹¹⁶ HEIDEGGER, M. em sua Introdução (1949) a *O que é metafísica?* (1929). p. 253. (Grifos nossos).

presentado não significa, naturalmente, imaginado, fantasiado, sonhado, mas trazido à consciência, ao ser, mediante procedimentos rigorosos, como os da ciência experimental e da técnica, que não só deles depende, mas que a funda na sua próxima possibilidade”¹¹⁷. Pensar o ser como presença do que está meramente presente, impede aquele modo de desvelamento que encontramos “no sentido grego da *poiesis*, sem controlar nada e ninguém, apenas deixa que as coisas sejam e se manifestem”¹¹⁸.

Assim, consideramos que o modo como Heidegger interroga o ser prepara o lugar a partir de onde se possa pensar uma nova ética, isto significa, não metafísica, ou seja, não orientada pela idéia de responsabilidade e de dever e agir morais, impostos pela razão à vontade. Nessa nova ética, o *Dasein* aparecerá como o lugar da interrogação do ser pelo ser, cabendo a ele apenas uma coisa: a respotabilidade ao apelo ser e, conseqüentemente, ao *ter-que-ser*, como veremos em nosso terceiro capítulo.

A dimensão de uma “meta-ética” no pensamento heideggeriano diz respeito, pois, à capacidade de ver mais além do que está simplesmente presente, que não se deixa aprisionar ao “quê” da metafísica, uma ética, digamos, que mantém uma origem ontológica. Foi por deixar escapar o “como” nas suas especulações sobre o ser dos entes, que a metafísica esqueceu a pergunta que ela mesma formulou, deixando esquecida também a sua essência. Nas palavras de Ernildo Stein:

Ora, justamente esse *como*, de onde se dá a totalidade do nosso compreender (...) não se resolve com o pensamento objetivador, com o pensamento que considera que o fundamento do conhecimento empírico é outro objeto, por mais universal que seja. Portanto, podemos dizer que o que falta em Aristóteles são os meios. Estes meios são o *como* para resolver os problemas filosóficos

¹¹⁷ VATTIMO, G. *As Aventuras da Diferença*: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. p. 120.

¹¹⁸ LOPARIC, Zejlko. O Fim da Metafísica em Carnap e Heidegger. In: De Boni, Luis A. (Org.). *Finitude e Transcendência*. Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein. p. 793. Cf. também, HEIDEGGER, M. La Question de la Technique. In: *Essais et Conférences*. p. 37.

que ele havia percebido. Faltam os meios, falta o *como*, falta o método na sua ontologia¹¹⁹.

Heidegger vem nos apresentar, pois, um novo modo de pensar o ser, um modo, como diz Loparic, que “não reduz todo perguntar significativo ao perguntar científico”¹²⁰, ao perguntar metafísico. Ou, como Vattimo: “Deve ser, portanto, um modo de pensar o ser que, sem o tornar presente como algo de presente, consiga dar o ‘salto’ para além da ciência e da filosofia (...)”, isto é, para além da metafísica e do seu ocaso no domínio técnico do mundo. Heidegger – tanto o Primeiro como o Segundo – empenhou-se nesta tarefa ou, mais apropriadamente, neste comprometimento de uma ética para com a questão do ser.

Assim, pensamos que o “como” da interrogação ética preconizada por Hodge diz respeito ao “como” da fenomenologia heideggeriana, ao que o Primeiro Heidegger chama de “compreensão prévia do ser” que se mantém em toda e qualquer possibilidade de investigação. A tentativa de sua *ontologia fundamental* nada mais é do que a experiência nova de pensar o ser de forma não metafísica¹²¹. O que significa dizer que, enquanto a ontologia tradicional pretende responder aos “quês” e “porquês” dos entes, achando mil respostas e perdendo-se em tantas outras, o Heidegger de *Ser e tempo* propõe uma *questão prévia*, a sua *questão fundamental (Grundfrage)*, “o que há com o ser?”, “qual o sentido do ser?” e, com essa questão, as bases dos “porquês” ficam abaladas, uma vez que o ser não é uma “essência”, uma “razão”, um “fundamento” no sentido de determinar “soluções”¹²² eficientes. Sobre isso, falaremos em nosso segundo capítulo.

¹¹⁹ STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 82.

¹²⁰ LOPARIC, Z. O Fim da Metafísica em Carnap e Heidegger. p. 797.

¹²¹ “Este interrogar deve pensar metafisicamente e, ao mesmo tempo, deve pensar a partir dos fundamentos da metafísica, vale dizer, não mais metafisicamente. Num sentido essencial, tal questionar permanece ambivalente”. HEIDEGGER, M. no seu Posfácio de 1943 acrescentado a *Que é Metafísica*. (1929). p. 245.

¹²² Cf. HAAR, Michel, *Heidegger e a Essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 149.

O que sabemos é que a necessidade e a primazia da *questão fundamental* “qual o sentido do ser?” é de tal modo incontornável e anterior a toda lógica, que já está desde sempre posta¹²³. Trata-se de um questionar essencial que exige para si uma lógica própria, diríamos, uma lógica *originária* e só a partir dela é possível reexaminar a questão do ser. Trata-se de um perguntar que extrapola os poderes da razão e aí encontram-se legitimadas as indagações de Panis:

Saber que não se pode e que não se poderá jamais responder a uma questão é uma razão suficiente para não colocá-la? A impossibilidade da resposta leva a uma impossibilidade da questão? A impossibilidade de resposta elimina a necessidade da questão? Questionar significa sempre saber responder?¹²⁴

O autor, muito oportunamente, faz-nos lembrar o que o próprio Heidegger pensa a respeito: “Saber investigar significa saber esperar, mesmo que seja durante toda uma vida”, lembra o nosso Filósofo em sua *Introdução à Metafísica*¹²⁵.

É sobre essa temática, sobre essa lógica originária, “sem razão” de ser, “infundada”, diríamos, “irrepresentável”¹²⁶, em torno da questão do ser, que refletiremos a partir de agora.

¹²³ *Id. ibid.* cf. p. 149.

¹²⁴ PANIS, Daniel. *op. cit.* p. 14.

¹²⁵ HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. p. 227.

¹²⁶ “Mas irrepresentável não quer dizer impensável, se é verdade que a representação não esgota o pensamento”. HEIDEGGER, M. *La Principe de raison*. p. 72

2

Heidegger e o fundamento

Trata-se de dizer algo sobre a tentativa de pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente. A tentativa de pensar o ser sem o ente impõe-se porque, de outra maneira, penso não haver possibilidade de abrirem-se propriamente os olhos para o ser daquilo que “é” ao redor do globo terrestre; nem se fale então de determinar, de maneira satisfatória, a relação do homem com aquilo que se denominou “ser”.

(Heidegger, *Tempo e Ser*)

Após a publicação de *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*) em 1927, surge *Sobre a Essência do Fundamento*¹²⁷ (*Vom Wesen des Grundes*) datado de 1929 – é a primeira vez que Heidegger escreve espe-

¹²⁷ *Sobre a Essência do Fundamento*, cujo título do original alemão é *Vom Wesen des Grund*, foi publicado pela primeira vez, como volume suplementar, no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle: 1929, p. 71-100, por ocasião da comemoração dos setenta anos de Edmund Husserl. Em nosso trabalho, utilizaremos a Quinta edição com a Tradução e Notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores), extraída do volume *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, p. 21-71, que contém anotações marginais do autor.

cificamente sobre o tema do fundamento¹²⁸. Neste mesmo ano é publicado *Kant e o Problema da Metafísica* (*Kant und das Problem der Metaphysik*) e ainda *Que é Metafísica?* (*Was ist Metaphysik?*). Isto nos leva a pensar que, ao mesmo tempo em que Heidegger estava envolvido com os estudos sobre a metafísica, mais precisamente, com o desenvolvimento do questão do ser, também estava atento para a questão do “fundamento”, visto que não apenas cronologicamente essas obras se aproximam, como observa Stein, mas também as temáticas parecem girar em torno do problema central do pensamento do filósofo naquela época, a saber, a pergunta essencial sobre o sentido do ser¹²⁹.

Podemos afirmar que a temática do fundamento perpassa toda a obra heideggeriana e não somente nos dois momentos em que o filósofo se dedica especialmente à análise do assunto: em *Sobre a Essência do Fundamento* e em *O Princípio do Fundamento*¹³⁰ (*Der Satz vom Grund*, 1957), respectivamente, primeira e segunda fase de seu pensamento. O fundamento faz parte do empreendimento mais amplo de Heidegger, como ele mesmo declara no Prólogo dessa última obra. Como Daniel Paris,

(...) colocar originalmente a questão do ser, é colocar autenticamente a questão do Fundamento. E inversamente. Colocar

¹²⁸ O termo *Grund* que se traduz por “fundamento”, “princípio” ou “razão”, na língua filosófica alemã refere-se tanto ao objeto do conhecimento como ao ser. É ao mesmo tempo “fundamento epistemológico” e “fundamento ontológico”. *Grund* é o princípio único do ser e do conhecer. Cf. PUECH, Michel. *Kant et la causalité*. Paris: Vrin, 1990. p. 101.

¹²⁹ A temática do fundamento é estudada quando Heidegger analisa a transcendência, no parágrafo 69 de *Ser e tempo*. Cf. STEIN, E. em sua Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano. In: HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. 5. ed. Tradução e Notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores). p. 283.

¹³⁰ *O Princípio de Fundamento*, cujo título do original alemão é *Der Satz vom Grund*, contém treze lições de um curso proferido em 1955-1956 na Universidade de Fribourg-en-Brisgau e uma conferência proferida em 1956. Utilizaremos a tradução francesa *Le Principe de Raison*. Traduit de l'allemand par André Préau et Préface de Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1999.

originalmente a questão do Ser é colocar a questão do Ser como Fundamento. Colocar originalmente a questão do Fundamento é colocar a questão do Fundamento enquanto Ser¹³¹.

Num sentido preciso, colocar a questão do ser é colocar a questão do fundamento que, no fundo, podemos dizer, é a abertura de novos caminhos que possibilitam pensar uma nova ética. Desde *Ser e tempo*, quando Heidegger pergunta pelo ser e esforça-se em “desconstruir” a metafísica, está também pondo em “xeque” os “códigos morais” das éticas tradicionais que têm suas raízes metafísicas. De que modo o faz? Mostrando que há um *ethos* (no sentido essencial da palavra), uma maneira de existir, de “habitar” chamada por ele de ser-aí, que não pode ser determinada por nenhum “princípio supremo”: “(...) só o fato de estar entregue à sua própria responsabilidade o permite existir como o ente que é, ao existir na origem de seu poder-ser”¹³².

Ao questionar a metafísica tradicional com seu conceito de ser como “presença”, e de tempo como tempo “presente”¹³³, Heidegger questiona também o princípio das éticas infinitistas, segundo o qual todo agir humano obedece a máximas universais. Para ele, como demonstra Loparic em *Ética e Finitude*, o que essas éticas pretendem é eliminar a condição de finitude do homem, marcada pelo *sofrimento, pelos desprazeres, pela efemeridade do prazer e transitoriedade do existir*¹³⁴. Neste sentido, ressalta Loparic, trata-se de uma ética que, a fim de lidar com a dor da finitude humana, define o agir como uma *obediência*, “no presente”, a “paliativos” que tentam ser um sedativo para essa dor, ou promete a felicidade, pelo menos numa vida futura, no “ainda-não presente”, a todo aquele que obedece a um *dever absoluto*¹³⁵. Trata-se, enfim, de uma ética à qual está sobreposta a pergunta: que devo fazer para ser feliz? Ou: que posso esperar se eu fizer aquilo que me cabe¹³⁶? Para o “filósofo da finitude”,

¹³¹ PANIS, Daniel. *Il y a le “Il y a”*: L’Énigme de Heidegger. Bruxelles: Éditions OUSIA, 1993. p. 11.

¹³² HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 341.

¹³³ Cf. a seção 1.2.1 “A pergunta pelo ser no Primeiro Heidegger” no primeiro capítulo.

¹³⁴ LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. p. 51.

¹³⁵ *Id. ibid.* p. 52.

¹³⁶ *Id. ibid.* p. 32 e também p. 58.

Quando se levantam perguntas sobre um dever, o ente que faz essas perguntas está suspenso entre ‘sim’ e ‘não’, sendo perseguido pelo que não deve. Um ente que tem interesses fundamentais num dever, sabe de si como quem ainda-não-cumpriu, e questiona sobre aquilo que pode ser o seu dever. Esse ainda-não de um cumprimento ainda indeterminado é testemunha de que um ente, cujo interesse se prende a um dever, é finito no seu próprio fundamento¹³⁷.

Assim, prosseguiremos nossa investigação à luz da “desconstrução” heideggeriana do edifício metafísico. Tendo em mira a leitura de uma ética em *Ser e tempo*, objeto de nossa pesquisa, neste capítulo, analisaremos a “desconstrução” do tradicional princípio de fundamento. Embora possamos, eventualmente, fazer referência à obra da segunda fase, demorar-nos-emos particularmente no ensaio de 1929 (*Sobre a Essência do Fundamento*) visto que aprofunda algumas idéias postas por Heidegger em *Ser e tempo*, especialmente aquelas relacionadas à “mundanidade do mundo” e ao “cuidado”. Mas, como o título já expressa, é também uma tentativa de analisar o fundamento do “ato de fundar”, mostrando que a sua possibilidade está vinculada ao modo de ser do ser-aí, o *Dasein*, como um ente que é, em sua essência, transcendente¹³⁸. Isso significa: um ente que “está-aí-no-mundo” implicado com o seu poder-ser, e este é o seu *fundamento*: o fato de ser “projeto-lançado”, de ser o único responsável pelas possibilidades ontológicas de ser o ente que é.

Nesse sentido, *Sobre a Essência do Fundamento*, de certa forma, segue a construção heideggeriana de uma fenomenologia do existir humano cuja reflexão teve início em *Ser e tempo*. Mostraremos que, se há em *Ser e tempo* elementos originários de uma ética possível, eles estão longe do domínio objetivante da razão suficiente – princípio infinitista de causas primeiras, de certezas absolutas e verdades inquestionáveis, do padrão que dita tudo o que existe e tudo o que deveria existir.

¹³⁷ HEIDEGGER, M. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1998. p. 273.

¹³⁸ Cf. MORUJÃO, C. *op. cit.* p. 58.

2.1 A “DESCONSTRUÇÃO” DO PRINCÍPIO DE FUNDAMENTO

“Soam incessantemente nos nossos ouvidos o princípio de razão: *Nihil est sine ratione*. Nada é sem razão”¹³⁹. Heidegger assim se expressa na primeira lição do seu livro *O Princípio de Fundamento*, ressaltando que todo o nosso comportamento é regido pelo que diz o “princípio de razão”, e sempre foi, sem que precisasse de uma formulação especial como *princípio* para nos orientar¹⁴⁰. Ele então se pergunta, com ar de surpresa: por que foi preciso dois mil e trezentos anos para que o pensamento ocidental viesse a fazer essa descoberta e estabelecer esse simples princípio como *Princípio (Grundsatz)*? Por que precisou passar por esse “tempo de incubação” e por que foi um tempo tão longo¹⁴¹? Afinal, após mais de dois milênios, desde o início do filosofar com os gregos, até Leibniz, ninguém sentiu necessidade de expressar formalmente o princípio de razão! E por que isso não aconteceu junto com o surgimento da filosofia, já que era ela que detinha a tarefa da razão? E quando foi formulado, por que não causou perplexidade?

Começemos, então, por situarmo-nos no contexto da discussão em torno da problemática do princípio de razão. Nossa investigação segue tão somente o fio condutor apontado por Heidegger em *Sobre Essência do Fundamento*, qual seja, o de que esse princípio possa fornecer um modo mais adequado de falar do fundamento. Neste caso, não é nossa intenção, aqui, aprofundar a história de tal princípio nem os pressupostos filosóficos a ele vinculados, o que nos obrigaria a um estudo exaustivo do diálogo permanente que Heidegger estabelece com outros pensadores além de Leibniz (com os filósofos gregos, Platão e Aristóteles, e ainda com Kant e Husserl, para citar alguns). Isso consequentemente nos faria desviar da temática que nos propusemos pesquisar: a possibilidade de uma ética na ontologia fundamental heideggeriana.

¹³⁹ HEIDEGGER, M. *Le Principe de Raison*. p. 44.

¹⁴⁰ *Id. ibid.* p. 45.

¹⁴¹ *Id. ibid.* p. 46.

Nossa questão é: como se caracteriza o agir humano na visão de Heidegger? O que “fundamenta” as ações humanas? Há uma “base” comum sobre a qual está assentado o existir do homem? Há algo que normatize os comportamentos, as relações humanas? Existe uma “verdade universal” que dirige o pensar e o agir do homem? São essas as questões que teremos como pano de fundo ao estudar, neste capítulo, o princípio de fundamento.

No ensaio *Sobre a Essência do Fundamento*, o tema do fundamento¹⁴² é abordado por Heidegger tendo como objeto a pergunta pela sua *essência*¹⁴³. A fim de tentar encontrar uma elucidação possível a essa questão, nosso Filósofo se lança à análise do *principium rationis sufficientis* formulado explicitamente por Leibniz. Para nosso autor, o princípio de razão suficiente, por situar-se no âmbito da lógica, não se põe como a via mais adequada para abordar o problema da *essência* do fundamento. Heidegger acredita, no entanto, que uma discussão em torno desse princípio poderá apontar outra via, qual

¹⁴² A palavra grega ἀρχή (*archê*) parece ter surgido na linguagem filosófica com Aristóteles, sendo traduzida para o latim como “*principium*”. Em *Metafísica*, princípio é para Aristóteles o elemento primeiro, como o casco é para o navio e as fundações são para uma casa. Ainda em *Metafísica*, “o ponto de partida de conhecimento de uma coisa é também chamado princípio dessa coisa. (...) As causas são tomadas na acepção de princípios, porque todas as causas são princípios”. ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Δ, 1013 a, 3-17.

¹⁴³ É preciso que desde já esclareçamos o seguinte: no sentido em que Heidegger emprega, a palavra *essência* (*Wesen*) nada tem a ver com o caráter essencialista, quiddidativo, da metafísica. Longe de qualquer referência ao tradicional par da oposição metafísica *essência/existência*, o Filósofo dá-lhe nova compreensão. No sentido fenomenológico, carregados de força verbal, *Wesen* passa a significar manifestação fenomenológica, acontecer, imperar, revelar-se; assim como *Unwesen* (não *essência*), frustrar e perturbar o acontecer, o imperar; assume a significação de “dissimulação do que de si se revela”, ou seja, “ocultação fenomenológica”. Temos então que “toda a problemática do fundamento é arrancada de sua perspectiva essencialista metafísica”. Expressões como “*essência do fundamento*”, “*essência da verdade*” devem ser tomadas em consideração nesse novo contexto: o da transcendência. Cf. STEIN, Ernildo em seu comentário da nota 12 em *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 296.

seja, a da transcendência¹⁴⁴, como veremos.

Leibniz apresenta, pois, o problema do fundamento¹⁴⁵ sob a forma do *principium rationis sufficientis*. Segundo tal princípio, “*nihil est sine ratione*”; em alemão, *nichts ist ohne Grund*, ou seja, nada é ou existe sem razão¹⁴⁶. De outra forma: “*omne ens habet rationem*”, que quer dizer: toda coisa que é, cada ente que é, qualquer ente que é, é ou existe porque tem razão, fundamento ou causa em outro ente que, por sua vez, tem razão, fundamento ou causa em um outro ainda, obedecendo a uma cadeia sucessiva de entes fundados e fundantes que deságua em um outro ente considerado um “ente supremo”, *causa sui*, para além do qual nada mais há. É o último (ou primeiro) ente que “presta contas” e “exige contas” do fundamento, como Heidegger se refere em *A Constituição Onto-teo-lógica da*

¹⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 295 e 296. Ver também BLANC, Mafalda Faria. *O Fundamento em Heidegger*. p. 54.

¹⁴⁵ O princípio de fundamento já era conhecido em toda a história da filosofia como o princípio de causalidade. Conforme Heidegger, a formulação do problema do fundamento foi posta pela primeira vez no século XVII por Leibniz, na forma abreviada do *principium rationis sufficientis* e somente no século XVIII, com Chr. A. Crusius (1743), em sua *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* é que foi realizado pela primeira vez um estudo sobre o “Princípio da Razão”. Em 1813, Schopenhauer também escreveu sua dissertação “Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente”. Ainda foi alvo de interesse para Kant do início ao fim de sua carreira filosófica, sendo mais expressamente analisado em *Crítica da Razão Pura* (1781) e para Schelling com suas *Investigações da Liberdade Humana e os Objetos com Ela em Conexão* (1809). Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 295 e 296.

¹⁴⁶ Em Leibniz, a expressão “princípio de razão” apresenta uma dificuldade. Não é o termo princípio que traduz “*archê*” mas a palavra “razão”: *nihil est sine ratione*. O “princípio de razão” torna-se uma tautologia: “princípio de *archê*”, “princípio de princípio”. (Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Δ, 1013 a, 3-17; e também: SCHÜRMAN, Reiner. *Le Principe d'Anarchie*. Heidegger et la question de l'agir. Paris: Éditions du Seuil, 1982. p. 115). Segundo Loparic, a palavra latina *ratio* pode ser traduzida como “fundamento”, “razão” ou “causa”, dando origem às expressões: princípio de fundamento, princípio de razão suficiente e princípio de causalidade. Cf. LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. p. 17.

*Metafísica*¹⁴⁷ ou, como salienta Reiner Schürmann, é uma espécie de “‘suporte’, precisamente, que reúne três características, de ser antes em posição (*das schon Vorliegende*), de ser por auto-posição (*von sich her*), e de servir de suposição (*unter- und zugrunde liegen*)”¹⁴⁸.

Do ponto de vista heideggeriano, o tradicional princípio de razão, bem como os seus pressupostos filosóficos são questionáveis. Com a pergunta pela *essência* do fundamento, Heidegger pretende mostrar a insuficiência desses pressupostos filosóficos, todavia, não é a sua intenção “destruir” esse princípio. De fato, ele existe como essência do infinitismo metafísico em que

o fundar mesmo aparece (...) como algo que é e que assim por si mesmo exige, enquanto ente, a correspondente fundação pelo ente, quer dizer, a causação, e, na verdade, a causação pela causa suprema. (...) Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamentado; mas o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo (que é o) ente a que tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica¹⁴⁹.

O *ser* é pensado pela metafísica como o *fundamento fundante* de tudo o que há: o *ser é do ente* e o *ente é do ser*, ou de outra forma, o *ser funda* o ente e o ente é *fundado* pelo ser e, neste caso, a *diferença* entre eles fica impensada. Quando muito, é pensada num “plano ôntico”, num plano hierárquico entre entes ou tipos de entes, como dissemos e bem ilustra Michel Haar: para ele, a diferença ontológica, que deve ser compreendida “horizontalmente”, não é tematizada pela metafísica a não ser numa perspectiva “vertical”, segundo uma cadeia subordinativa entre um ente superior (forma, idéia, inteligível) e um ente inferior (matéria, devir, sensível), exemplifica, citando a versão

¹⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*. p. 393.

¹⁴⁸ SCHÜRMAN, R. *op.cit.* p. 137.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, M. *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*. p. 398 e 399.

platônica¹⁵⁰. São oposições que tendem a ser solucionadas ou “reconciliadas” dialeticamente: essência/existência, originário/derivado, transcendental/empírico, universal/particular, teórico/prático, alma/corpo, razão/sensibilidade ... Em todo caso, é o mesmo “elemento superior”, analisa ainda Michel Haar, que está em jogo, é ele que funda, *que possui a “potência fundadora”: o supra-sensível “funda” o sensível, em Platão, como o transcendental “funda” o empírico, em Kant*¹⁵¹.

É assim, para Heidegger, que o princípio de razão existe como a “declaração” mais concreta de que o ser foi esquecido. É exatamente nas bases deste princípio, esquecido do tempo e da finitude, que estão fundamentados todo o pensar e agir do homem ocidental.

Nosso filósofo põe à prova a noção tradicional do fundamento, o princípio de razão, desmonta-o, a fim de chegar a um modo mais originário de pensar que traga à compreensão a razão da *razão* (afinal, como afirma Panis, *razão é também ente*¹⁵²), conferindo a ela um caráter transcendental. Em outras palavras, a “desconstrução” heideggeriana do princípio de fundamento da ontologia tradicional sobre a qual refletimos, vai na direção de mostrar que o existir humano não pode estar sedimentado em causas “racionais” (últimas ou primeiras), edificadoras das éticas infinitistas, mas em algo mais originário, em outro chão, naquele esquecido chão do “jazimento do ser”, no dizer de Loparic¹⁵³.

Assim, Heidegger inicia o seu pequeno tratado de 1929 mostrando que o “princípio de razão” é uma proposição que se enuncia

¹⁵⁰ Para Michel Haar, a própria enumeração destas oposições demonstra a referência da linguagem aos esquemas da representação, daí a dificuldade de dizer o ser de outra forma senão pela boca da metafísica. (Cf. HAAR, Michel, *La Fracture de l'Histoire*. p. 101). Como Heidegger diz, “tem-se por mais acertado dizer que a linguagem está a serviço do pensamento em vez de: o pensamento como correspondência da linguagem”. HEIDEGGER, M. *Que é Isto – A Filosofia?*. 5. ed. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 221. (Os Pensadores).

¹⁵¹ Cf. HAAR, M. *La Fracture de l'Histoire*. p. 101 e 102.

¹⁵² Cf. PANIS, Daniel. *Il y a le “Il y a”*: p. 31.

¹⁵³ Cf. LOPARIC, Zeljiko. *Ética e Finitude*. p. 29.

sobre o ente na direção de sua razão, de seu fundamento: “nada é sem razão (fundamento) de ser”, “todo ente tem uma razão (fundamento) de ser”. No entanto, adverte-nos, a própria essência do fundamento não é posta em questão na proposição, ao contrário, é dada como evidente por si. Em outras palavras, o “princípio supremo” da razão não se inclui ao que ele próprio se propõe analisar¹⁵⁴, mas reveste-se com o caráter de soberania intocável, de verdade universal. Vê-se, então, que a *essência* do fundamento não se confunde e muito menos se reduz à explicitação suficiente do princípio de razão, o que só comprova a necessidade de colocá-lo em discussão. É o que faz Heidegger.

Para Leibniz, o *principium rationis sufficientis* está estreitamente ligado à essência da *verdade*. Mais do que isso: origina-se da verdade. *A verdade subsiste, por isso também subsiste o principium rationis*¹⁵⁵. Entendida por ele no sentido aristotélico, a verdade é “verdade da proposição” (*Aussage-wahrheit*), ou seja, a essência da verdade consiste na conexão entre sujeito e predicado. É nessa conexão que se encontra a sua validade universal. Dito de outro modo, a essência da verdade proposicional reside na “identidade”, elaborada pelo juízo, que é estabelecida entre duas representações. Uma proposição só pode ser legítima se não implica nenhuma contradição. Requer, pois, sempre uma referência objetiva a *algo*, como *fundamento* a partir do qual essa “identidade” possa existir¹⁵⁶.

Desse modo, Schürmann ressalta que o princípio de razão é tal como uma lei através da qual todas as coisas vêm ao pensamento. Trata-se de uma lei que visa fornecer provas: uma coisa existe verda-

¹⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 297. Em *O Princípio de Fundamento* Heidegger também volta a chamar a atenção sobre o caráter enigmático do princípio de razão quando ele mesmo não é submetido à análise. Cf. HEIDEGGER, M. *Le Principe de Raison*. p. 49. Sobre isto ver ainda: PANIS, Daniel. *Il y a le “Il y a”*. p. 34.

¹⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade*. p. 298.

¹⁵⁶ Certamente, é na interpretação do ser do ente como “presença” e do tempo como o “presente constante”, constituído de sucessivos “agoras”, que a metafísica encontra apoio para a sua noção de fundamento. Cf. a seção 1.2.1 “A pergunta pelo ser no Primeiro Heidegger” no primeiro capítulo.

deiramente se ela se torna presente ao sujeito representante, se a sua causa pode ser demonstrável, explicável¹⁵⁷. Isto significa que, para toda a metafísica tradicional e, portanto, também para Leibniz,

Verdade significa (...) acordo que somente é tal enquanto concordância com aquilo que na identidade se manifesta como unido. As ‘verdades’ – enunciações verdadeiras – recebem sua natureza por referência a algo *em razão do qual* podem ser acordos. Em cada verdade a união que separa é o que é, sempre em razão de..., isto é, como algo que se ‘fundamenta’. Na *verdade* reside, por conseguinte, uma referência essencial a algo semelhante como “*fundamento*”¹⁵⁸.

Vemos, portanto, que a verdade preconizada pela metafísica está no âmbito da lógica formal; é formulada enquanto a verdade do juízo, da união que nasce do acordo (*Einstimmigkeit*) entre um ente que é *sujeito*, e outro ente que é *objeto*. Um acordo entre o conhecimento e a coisa. Aí mora a sua essência e é nessa fonte que o tradicional princípio do fundamento se alimenta. Haveria, nesta perspectiva, um contrário da verdade, a não verdade, compreendida como a não concordância entre a representação e o objeto¹⁵⁹. Sob esse prisma, agir *conforme* a verdade, significa exatamente “*nos conformarmos com a coisa, tomarmos a coisa como norma. (...) Procurar estar em conformidade com a coisa significa tomá-la como norma de nosso julgar e de nosso dizer (...)*”¹⁶⁰.

É justamente essa acepção que Heidegger critica. Ele contesta o modo estreito imposto pela tradição de pensar a pergunta pelo fundamento na esfera da lógica. Tomando como guia esta relação fundamento-verdade lançada por Leibniz, afirma:

¹⁵⁷ Cf. SCHÜRMAN, Reiner. *Le Principe d'Anarchie*. p. 136 e 137.

¹⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 298.

¹⁵⁹ “Assim, a fórmula da essência da verdade (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) adquire, para cada um e imediatamente, uma evidente validade. Sob o império da evidência deste conceito de essência da verdade mal e mal meditada em seus fundamentos essenciais, admite-se como igualmente evidente que a verdade tem um contrário e que há a não-verdade”. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade*. p. 332.

¹⁶⁰ VATTIMO, Gianni. *Introduction à Heidegger*. p. 83 e 84. (Grifos do autor).

Se (...) a essência do fundamento possui uma relação interna com a essência da verdade, então também o *problema* do fundamento somente pode residir lá onde a essência da verdade haure sua possibilidade interna, na essência da transcendência. A questão da essência do fundamento transforma-se no *problema da transcendência*¹⁶¹.

Por que Heidegger coloca o problema da *verdade*, do *fundamento* e da *transcendência* juntos, numa única questão? Quais são as relações entre esses elementos?

O que Heidegger quer dizer é que a verdade não é simplesmente a verdade da descoberta de sentenças verdadeiras ou falsas. No fenômeno da verdade não está em jogo o que pode ser verdadeiro ou não, mas antes, “a verdade da proposição está radicada numa verdade *mais originária* (desvelamento), na revelação antepredicativa *do ente* que podemos chamar de *verdade ôntica*”¹⁶². As proposições só são possíveis, os entes só se tornam acessíveis em si mesmos porque são radicados numa verdade originariamente fundante, denominada *verdade ontológica*. Essa é, portanto, condição transcendental de possibilidade de toda verdade ôntica¹⁶³. Tal condição nada mais é do que a possibilidade do velamento-desvelamento do ser, portanto, do estabelecimento da diferença fundamental de ser e ente. É a partir dessa diferenciação ôntico-ontológica que Heidegger justifica a sua concepção da verdade:

Desvelamento do ser é, porém, sempre, verdade *do ser do ente*, seja este efetivamente real ou não. E vice-versa, no desvelamento do ente já sempre reside um desvelamento de seu ser. Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente* em seu ser e ao ser do ente. Elas fazem essen-

¹⁶¹ HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 301. (Grifos do autor).

¹⁶² HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 299.

¹⁶³ “Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente. Este desvelamento como verdade sobre o ser é chamado *verdade ontológica*”. Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 299.

cialmente parte uma da outra em razão de sua relação com a *diferença de ser e ente* (diferença ontológica)¹⁶⁴.

Nesse sentido originário, a verdade transcendental só pode ser verdade *existencial*¹⁶⁵. De outra maneira, a essência do fundamento só pode ser compreendida na transcendência do *Dasein*¹⁶⁶, enquanto ser-aí. Em outras palavras, *só há verdade enquanto há ser-aí*¹⁶⁷: o *aí* (*Da*) é o “lugar” onde *acontece* o velamento e o desvelamento, o lugar em que se tem a questão da verdade¹⁶⁸. Neste sentido, o *aí* pode ser compreendido como o “*mundo*”¹⁶⁹, a estrutura unitária existencial, o “horizonte” a partir do qual o ser-aí transcende. Dessa forma, Rüdiger Safranski ressalta: “(...) o *dasein* humano não tem outro apoio [diríamos, fundamento] senão esse *aí* (*da*), que é seu”¹⁷⁰.

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 300.

¹⁶⁵ STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a Verdade: Lições Preliminares sobre o Parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 21.

¹⁶⁶ O termo *Dasein* é composto de duas palavras: *Da* e *Sein*. Literalmente significa “existência”. Comumente traduzimos *Da* por *aí* (os franceses o traduzem por *là*). O *aí* traduz o *Da* como advérbio de lugar, porém, segundo BIEMEL, Walter, na terminologia heideggeriana o *Da* não exprime um simples “aí”, um simples lugar determinado no espaço, mas é a *abertura* do ser-aí, o espaço em que todos os entes se manifestam ou, como o próprio Heidegger explica em *Introdução à Metafísica*, “o *Da* é o espaço aberto por a irrupção do homem”; “por ser *aberto*, torna possível o *encontro* dos entes”. Mas, esta *abertura* do ser-aí só é possível porque ele mantém uma relação essencial com o Ser (*Sein*). “Existir é ser o portador da abertura do Ser. É o Ser que dá ao *Dasein* a zona de desvelamento (...). A maneira pela qual esta abertura se revela não depende em primeiro lugar do *Dasein*, mas do Ser ele-mesmo”. (Cf. WALTER, Biemel. *Le Concept de Monde chez Heidegger*. Paris, Vrin, 1950. p. 82 e 84).

¹⁶⁷ STEIN, Ernildo. *Melancolia*. Ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental. Porto Alegre: Movimento, 1976. p. 76.

¹⁶⁸ STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a Verdade*. p. 21.

¹⁶⁹ “Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito *transcendental*”. Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 303.

¹⁷⁰ SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. de Lya Luft. Apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2000. p. 187.

Ser transcendente como uma constituição ontologicamente fundamental, significa que faz parte do modo de ser mais próprio do ser-aí existir como ser-no-mundo, revelar o ente em seu ser ao mesmo tempo em que “se” revela. Mas isso não é algo que lhe ocorre de vez em quando, algumas vezes sim, outras não, quando se “quer”, quando “dá na telha”. Como um modo de ser fundado ontologicamente, essa verdade transcendente *acontece* antes de qualquer comportamento¹⁷¹, é anterior a qualquer consciência “ôntica”, a qualquer faculdade intelectual, volitiva, ou psíquica, porque a transcendentalidade da qual fala Heidegger é “ligada ao mundo prático, ligada ao *Dasein* e, portanto, não mais no caráter da subjetividade”¹⁷². A verdade transcendente nada tem a ver com teoria do conhecimento; a transcendência heideggeriana não é aquela “subjetiva”, aquela que leva o sujeito, frente ao objeto, a “ultrapassar” um obstáculo ou um fosso e, enfim, obter conhecimento dele¹⁷³.

Sob este ponto de vista, o *fundamento* não remete mais a causas ou razões supremas, mas à descoberta de um *acontecer originário* ligado à transcendência, ou mais precisamente, como dissemos, à *existência*, ao ser-aí. A verdade que discutimos aqui é a *verdade ontológica*, a verdade como desvelamento.

Surge-nos, então, uma interrogação: podemos pensar que existe, no âmbito da transcendência, uma relação entre o fundamento e o ser? Como se daria essa relação?

2.2 O DASEIN COMO O FUNDAMENTO PRIMORDIAL

Dizer que a verdade é verdade do desvelamento é dizer que a verdade mora no *Dasein*, é dizer, de outro modo, que ele é o *fundamento*. E mais: o *fundamento primordial*. De fato, em *Ser e tempo*, Heidegger demonstrou o privilegiamento do *Dasein*, único ente que

¹⁷¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 302.

¹⁷² STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a Verdade*. p. 22.

¹⁷³ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento* p. 302 e também *Ser e tempo*, Parágrafo 13.

mantém uma “relação” essencial com o ser, é alguém que, originariamente, é abertura ao ser¹⁷⁴. Isto não significa outra coisa senão que é o *Dasein* que abre um horizonte em que todos os entes se tornam acessíveis, em que todos os entes são *fundados*. Porque pensamos na direção da transcendência do *Dasein* é que pensamos haver uma relação entre o fundamento e o ser.

Levando em consideração essa forma de pensar, o princípio de razão suficiente, enquanto tem a sua validade universal no *ente subsistente*, ou seja, enquanto está baseado em algo como “simples presença”, deve, antes, fazer-se remontar ao *Dasein*¹⁷⁵. Como é salientado por Vattimo, “Se os entes vêm ao ser enquanto se situam no mundo como projeto aberto e instituído pelo *Dasein*, a validade do princípio de razão suficiente deverá também ela ser referida ao ser-aí que institui o mundo em que o ente aparece”¹⁷⁶. Continua ele: “O *Dasein*, enquanto projeto lançado, tem já uma compreensão do ser do ente, compreensão que se articula num *discurso* (o discurso é um existencial) em que os entes estão concatenados entre si na forma de *justificação* ou *fundação*”¹⁷⁷. É assim que, se o princípio de razão suficiente existe: existe porque o fundamento pertence à essência do ser, “porque ser (não ente) somente se dá na transcendência como o fundar situado que projeta o mundo”¹⁷⁸, ou melhor dizendo, existe, porque existe o *Dasein*.

Eis a tese que Heidegger defende em *Sobre a Essência do Fundamento*: o ser-aí é o “verdadeiro fundamento”. Mas, obviamente, e isto já deve ter ficado claro, não estamos falando daquele “fundamento” advogado pela metafísica no sentido de ser uma “simples presença” para além da qual nada se encontra e da qual tudo depende. Não se trata de uma espécie de “plataforma”, de uma “base” ou, como diz Vattimo, de algo que primeiramente *é* e depois projete o mundo. O ser-aí é projeto e, como projeto, não poderia ser redutível a coisa al-

¹⁷⁴ Cf. a seção 3.2 “A finitude do ser e do *Dasein*” no Capítulo Terceiro.

¹⁷⁵ VATTIMO, Gianni. *Introduction à Heidegger*. Traduit de l'italien par Jacques Rolland. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985. p. 67.

¹⁷⁶ *Id. ibid.* p. 67.

¹⁷⁷ *Id. ibid.* p. 67. (Grifos do autor).

¹⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 322.

guma, não poderia ser “simples presença”, jamais poderia ser “fundamento último” nem nunca poderia ser “fundado”¹⁷⁹. Por ser um ente que essencialmente é “projetante” ou, em outras palavras, por ser um ente, por natureza, transcendente, abre todo o horizonte de fundação. Como assinala Loparic,

enquanto projeto ou existência no sentido estrito, o estar-aí ‘deixa estar’, ele institui (*stiftet*) as possibilidades de manifestação do ente no seu todo (inclusive de si mesmo como ente concreto). Nesse sentido, ele é o *fundamento soberano* de toda possibilidade e de todo sentido (do a-fim-de-que, *das Worumwillen*)¹⁸⁰.

Para Heidegger, então, *Fundar* é algo inteiramente diverso de como é entendido tradicionalmente o termo *Grund*. Em *Sobre a Essência do Fundamento*, fundar significa primeiramente, *Gründen*, isto é, a *ação de fundar*, erigir, abrir, projetar, instituir (*Stiften*) a possibilidade de que os entes se manifestem em seu ser, de que eles *sejam*. À medida em que o ser-aí como ser-no-mundo institui a possibilidade de que os entes *existam* como tais, ele é, de alguma forma, determinado pelas coisas que transcende, determinado por aquilo que ele *ultra*-passa, visto que, em sua transcendência, o ser-aí já se encontra sempre em-meio-ao ente¹⁸¹, no modo de *ocupação* e, assim, “toma por base” o próprio ente. Eis, então, que fundar significa, em segundo lugar, *enraizar-se*, “tomar-chão” (*Boden-nehmen*), ser ocupado pelo ente. Contudo, a secundariedade desse modo de fundar de maneira alguma decorre do primeiro, mas ambos se dão simultaneamente, uma vez que,

¹⁷⁹ Cf. VATTIMO, G. *Introduction à Heidegger*. p. 68.

¹⁸⁰ LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. p. 18. (Grifos do autor).

¹⁸¹ “Enquanto assim situado, o ser-aí é ocupado pelo ente de tal maneira que, pertencendo ao ente, é por ele *perpassado pela disposição*. *Transcendência significa projeto de mundo, mas de maneira tal que aquele que projeta já é também perpassado pela disposição por obra do ente, que ele ultrapassa*”. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 318. (grifos do autor).

ao tomar um solo para erigir, solo esse que, ao mesmo tempo lhe é dado sob a forma daquilo ‘a partir de onde’ o erigir se torna possível, o *Dasein* humano configura e projeta um mundo, descobre-se a si mesmo como projeto-de-mundo e como transcendência¹⁸².

Em outras palavras, é somente pelo “enraizamento” na *existência* que qualquer coisa pode vir a “nascer”; trata-se de um fundo que possibilita (e não “causa”) o projeto. Como ressalta Carlos Morujão em seu livro *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*, “É à facticidade da nossa existência mundana que o Ser aparece sob a forma de fundamento, ou seja, como aquilo sobre o que todo o nosso comportamento se revela capaz de erigir”¹⁸³. Para Heidegger, “o ser-á funda (erige) mundo apenas enquanto se autofunda em meio ao ente”¹⁸⁴.

O fundar que erige antecipa, como projeto de mundo, possibilidades de existência. Existir significa sempre: situado em meio ao ente, comportar-se em face dele – do ente que não possui o caráter do ser-á, de si mesmo e de seu semelhante – de tal maneira que neste comportamento situado sempre esteja em mira o poder-ser do ser-á. No projeto de mundo é dado um excesso de possível, em vista do qual e no ser perpassado pelo imperar do ente (real), que de todos os lados nos cerca no sentimento de situação, brota o porquê¹⁸⁵.

Assim, esses dois modos de fundar formam uma *unidade transcendental* que possibilita a revelação do ente em si mesmo, isto é, a verdade ôntica, ao constituir um terceiro modo de fundar: o *fundar como fundamentar* (*Begründen*), como *legitimar*, no sentido de assegurar um fundamento, uma causa, uma razão de ser – *causa sive ratio* – para tudo o que é¹⁸⁶.

¹⁸² MORUJÃO, C. *op. cit.* p.65

¹⁸³ *Id. ibid.* p. 64.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento.* p. 319.

¹⁸⁵ *Id. ibid.* p. 320.

¹⁸⁶ Cf. PANIS, D. *Il y a “Le Il y A”.* p. 117. Heidegger articula esses três modos de fundar com o fenômeno originário da “temporalidade eks-tática” do ser-á: o ser-á abre um horizonte em que todos os entes são fundados porque se constitui como ente que *é* sempre já-lançado numa situação

Heidegger não fala aqui de um “fundamentar” no sentido de apresentar logicamente as proposições ôntico-teoréticas, umas conexas às outras, mas trata-se de um fundamentar que encerra em si uma significação fundamentalmente originária: a busca pela possibilidade transcendental de todo por que em geral¹⁸⁷, isto é, a condição possibilitante de toda pergunta pelas razões ou causas das coisas em geral. Este “fundamentar” transcendental que legitima a revelação do ente em si mesmo, isto é, do ente que ele é e como o é, não é outra coisa senão a radicação da *verdade ontológica* a que nos referimos anteriormente:

Podemos então dizer que o *erigir*, o *tomar-chão* e o *legitimar* constituem o modo de existência do ser-aí como *fundamento*¹⁸⁸. Enquanto transcendência, ou seja, existindo como projeto-lançado e *estando ocupado pelo ente*, o ser-aí o institui, e o faz interrogando-o em seus porquês: por que há alguma coisa ou tudo e não antes o nada?¹⁸⁹ Por que isso e não aquilo? Por que assim e não de outra ma-

(passado), decaído junto-dos entes (presente) e determinado fundamentalmente por seu ser-adiante-de-si (futuro). Sobre isso, ver: BIRAULT, H. *Heidegger et l'Expérience de la Pensée*. Paris: Gallimard, 1986. p. 419. Ver também no terceiro capítulo, nota n. 117.

¹⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 320.

¹⁸⁸ Cf. LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. p. 20.

¹⁸⁹ Segundo Henri Birault, essa questão fundamental da filosofia pode ser lida de duas maneiras: pode ser orientada pela preocupação metafísica, neste caso, a ênfase está em “alguma coisa”, como o faz Leibniz; ou pode ser uma leitura transcendental ou existencial, como é realizada por Heidegger e aqui o acento está sobre o “há”. Birault explica: “No primeiro caso, a questão se desenvolve a partir e em proveito de um ente supremo que os filósofos consentem chamar de Deus conforme o uso popular. No segundo caso ao contrário, a questão se desenvolve em favor do *há* ele mesmo por meio de uma ‘redução’ ou de um ‘colocar entre parênteses’ tudo isto que é de uma maneira ou de outra, compreendido como ser supremo. No primeiro caso, a fórmula final ‘e não antes o nada’ tem a aparência de um complemento inútil ou de uma beleza de retórica. No segundo, ao contrário, ela é o princípio de onde brota a questão mesma. No primeiro caso, o *por quê?* tem ainda uma significação causal e significa a causa de que, em vista de que. No segundo, ele perde esta significação e se perde ele mesmo para ceder o lugar ao *como?* (...)”. BIRAULT, H.

neira? Segundo ressalta Heidegger, tal legitimação é, no entanto, “nula” (*nichtig*), uma vez que, enquanto projeto-lançado o ser-aí “é em si mesmo essencialmente um *nada*”, pois, implicado com suas escolhas, ele estará sempre assumindo uma possibilidade e terá que suportar deixar outras para trás¹⁹⁰. Mas é assim que ele existe, porque é um ente que vive a sua transcendência. Em sua Preleção de 1929, ele diz:

Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente, e portanto, também não consigo mesmo. Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade.¹⁹¹

É por isso, pois, que o “fundar” como Heidegger o entende, radicado na transcendência, deve ser entendido em sua relação originária com a *liberdade*¹⁹². A possibilidade do fundamento em geral está no exercício da liberdade do ser-aí. *A liberdade*, diz-nos Heidegger, *é liberdade para o fundamento*. Diríamos que o fundar, a transcendência e a liberdade são, de modo peculiar, inseparáveis. Trata-se de um *Dasein* que, por estar lançado no *mundo* como *projeto*, *é livre poder-ser entre os entes*¹⁹³; é entregue à sua liberdade para fundar, para “dar razão” às coisas. Aí, então, reside – na liberdade finita do *Dasein* – a *ação de fundar*, explicitada por Heidegger em *Sobre a Essência do Fundamento*, e não em um “ser objetivo” que se impõe a “dar razão” a tudo o que existe¹⁹⁴; ou, em outras palavras, que possa pretender assegurar “garantias” para o agir e o pensar.

Mas, por que a liberdade é “finita”? Parece ser uma pergunta sem nexos se tivermos em mente a definição de liberdade como propriedade do homem, cujo uso se associa ao “livre arbítrio”¹⁹⁵, como

Heidegger et l'expérience de la pensée. Paris: Gallimard, 1978. p. 415.

¹⁹⁰ HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 342.

¹⁹¹ HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?*. p. 239.

¹⁹² Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 318.

¹⁹³ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 323

¹⁹⁴ Cf. MORUJÃO, Carlos. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. p. 64.

¹⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade*. p. 337.

“fazer o que se quer”, como aquilo que é inerente ao sujeito, portanto, uma espécie de causalidade: *faço* isto porque *quero/espero* aquilo, ou vice-versa, *quero/espero* aquilo então *faço* isto. Ou seja, a liberdade encarada como “espontaneidade”, ou seja, uma espécie particular de causalidade, um começar-por-si-mesmo, *mais para trás não reside uma causa determinante*¹⁹⁶.

Essa noção “substancialista” da liberdade é contestada por Heidegger, mas não vamos aqui discuti-la, pois nos exigiria mais tempo do que dispomos. Interessa-nos a liberdade no sentido entendido por nosso Filósofo, aquela *conquistada a partir da transcendência*¹⁹⁷, aquela que se refere à “capacidade” que o ser humano tem de transcender¹⁹⁸. A liberdade, para Heidegger, *não depende da vontade empírica*, como explicita Jean-Luc Marion, “não é uma coisa possível, mas mais radicalmente, é o possível por excelência, na medida em que ela abre o horizonte mesmo de todos os possíveis”¹⁹⁹. É neste sentido e não em outro que dizemos que a liberdade é finita: porque o projeto, diz Heidegger, constitui em si mesmo mais possibilidades do que aquelas que o ser-aí é capaz de assumir:

(...) O projeto de possibilidades é, segundo sua essência, sempre mais rico que a posse que repousa naquele que projeta. Mas uma tal posse é própria do ser-aí, porque se encontra situado, como projetante, em meio ao ente. Com isto já estão *subtraídas* ao ser-aí certas outras possibilidades – e isto simplesmente através de sua própria facticidade²⁰⁰.

É isto o que Loparic quer destacar ao afirmar que “a insuperável bifurcação em existencialidade e facticidade só pode oferecer uma legitimação finita”. Que quer dizer isso? Quer dizer que enquanto ser-

¹⁹⁶ *Id. ibid.* p. 317.

¹⁹⁷ *Id. ibid.* p. 317.

¹⁹⁸ A propósito, ver a nota explicativa no. 67 de E. Stein. In: HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. p. 317.

¹⁹⁹ MARION, Jean-Luc. “Une Nouvelle Morale Provisoire: la liberté d’être libre”. In: BRUAIRE, Claude (Org.). *La Morale: sagesse et salut*. Paris: Fayard, 1981. p. 139.

²⁰⁰ HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do fundamento*. p. 319.

no-mundo, implicado com as possibilidades “mundanas”, ou seja, realizáveis no mundo, o ser-aí é precisamente um fundamento nulo²⁰¹. Situado como liberdade para poder-ser, o ser-aí é um projeto já ultrapassado, transcendido pela possibilidade de *não-mais-ser-aí*, um poder-ser *nadificado pela única possibilidade que não pode ser nadificada*: a de ser-para-o-fim²⁰². Assim é que o ser-aí, em seu ser livre para fundar, em sua transcendência fundante, é fundamento, *Grund*, mas apenas como *Abgrund*, como *abismo*, como ausência de fundamento.

Portanto, para Heidegger, a finitude, *desvelada na transcendência como liberdade para o fundamento*²⁰³, *funda* o existir humano; “é a marca definitiva de todo ser e agir do homem. É a sua situação. (...) ela integra e unifica toda a sua experiência”²⁰⁴.

²⁰¹ “O projeto não é somente determinado pelo nada de ser-fundamento, porque ele é sempre lançado, ao contrário, *como projeto* ele é essencialmente *nada*”. HEIDEGGER, M. *Être et Temps*. p. 342.

²⁰² Cf. LOPARIC. *Ética e Finitude*. p. 21. Loparic faz ver que “com *Ser e tempo*, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, o pensamento do não-ser e do não-agir passa a determinar o horizonte do pensamento do ser e do agir” e isso é fundamental para compreendermos a concepção heideggeriana do existir humano.

²⁰³ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do fundamento*. p. 323.

²⁰⁴ STEIN, E. *Melancolia*: Ensaio sobre a finitude no pensamento ocidental. p. 71.

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 imprópria – 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 *Dasein*, 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.

Considerações finais

Mostramos, ao longo do primeiro capítulo, a preocupação fundamental de Heidegger para com a questão do ser: o ser esquecido na época da metafísica e na época da realização da metafísica como técnica. Nosso objetivo foi o de apresentar uma “vista panorâmica” que nos permitisse dizer que tanto em *Ser e tempo* quanto nos escritos posteriores, há elementos teóricos que nos fazem pressentir a possibilidade de uma nova ética.

Demonstramos que, na primeira fase, a questão do ser foi explicitada a partir do tempo do existir humano, o tempo originário que orientou o propósito de “desconstrução” da ontologia tradicional que, com a predominância do conhecimento do ente enquanto ente, do presente como experiência primordial, instalou em seu seio o esquecimento do ser.

Tentamos vislumbrar já aí o que foi desenvolvido de modo mais detido no terceiro capítulo: a possibilidade de pensar uma ética na analítica existencial. Deixamos ver que o *Dasein*, por sua *compreensão do ser*, é o único ente a colocar originariamente a pergunta pelo sentido do ser. Tendo a temporalidade como constituição fundamental

orientada primordialmente pelo seu futuro, o ser-aí põe em questão a rigidez dos conceitos prontos da metafísica (o tempo como o “presente”, o ser como “presença constante”), aparecendo como o ente que, *morando na transcendência*, é um ente finito: o ser-aí é tempo, sua compreensão do ser é finita, o próprio ser é finito.

Apontamos ainda, as “ressonâncias” de uma ética, igualmente originária, encontrada no Segundo Heidegger. A pergunta pelo ser, agora reformulada em termos de sua *Verdade epocal*, permitiu pensar o seu esquecimento como um *caráter historial* do próprio ser e da própria história da humanidade. Tematizado à luz da *diferença ontológica*, o ser à época da metafísica é pensado como *Alétheia*. A sua finitude está no seu velar-desvelar. O ser dá-se enquanto se retrai. A ética neste momento de atualização da metafísica, consiste em o homem *morar na acontecência*, *correspondendo* ao apelo do ser, resguardando-se do perigo de se transformar, dadas as objetividades realizáveis metafisicamente nas relações técnicas, ele mesmo em mero objeto. A poesia e a arte são as formas mais originárias de “resguardar-se”.

Finalizamos demonstrando que a pergunta fundamental “qual o sentido do ser?”, diferentemente da pergunta condutora da metafísica “o que é o ente?”, torna descabida toda e qualquer busca por “porquês”, por “causas eficientes”.

No segundo capítulo, vimos que, com a “desconstrução” do princípio de fundamento e com ele, a das noções tradicionais de verdade e de liberdade, Heidegger mostrou que o ser-aí é, ele mesmo, em sua transcendência finita, o “fundamento primordial”, mas como fundamento sem-fundo, fundamento nulo porque é sempre já ultrapassado pela possibilidade de não-mais-ser-aí. Na transcendência, livre para fundar, o ser-aí é um ente finito em seu poder-ser. É por ser projeto-lançado no mundo, envolvido com as realizações “mundanas”, que ele dá razão às coisas; é o “espaço ontológico” em que os entes são legitimados.

No terceiro capítulo, demonstramos que a ética da finitude, encontrada na analítica existencial, é ligada a uma hermenêutica do ser-aí. Com isso, indicamos uma radical diferença em relação às éticas ôntico-metafísicas: a “teoria do existir humano” está fundamentada na compreensão da noção de finitude que há em *Ser e tempo*: a finitude do ser-aí e do ser. Vimos que o ser-aí, como um ente distinto dos

demais, *tem-que* realizar o seu ser, mas só pode assumir o seu poder-ser próprio, quando se “dispõe” a ouvir a voz da *consciência da culpa* que nada mais é do que uma “abertura originária” da possibilidade mais extrema, o seu ser-para-a-morte. É só estando *aberto* ao apelo de seu *ser-culpado* que o ser-aí poderá se responsabilizar por sua existência, como também sentir-se “responsável por” outros.

Enfim, mostramos que a ética que o horizonte de *Ser e tempo* permite pensar é uma ética do *morar no mundo-projeto, morar na transcendência*, no entre o ser e o ente, longe dos poderes “nadificantes” da razão, perto de sua possibilidade mais essencial, mais própria, mais certa: a de ser-para-a-morte. *Agir* em *Ser e tempo* é um *agir* fora dos determinismos de uma razão suficiente, diz de um *ter-que-ser* uma escolha escolhida na angústia: existir como “fissura ontológica”³⁴⁶: ser e não-mais-ser-aí, isto significa, responder à diferença ontológica.

A “Ética” que Heidegger não escreveu, bem disse Nunes, *já estava escrita e inscrita ao longo do desenvolvimento da questão do ser*, na pergunta que teima em aparecer nas entrelinhas da questão do ser: é a pergunta pelo “cuidar dos princípios de cuidar do existir humano”³⁴⁷. Trata-se de “(...) meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora de sua essência”³⁴⁸. Entretanto, não estamos, com isto, dizendo que é uma “ética alternativa”, no sentido de propor um modo “melhor” de viver. Ela não está preocupada com nossas “privações ônticas”, não dá solução para os sofrimentos, para os males do mundo; se este fosse o caso, estaria, podemos dizer, “concorrendo” com as éticas metafísicas. E, diga-se de passagem, sua “concorrência” não seria lá muito forte. Estamos acostumados a obter respostas rápidas e o que queremos à luz de uma razão suficiente, é buscar diminuir nossas dores e prolongar nossos prazeres. “Estamos na época da *urgência (Not)* absoluta da suficiência (*Notlosigkeit*)”³⁴⁹.

³⁴⁶ LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. p. 61.

³⁴⁷ LOPARIC, Z. *Ética da Finitude*. In: OLIVEIRA, Manfredo de A.. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 71.

³⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. p. 350.

³⁴⁹ LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. p. 94.

Entretanto, isto nunca esteve presente nos planos de Heidegger. Como afirma Loparic, “(...) a ética heideggeriana não oferece novos princípios do tipo acional; ela questiona a própria idéia de tratarmos, universalmente, sistematicamente, a nossa dor como se fosse uma dor intramundana a ser eliminada por esse ou aquele procedimento racional (...)”³⁵⁰.

Assim, a ética que vislumbramos no interior do pensamento de *Ser e tempo* tem outras motivações, contrárias às das éticas tradicionais: à da *felicidade* (ética dos antigos), à do *dever* (ética moderna) e também à da “autenticidade” (ética contemporânea), de um si-mesmo à procura de um “estilo de vida” próprio oferecido a partir das práticas terapêuticas da psicologia e da psicanálise e de outras práticas alternativas. No entanto, é preciso dizer, Heidegger não é contra as éticas tradicionais. Não podemos conviver sem elas. Também não nega a importância dos recursos técnicos, dos progressos da vida moderna. O que não podemos, é eleger a razão como *único sentido possível de ser dos entes*, ou seja, *há de se manter um espaço em que a objetividade inevitável, não se torne para nós ontologicamente inevitável*³⁵¹.

Entre os estudiosos da filosofia heideggeriana, há aqueles que se posicionam absolutamente contra qualquer viabilidade de uma ética em Heidegger; há outros que acreditam ser possível pensar uma dimensão ética nos textos heideggerianos, embora ela possua limites imprecisos, argumentos falíveis, insuficientes e mesmo não aceitáveis. Há ainda outros que defendem a possibilidade da existência de uma ética e trabalham, cada um a seu modo, para explicitá-la³⁵², como é o caso de Loparic e de tantos outros que citamos no curso de nosso trabalho. Até aqui, o número deles é crescente.

Ao nosso ver, acreditamos ter ficado clara a nossa posição. Há uma dimensão ética em Heidegger: uma *ética originária* ou da *fini-*

³⁵⁰ LOPARIC, Z. “Ética da Finitude”. In: *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. p. 71 e 72.

³⁵¹ Cf. *Id. ibid.* p.72.

³⁵² Cf. LOPARIC, Z. “Ética da Finitude”. In: *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. p.75. Ver também OSONGO-LUKADI, Antoine-Dover, *La Philosophie Pratique à l'époque de l'ontologie Fondamentale*. p. 258.

tude ou da *precariedade*, uma ética do *habitar na transcendência* ou do *habitar na acontecência*, uma ética da *Correspondência* ou *Destinamental* ou *pós-metafísica*, seja como for, lida em *Ser e tempo* ou nos últimos escritos, trata-se de uma ética destituída de fundamentos últimos que possam servir de imperativos transcendentais que balizem moralmente ou cognitivamente o comportamento humano. Diríamos mais: que o elemento ético presente não só em *Ser e tempo*, mas que percorre toda a obra, é que torna inútil pensar uma ética à maneira metafísica. O próprio nome “Ética” é desnecessário para afirmar e nomear essa “Ética”. Arriscamo-nos a dizer que não nomeá-la é até necessário para *guardá-la em sua essência, conservá-la em seu elemento*³⁵³.

³⁵³ Na carta *Sobre o Humanismo*, Heidegger comenta o perigo que certas expressões impõem. Nesse texto, ele se refere à palavra “humanismo” (quando Beaufret lhe pergunta “como conservar a palavra ‘*Humanisme*’?”), mas aqui também menciona os nomes ética, lógica e física. O perigo é o de “esvaziamento da linguagem” ao “cair na opinião pública”. Diz ele: “O esvaziamento da linguagem, que grassa em toda parte e rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da linguagem. Ela provém de uma ameaça à essência do homem”. HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo*. 349.

Referências

1. OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

- HEIDEGGER, Martin. *Être et Temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin. Paris: Gallimard, 1999.
- . *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. Parte I.
- . *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. Parte II.
- . *Sobre a Essência do Fundamento*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- . *Sobre o Humanismo*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- . *Le Principe de raison*. Traduit de l'allemand par André Préau. Préface de Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1999.
- . *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Introduction et Traduction de l'allemand par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1998.

- . *Questions I et II*. Traduit de l'allemand par Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henri Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard, 2001.
- . *Questions III et IV*. Traduit de l'alemand par Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 2000.
- . *Essais et Conférences*. Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1999.
- . *De l'Essence de la Liberté Humaine* – Introduction à la Philosophie. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1996.
- . *Nietzsche I*. Traduit de l'alemand par Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1998.
- . *Los Problemas fundamentales de la Fenomenología*. Traducción y Prólogo de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- . *Que é Metafísica?* (1929), *Posfácio* (1943) e *Introdução* (1949). Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- . *Sobre a Essência da Verdade*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- . *Identidade e Diferença*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- . *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- . *Tempo e Ser* (1962). Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- . *Introdução à Metafísica* (1953). Trad. e apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

- . *Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- . *Que é isto – A Filosofia?* 5. ed. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

2. OBRAS SOBRE MARTIN HEIDEGGER

- ARENHART, Livio Osvaldo. Existência e culpabilidade: um estudo do parágrafo 58 de *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Veritas*. Porto Alegre. v. 43, n. 1, p. 5-23, mar. 1998. Trimestral.
- BIEMEL, Walter. *Le Concept de Monde chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1950.
- BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'Expérience de la Pensée*. Paris: Gallimard, 1986.
- BLANC, Mafalda Faria. O Fundamento em Heidegger. "VOM WESEN DAS GRUNDES" – "DER SATZ VOM GRUND". Interpretação – Perspectivação. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- . *Metafísica do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- BOUTOT, Alain. *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Portugal: Publicações Europa – América. 1991.
- CORDONNIER, Vincent. *Heidegger*. Paris: Éditions Quintette, 1995.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger et la Question du Temps*. 3. ed. Paris: PUF, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Heidegger et la Question: De l'esprit et autres essais*. Paris: Flammarion, 1990.
- DUARTE, André. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e tempo*. *Revista Natureza Humana*. São Paulo, v. 2, n. 1, p. 71-101, 2000. Semestral.
- DUPOND, Pascal. *Raison et Temporalité*. Le dialogue de Heidegger avec Kant. Bruxelles: Ousia, 1996.
- FERRY, Luc & RENAULT, Alain. "La Question de l'Éthique après Heidegger". In: *Système et Critique: essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*. 2. ed. Bruxelles: Ousia, 1992. p. 73-102.

- FLEIG, Mário. Culpa e responsabilidade em Heráclito segundo a leitura heideggeriana. *Revista Veritas*. Porto Alegre. v. 43, n. 1, p. 55-80, mar.1998. Trimestral.
- FOLTZ, Bruce V. *Habitar a Terra*. Heidegger Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza. Trad. de Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- GREISCH, Jean. *Ontologie et Temporalité*. Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994.
- GRONDIN, Jean. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 1987.
- . “La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 93^e année, n. 3, p. 381-400, Juil./sept. 1988.
- GMEINER, Conceição Neves. *A Morada do Ser – uma abordagem filosófica da linguagem na leitura de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1998.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Trad. de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- . *La Fracture de l'Histoire*. Douze essais sur Heidegger. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.
- HODGE, Joanna. *Heidegger e a Ética*. Trad. de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: EDUC, 1995.
- . *Heidegger Réu*. Um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia. Campinas: Papyrus, 1990.
- . Sobre a Ética em Heidegger e Wittgenstein. *Revista Natureza Humana*. São Paulo, v. II, n. 1, p. 129-144, 2000. Semestral.
- . Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 44. n. 1, p. 201-220, mar. 1999. Trimestral.
- . Psicanálise: uma leitura heideggeriana. *Revista Veritas*. Porto Alegre. v. 43, n. 1, p. 25-41, mar. 1998. Trimestral.
- . O fim da metafísica em Carnap e Heidegger. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Finitude e Transcendência – Festschrift em Homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 782-803.

- . *Ética da Finitude*. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 65-77.
- MARION, Jean-Luc. *Une Nouvelle Morale Provisoire: la liberté d'être libre*. In: BRUAIRE, Claude (Org.). *La Morale: sagesse et salut*. Paris: Fayard, 1981.
- MORUJÃO, Carlos. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético – Filosofia e Poesia em Heidegger*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.
- . *A Filosofia Contemporânea – trajetos iniciais*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.
- OSONGO-LUKADI, Antoine-Dover. *La Philosophie Pratique à l'Époque de l'Ontologie Fondamentale – Le "dialogue" de Heidegger avec Kant*. Paris: Harmattan, 2001.
- PANIS, Daniel. *IL Y A LE "IL Y A"*. L'Énigme de Heidegger. Bruxelles: Ousia, 1993.
- PASQUA, Hervé. *Introduction à la Lecture de Être et Temps de Martin Heidegger*. Lausanne, Suisse: L'Age d'Homme, 1993.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger. um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lya Luft. Apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Le Principe d'Anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil, 1982.
- STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a Verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- . *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991.
- TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'Ontologie Fondamentale – Essais sur Heidegger*. 2. ed. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1995.
- TAUXE, Henri-Charles. *La Notion de Finitude dans la Philosophie de Martin Heidegger*. Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 1971.
- VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença – O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Trad. de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988.
- . *Introduction à Heidegger*. Traduit de l'italien par Jacques Rolland. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.

- VERGELY, Bertrand. *Heidegger ou l'Exigence de la Pensée*. Toulouse: Editions Milan, 2001.
- WAHL, Jean. *Introduction à la Pensée de Heidegger – Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*. Paris: Le Livre de Poche, 1998.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Trad. de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

3. OBRAS DIVERSAS

- ARISTOTE. *Métaphysique*. Traduction et Notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 2000. t. 1 et 2.
- . *Physique*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2000.
- AUBENQUE, Pierre. *Le Problème de l'Être chez Aristote – Essai sur la Problématique Aristotélicienne*. 2. ed. Paris: PUF, 1994.
- BORNHEIM, Gerd A. *Metafísica e Finitude – Ensaio Filosóficos*. Porto Alegre: Movimento, 1972.
- GILSON, Étienne. *L'Être et l'Essence*. Paris: Vrin, 2000.
- HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Norberto de Paula Lima, adaptação e notas de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1997.
- NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1998.
- . Heidegger e a Poesia. *Revista Natureza Humana*. São Paulo, v. II, n. 1, p. 103-127, 2000. Semestral
- PLATÃO. *A República*. 9. ed. Introdução, Tradução e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 352 d 7-8.
- PUECH, Michel. *Kant et la Causalité: étude sur la formation du système critique*. Paris: Vrin, 1990.
- RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como um Outro*. Trad. de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- RUSS, Jacqueline. *Pensamento Ético Contemporâneo*. 2. ed. Trad. de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999.
- STEIN, Ernildo. *A Caminho de uma Fundamentação Pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

- . **Melancolia**: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental. Porto Alegre: Movimento, 1976.
- LIMA VAZ, Henrique C.. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. Introdução de Bertrand Russell. 2. ed. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1994.

