

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO**

**MARCOS ANDRÉ WEBBER**

**POR UMA ÉTICA EM HEIDEGGER:  
A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA PARA O AGIR ÉTICO**

**São Leopoldo  
2020**

Marcos André Webber

POR UMA ÉTICA EM HEIDEGGER:  
A fundamentação ontológica para o agir ético

Tese apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do título de Doutor em  
Filosofia pelo Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia da Universidade  
do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo  
2020

W371p Webber, Marcos André.  
Por uma ética em Heidegger : a fundamentação  
ontológica para o agir ético / Marcos André Webber. –  
2020.

165 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos  
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.  
“Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden”.

1. Ética. 2. Existencialismo. 3. Filosofia. 4. Heidegger,  
Martin, 1889-1976. 5. Ontologia. I. Título.

CDU 111

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Silvana Teresinha Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Rohden, não apenas pela orientação no desenvolvimento deste trabalho, mas também pelas discussões, pela confiança, pelo respeito e amizade, em sua incansável preocupação em apontar caminhos e alternativas para o desenvolvimento desta tese.

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

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

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

Ao Prof. Dr. Itamar Soares Veiga, pelos debates, pelo respeito e pelo constante incentivo, professor com quem sempre pude contar.

Ao Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls, pelas conversas e indicações de leituras, que certamente contribuíram para esta tese.

À Prof. Kátia Müller, pelas lições de língua alemã ao longo de todos esses anos, pelo auxílio nas traduções, pela paciência e pela amizade, fundamentais para a realização deste trabalho.

Aos colegas do WCA, pelo apoio e compreensão.

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

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

“Quanto mais originariamente a filosofia filosofa, ou seja, quanto mais originariamente ela é um deixar acontecer a transcendência, tanto mais livre e desprovida de vinculações ela é e tanto mais ela constitui um deixar acontecer concomitante a uma postura no ser-aí do outro. Pois, segundo a sua essência, a existência filosófica é ser-com os outros. Quanto mais desprovida de vinculações, porém, a postura fundamental é em si, tanto mais intensamente seu acontecimento pode levar a um despertar.”

Heidegger (GA 27, 397)

## RESUMO

Esta tese tem como objetivo identificar as condições existenciais para a experiência moral a partir da filosofia de Martin Heidegger, evidenciando a necessidade de se conceber um fundamento ontológico para o agir ético. Uma vez que Heidegger situa a ética na esfera ôntica, argumenta-se que, prévia à ética, há uma instância ontológica, que ao mesmo tempo estabelece as condições e os limites a partir dos quais o agir ético se faz possível. E na medida em que a analítica existencial passa a ser concebida como uma instância prévia à moralidade, o agir ético passa a ser compreendido a partir de um fundamento ontológico originário, como resposta do próprio *Dasein* à tarefa de existir. Em um primeiro momento, é abordada a conversão interna da ontologia fundamental em uma metaontologia, indicando a metafísica da existência como o domínio no qual a questão de uma ética pode ser tratada a partir da filosofia heideggeriana. Uma vez que a metaontologia possibilita a problematização das ontologias regionais, é no domínio do perguntar metaontológico-existenciário que a ética pode vir a ser tematizada à luz da ontologia fundamental. A seguir, busca-se estabelecer uma relação da ética com a ontologia, evidenciando a analítica existencial como uma instância pré-reflexiva, prévia à moralidade. As situações éticas surgem sempre ao *Dasein* fático, motivo pelo qual a reflexão filosófica precisa ser capaz de abarcar as particularidades nas quais o *Dasein* singular está desde sempre lançado. Ao final, busca-se sustentar que, na forma como Heidegger compreende o agir ético, este possui um fundamento ontológico originário, o qual diz respeito a um modo de ser, ao *como* que acompanha o comportamento ético do *Dasein*, expresso no *ser-ético-no-mundo* enquanto *existencial*.

**Palavras-chave:** Heidegger. Ética. Fundamento ontológico. Ser-ético-no-mundo.

## ABSTRACT

This thesis aims to identify the existential conditions for the moral experience based on Martin Heidegger's philosophy, putting in evidence the necessity of conceiving an ontological ground for ethical action. Once Heidegger situates ethics in the ontic sphere, it is argued that, prior to ethics, there is an ontological instance, which establishes both the conditions and the limits through which the ethical action becomes possible. And insofar as existential analytic is conceived as a prior instance to morality, the ethical action is understood from an original ontological ground, as an answer given by the proper *Dasein* to the task of existing. Initially, it is approached the overturning of the fundamental ontology into a metontology, indicating the metaphysics of existence as the domain in which the question of an ethics may be addressed through heideggerian philosophy. Once metontology makes possible to take regional ontologies as philosophical problems, it is in the domain of the metontological-existential questioning that ethics may become thematic in the light of fundamental ontology. Hereinafter, it is intended to establish a relation between ethics and ontology, putting in evidence existential analytic as a pre-reflexive instance, prior to morality. Ethical situations emerge always to factual *Dasein*, reason why philosophical thinking needs to be able to address the particularities in which singular *Dasein* is always thrown. Finally, it is intended to argue that, in the way Heidegger understands ethical action, it has an original ontological ground, which involves a way of being, and concerns to the *how* that follows *Dasein's* ethical behavior, expressed in *being-ethical-in-the-world* as an *existential*.

**Key-words:** Heidegger. Ethics. Ontological ground. Being-ethical-in-the-world.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>08</b>
<b>2</b>	<b>DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL À METAFISICA DO <i>DASEIN</i> .....</b>	<b>15</b>
2.1	Pressupostos e limites da questão .....	15
2.2	O § 83 de <i>Ser e tempo</i> .....	24
2.3	A transformação metafísica da ontologia fundamental .....	31
2.4	Transcendência e intencionalidade .....	39
2.5	O problema do mundo .....	49
<b>3</b>	<b>O COMPREENDER PRÉVIO .....</b>	<b>62</b>
3.1	A questão do ser enquanto questão prévia à moralidade .....	62
3.2	A compreensão e o sentido da ética .....	70
3.3	Uma crítica à objetificação da ética .....	75
3.4	Ética e singularidade .....	81
3.5	Ser em direção a si mesmo e ser-com-os-outros: a possibilidade da empatia .....	86
<b>4</b>	<b>O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DO AGIR ÉTICO .....</b>	<b>98</b>
4.1	O fundamento do agir .....	98
4.2	Normatividade e razões do agir .....	110
4.3	O <i>ser-ético-no-mundo</i> como um <i>existencial</i> .....	124
4.4	O fundamento ontológico originário do agir ético .....	131
4.5	Seria a ética heideggeriana um particularismo moral? .....	143
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>149</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>156</b>



## 1 INTRODUÇÃO

O objetivo central da presente tese é identificar as condições existenciais para a experiência moral a partir da filosofia de Martin Heidegger, evidenciando a necessidade de se conceber um fundamento ontológico para o agir ético.

Importa destacar, inicialmente, que não se ambiciona nesta tese estabelecer um conjunto de regras com vistas à orientação da conduta humana, mas empreender uma reflexão sobre a relação do *Dasein* com o mundo e as implicações do seu modo de ser no âmbito da filosofia moral. Embora Heidegger não tenha elaborado um tratado ético, são inúmeros os momentos ao longo da sua obra em que o filósofo alemão aponta caminhos para que o tema da ética possa ser tratado. Ocorre que, ao mesmo tempo em que Heidegger aponta os caminhos, ele não os percorre, não leva adiante o projeto de uma ética, nem estabelece propriamente as relações entre a ética e a ontologia fundamental, deixando esta tarefa por fazer. Ao percorrermos alguns destes caminhos, na tentativa de seguir o percurso conceitual indicado por Heidegger e estabelecer algumas das possíveis relações entre a ética e a ontologia, buscamos poder lançar bases para uma interpretação do modo como o filósofo alemão compreendia o comportamento ético e suas relações com o modo de ser do *Dasein*.

Vale ainda mencionar que o trabalho desenvolvido nesta tese constitui-se, em grande medida, em uma continuidade da investigação iniciada no mestrado, e que no doutorado ganhou significativo aprofundamento, não apenas por abranger um período mais extenso da obra heideggeriana, mas em decorrência da evolução da própria investigação. Ao passo que a dissertação de mestrado tinha como objetivo principal identificar, na estrutura ontológica do *Dasein*, os elementos que possibilitam uma compreensão do *ser-ético-no-mundo* a partir do pensamento de Martin Heidegger, nesta tese almeja-se dar um passo adiante, trazendo à análise alguns dos textos do período imediatamente posterior a *Ser e tempo*, os quais fornecem indicações essenciais para a abordagem da ética no contexto da filosofia heideggeriana.

Assim, uma parte do percurso, de certo modo, já foi percorrido no mestrado, tendo sido apresentadas na dissertação algumas conquistas que se revelam fundamentais para o desenvolvimento desta tese. A primeira delas indica a analítica existencial como uma instância prévia à moralidade, e que se mostra condição de

possibilidade para a relação entre ética e existência. Uma vez que Heidegger situa a ética na esfera ôntica, o esforço empreendido no trabalho de mestrado voltou-se para uma análise do que o *ser-ético* ontologicamente exige e requer de um ente que é ser-no-mundo. O *ser-culpado* ganha importância na investigação, na medida em que Heidegger expressamente o identifica, no § 58 de *Ser e tempo*, como condição de possibilidade do moralmente bom e do moralmente mau. A resposta ao chamado da consciência, revelada no *querer-ter-consciência*, passa a ser interpretada como uma resposta ao chamado para a ética, visto que a compreensão do chamado possibilita a abertura do *Dasein* ao reconhecimento das suas possibilidades mais próprias, responsável pelas suas escolhas.

Embora o modo de ser-ético exija o modo de ser autêntico, a autenticidade não deve ser compreendida como sinônimo de moralidade. Embora tanto o modo de ser autêntico quanto o modo inautêntico sejam constitutivos do *Dasein*, somente ao *Dasein* autêntico é dada a possibilidade de reconhecer-se em sua singularidade, finito e responsável. O critério para o comportamento ético, dessa forma, seria representado por um modo de ser, denominado *ser-ético-no-mundo*, o qual permitiria ao *Dasein*, a partir da compreensão de si mesmo em sua singularidade, conduzir a própria vida de forma autêntica, solícita e capaz de responder ao chamado da ética, consciente da sua situação particular no mundo e da responsabilidade originada da necessária relação autêntica para consigo e com os outros. Estas são, em grossas linhas, algumas das conquistas do mestrado, e que representam o ponto de partida para a investigação que se desenvolve nesta tese.

Nesta perspectiva, o problema que orienta a presente pesquisa tem como ponto central a justificação de um fundamento ontológico originário para o agir ético. Por *justificação*, entende-se a apresentação de argumentos e razões que possibilitem a defesa de um fundamento ontológico originário para a ética, como consequência do itinerário que será percorrido ao longo deste trabalho. Se por um lado Heidegger situa a ética na esfera ôntica, por outro, almeja-se sustentar que toda reflexão sobre o sentido da ética que se estabeleça a partir de critérios puramente ônticos mostra-se insuficiente para uma adequada compreensão das condições de possibilidade para a experiência moral. A partir da filosofia heideggeriana, é possível justificar que, prévia à ética, há uma esfera ontológica, a qual não deveria ser deixada de lado na reflexão acerca dos temas próprios da ética. E na medida em que a analítica existencial passa a ser concebida como uma

instância prévia à moralidade, o agir ético passa a ser compreendido a partir de um fundamento ontológico, como resposta do próprio *Dasein* à tarefa de existir.

Uma resposta ao problema central passa por diversas hipóteses, as quais podem ser elencadas da seguinte forma: *a)* uma vez que a ontologia fundamental se mostra insuficiente para tratar dos temas ônticos, é no âmbito da metafísica do *Dasein* que as questões éticas precisam ser analisadas; *b)* a ontologia fundamental deve ser compreendida como uma instância prévia, à luz da qual as ontologias regionais devem ser compreendidas; *c)* o agir moral possui um fundamento ontológico originário, que consiste na resposta que o *Dasein* dá à pergunta sobre o que fazer de si mesmo – a existência; *d)* o modo como Heidegger compreende a ética é compatível com o particularismo moral. Tais hipóteses precisam ser examinadas a partir dos textos heideggerianos, e é nesta linha que se orientará a presente tese.

Para tanto, este trabalho se desenvolve em três capítulos principais. Em linhas gerais, no primeiro capítulo será abordada a transformação metafísica do *Dasein*. Já iniciada, de certa forma, no § 83 de *Ser e tempo*, a transformação da ontologia fundamental na metafísica do *Dasein* se faz necessária para que os temas ônticos possam ser tratados em suas relações com a existência. A seguir se passará a justificar a necessidade de estabelecer uma relação da ética com a ontologia, evidenciando a analítica existencial como uma instância prévia à moralidade. Em um momento final, buscaremos identificar e justificar um fundamento ontológico para o agir moral, como condição de possibilidade para a experiência da moralidade em geral.

Cada capítulo encontra-se dividido em cinco partes. No capítulo inicial, torna-se fundamental estabelecer os pressupostos e os limites da questão que orienta esta tese e indicar os caminhos a serem percorridos para uma possível resposta, a fim de situá-la não apenas no âmbito da filosofia heideggeriana, mas da filosofia moral como um todo. Ademais, é nos limites da questão proposta que se vislumbra a necessidade de abordar a transformação da ontologia fundamental na metafísica do *Dasein* como horizonte a partir do qual a questão da ética pode ser lançada sobre bases existenciais.

Delineados os pressupostos e os limites da questão, passa-se a descrever o movimento do pensamento de Heidegger na segunda metade da década de 1920, especialmente no que diz respeito à conversão interna em uma metaontologia, e que

culminaria na metafísica do *Dasein*. Neste contexto, é preciso notar que o movimento de conversão aqui referido, de certo modo, já inicia no parágrafo final de *Ser e tempo*, notadamente no questionamento levantado pelo próprio Heidegger acerca de um possível fundamento ôntico para a ontologia fundamental. Esta transformação teria implicações diretas no modo como a ética passa a ser compreendida nos textos heideggerianos.

Busca-se, a seguir, a partir do apêndice da preleção do semestre de verão de 1928, intitulada *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, analisar os motivos que levaram Heidegger a justificar a necessidade de uma conversão da ontologia fundamental em uma metaontologia, e acompanhar o movimento do pensamento heideggeriano em sua conversão. Na medida em que a metaontologia almeja uma possível problematização das ontologias regionais, é no âmbito metaontológico que a ética pode vir a ser tematizada à luz da ontologia fundamental.

Intencionalidade e transcendência ganham relevância na investigação, visto que o comportamento do *Dasein* com os entes não deveria ser descrito como um movimento puramente ôntico. Compreendida por Heidegger como um comportamento transcendente ôntico, a intencionalidade está fundada em um fenômeno originário, que é a transcendência. Daí por que a relação ôntica com os entes possui um fundamento ontológico. Embora tanto a intencionalidade quanto a transcendência possibilitem a análise do comportamento do *Dasein* junto ao ente, a intencionalidade deve ser compreendida à luz da estrutura ontológica da existência, sobre a base da transcendência.

Para finalizar a primeira parte da tese, passa-se a tratar do mundo enquanto fenômeno ontológico. Compreendido como uma rede de sentidos a partir da qual é possível ao ente se tornar acessível ao *Dasein*, o mundo representa o horizonte de articulação de toda compreensão. O que se pretende evidenciar é que todo comportamento humano, na medida em que ocorre *no* mundo, precisa levar em consideração não apenas os contextos de sentido no qual ele se dá, mas o todo de sentido que antecipa toda relação do *Dasein* com os entes e com o outro. Uma vez que a relação se dá primeiramente com o sentido, compreender como isto ocorre no âmbito ontológico ganha fundamental importância na análise do agir ético.

O segundo capítulo, igualmente dividido em cinco partes, inicia com a importância da questão do ser em relação ao tema que orienta esta tese. Muito

embora a ética se situe na dimensão ôntica da existência, evidenciar sua ligação necessária com a instância ontológica permite a compreensão de que a possibilidade da experiência ética não poderia ser justificada por critérios puramente ônticos. Nesse sentido, a compreensão prévia do ser recebe especial atenção, na medida em que todo comportamento remete a uma instância pré-reflexiva e pré-conceitual do ser.

A seguir, busca-se justificar que, se a ética de alguma forma faz parte do mundo, em alguma medida o *Dasein* já possui uma compreensão do que significa ser ético. Se podemos deliberar, emitir juízos morais e decidir sobre a melhor forma de agir, é porque nos movemos a partir de certas concepções de ética, sem que precisemos necessariamente refletir sobre elas. O que está em jogo é perceber que possuímos uma pré-compreensão da ética que antecede e estabelece limites tanto em relação às nossas ações como aos juízos que proferimos.

Em um momento seguinte, são apresentadas algumas críticas à objetificação da ética. É feita uma aproximação entre as teorias éticas metafísicas e o modo como o *das Man* compreende a ética, a fim de justificar a sua insuficiência em dar conta da dimensão ética da existência. Uma vez que tais concepções éticas tendem à objetificação, elas deixam de perceber uma instância prévia, e que se coloca como condição de possibilidade para a própria ética enquanto tal. Neste contexto, evidencia-se a importância da singularidade que caracteriza o *Dasein*. Uma vez que as éticas metafísicas tendem à generalização e à universalização, revelam-se incapazes de abarcar as particularidades a partir das quais as questões éticas emergem.

Ao final do segundo capítulo, procura-se descrever o ser-no-mundo essencialmente como ser-com. Uma vez que as relações éticas também se dão na relação com o outro, o modo como o outro surge ao *Dasein* precisa ser compreendido não apenas em suas implicações ônticas, mas a partir do seu fundamento ontológico. Nesse sentido, o fenômeno da empatia ganha especial destaque, uma vez que exhibe um envolvimento do *Dasein* autêntico e singular em seu ser-com-os-outros, condição essencial, não apenas para o comportamento frente ao outro, mas para a própria experiência da ética em suas relações.

No terceiro capítulo, busca-se retomar alguns dos temas tratados nos capítulos anteriores, e colocá-los em conexão com o que seria um fundamento ontológico para o agir ético. Em um primeiro momento, procura-se justificar um

fundamento para o agir compatível com a condição existencial do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Uma vez que o comportamento humano encontra as suas condições e limites na compreensão do *Dasein* fático, um fundamento para a ação deve abarcar a dimensão ôntica à luz da instância prévia ontológica.

A seguir, buscaremos indicar, a partir da interpretação de Steven Crowell, um tipo de normatividade adequada à ontologia fundamental, colocando-a em conexão com o agir moral. Na medida em que normas e princípios abstratos não se impõem ao *Dasein* de forma universal, é preciso um tipo de normatividade capaz de alcançar tanto a singularidade existencial quanto as particulares a partir das quais as exigências da vida moral emergem. Uma vez que o projeto revela a compreensão que o *Dasein* possui dos entes, a atribuição das razões para o agir precisam ser concebidas em estreita conexão com a normatividade que decorre da busca pela concretização do projeto lançado.

Em um momento seguinte, apresentaremos argumentos para uma interpretação do *ser-ético-no-mundo*, termo cunhado por Lawrence J. Hatab, como um existencial do qual Heidegger não tratou. Sua relevância se justifica em razão do *ser-ético-no-mundo* evidenciar o correlato ontológico do modo de ser compatível com a ética. Uma vez que não era o objetivo de Heidegger promover uma descrição exaustiva dos existenciais e dos modos de ser do *Dasein*, o *ser-ético-no-mundo* evidencia o que o modo de ser ético ontologicamente requer, indicando assim um fundamento ontológico originário para o agir ético como uma resposta do *Dasein* à questão sobre o que fazer de si mesmo. Tal resposta, por sua vez, não se constitui em um *o que*, mas em um *como*, que revela um modo de comportar-se e de se relacionar com o outro de forma solícita e autêntica.

Ao final, almeja-se propor que o modo como Heidegger compreende a ética aproxima-se muito do que se passou a denominar particularismo moral, especialmente na forma desenvolvida por Jonathan Dancy. Na medida em que as decisões que possuem implicações morais acontecem em contextos particulares, a reflexão ética precisa levar em consideração as particularidades de cada situação, o que parece ocorrer tanto no modo como Heidegger compreende a ética quanto na resposta dada pelo particularismo moral.

Assim, percorrer os caminhos que Heidegger indicou, mas não percorreu, significa estabelecer um fundamento originário para a ética, o qual deve abarcar não apenas a relação do *Dasein* com o mundo, mas também o vínculo necessário entre

o ôntico e ontológico, trazido à luz pela metafísica do *Dasein*. Muito embora a compreensão prévia do ser assuma papel fundamental na investigação, é preciso perceber que o ser, por si só, não nos leva à ética. Se por um lado o comportamento ôntico requer um fundamento ontológico, é na articulação entre estas duas dimensões existenciais que a experiência ética ganha sentido, e que o agir ético se torna possível.

## 2 DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL À METAFISICA DO *DASEIN*

### 2.1 Pressupostos e limites da questão

Ao organizar a *Gesamtausgabe*, Heidegger designou que seus textos deveriam ser lidos a partir do lema “Caminhos – não obras” (*Wege – nicht Werke*)<sup>1</sup>. Diferentemente de obras encerradas sobre si mesmas, o que Heidegger nos oferece são novos caminhos e novas tentativas para o pensamento, uma tarefa permanente de reavaliar os trajetos percorridos e de buscar novos modos de pensar as questões de que a filosofia tem se ocupado de um modo em geral. E na esteira da orientação heideggeriana, o que se propõe no presente trabalho é justamente percorrer alguns dos caminhos indicados por Heidegger, apresentar possíveis interpretações sobre o lugar que a ética ocupa na filosofia heideggeriana, e, com isso, sustentar a necessidade de se conceber um fundamento ontológico para o agir moral.

Vale destacar, desde já, que não é objetivo da presente tese estabelecer uma distinção rigorosa entre ética, moral e filosofia moral. Tugendhat, em suas *Lições de ética*, ressalta que os termos *ética* e *moral* tiveram em sua origem significados distintos, que precisam ser levados em consideração para uma abordagem adequada do tema. Segundo Tugendhat, Aristóteles havia denominado suas investigações sobre a teoria da moral como investigações “sobre os *êthe*”: “sobre as qualidades do caráter”. Em latim, a palavra grega *êthikos* passou a ser traduzida por *moralis*, sendo que *mores* quer dizer usos ou costumes. Além disso, na *Ética* aristotélica encontramos não apenas a palavra *êthos*, que significa *qualidade de caráter*, como a palavra *ethos*, que significa *costume*. Esta segunda palavra foi a que se ajustou à tradução latina, razão pela qual a palavra *moralis* se converteu em um *terminus technicus*, passando a ser empregada no sentido de moral, e vindo a ser traduzida para a língua alemã por *Sitten* (costumes)<sup>2</sup>.

Desse modo, visto que *ética* e *moral* não são utilizados de forma uniforme entre os filósofos, e que não encontramos nos textos de Heidegger uma distinção estrita entre elas, ambos termos são utilizados como sinônimos neste trabalho. Ademais, o modo como Heidegger compreende a ética representa uma tentativa de superação da maneira tradicional de conceber tanto a ética como a moral, o que

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 437.

<sup>2</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de ética*. Barcelona: Editorial Gedisa, SA, 2010. p. 34-35.



ficará mais claro ao longo desta tese.

Nesta perspectiva, empreender uma reflexão sobre os temas próprios da ética a partir da filosofia de Heidegger é uma tarefa que coloca em questão não apenas os fundamentos do agir ético, mas a possibilidade e o sentido da própria ética enquanto tal. Pensar a ética em sua relação com a finitude do ser exige estabelecer um fundamento ontológico para o agir, o que significa, em última instância, inscrever a ética na finitude existencial que constitui o *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Na medida em que Heidegger situa a ética entre as ontologias regionais, e por isso pertencente à esfera ôntica da existência, compreender a esfera ontológica como uma instância prévia à moralidade pode evidenciar o que o modo de ser ético ontologicamente requer do único ente capaz de tomar decisões cujas implicações tocam a dimensão ética da existência.

Neste contexto, o projeto de uma abordagem da ética sob a perspectiva heideggeriana escapa aos caminhos tradicionalmente traçados. A busca de princípios e normas universais capazes de orientar a conduta humana dá lugar à finitude existencial a partir da qual as questões próprias da reflexão ética passam a ser concebidas. Uma vez que as questões éticas surgem em situações particulares da vida humana, a tentativa de alcançar a singularidade que caracteriza a existência apresenta-se como um esforço necessário para a compreensão dos fundamentos do modo de ser e do agir ético.

Não há na *Gesamtausgabe* um tratado ético – não ao menos da forma tradicionalmente concebida –, nem uma investigação acerca dos fundamentos da ética. Não encontramos, nos textos heideggerianos, a exposição de um conjunto de regras capazes de orientar o agir moral, nem princípios que deveriam ser observados pelo agente com vistas à moralidade. Heidegger de fato não escreveu uma ética, o que não implica em rejeição ou negação da ética em si, nem significa que o tema da ética esteja ausente na obra heideggeriana. Muito pelo contrário, inúmeras são as referências que o filósofo alemão faz à ética ou à moralidade ao longo da sua obra, demonstrando nítida preocupação em estabelecer relações entre a questão do ser e a reflexão acerca dos temas próprios da ética, apontando caminhos e indicando direções para que o tema seja abordado em suas relações com a ontologia.

Ocorre, contudo, que, ao mesmo tempo em que Heidegger aponta estes caminhos, ele não os percorre, deixando esta tarefa por fazer. Na medida em que a

investigação heideggeriana tem como questão central o sentido do ser – e por isso está voltada à esfera ontológica –, tanto a ética como as ciências em geral se colocam em um segundo plano, uma vez que estas pertencem à esfera ôntica da existência. Estabelecer possíveis relações entre o ôntico e ontológico, e, a partir dessas relações, evidenciar suas implicações para uma reflexão filosófica sobre a ética, é o objetivo central da presente investigação.

Percorrer alguns dos caminhos que Heidegger indicou, mas não percorreu, é o que constitui o fio condutor do presente trabalho, como uma tentativa de elucidar o modo pelo qual o filósofo alemão compreendia o sentido da própria ética enquanto tal. Não se trata, portanto, de defender uma ética estritamente heideggeriana, mas de lançar bases para uma concepção ética de cunho heideggeriano, decorrente da interpretação das indicações e apontamentos encontrados ao longo da obra do filósofo alemão e do modo pelo qual Heidegger situou o tema da ética em suas possíveis relações com o sentido do ser.

Há, porém, uma outra questão, que a princípio não se mostra como ponto central do tema aqui tratado, mas que justifica as razões pelas quais se faz necessário abordar o tema da ética sob a perspectiva heideggeriana, e diz respeito às condições existenciais de possibilidade para o agir ético. O que está em jogo é perceber que, antes do contato do homem com os entes, há uma instância que não deveria ser deixada de lado na análise dos temas relativos à ética. Trata-se de compreender uma instância prévia, ontológica, como condição de possibilidade para que a experiência moral seja possível ao homem em suas relações.

A filosofia de Heidegger, neste aspecto, pode evidenciar que questões como: *a)* quais as melhores e piores formas de conduzirmos as nossas vidas?; *b)* por que estabelecer melhores ou piores formas de conduzirmos as nossas vidas se impõe como uma questão para nós?; *c)* como é possível que a ética possa surgir como uma questão para o homem em suas relações?, não deveriam ser respondidas a partir de critérios puramente objetivos, nem se reduzem à absoluta subjetividade. É preciso perceber que a possibilidade do agir ético não deveria estar desvinculada da esfera ontológica que Heidegger busca explicitar ao longo da sua obra. Daí por que a pergunta sobre a possibilidade do agir ético não deveria ser respondida a partir de critérios estritamente ônticos.

Poder-se-ia objetar que a pergunta sobre a possibilidade do agir ético já está de certa forma resolvida, visto que ela já pressupõe que o agir ético é possível.

Ocorre que, na filosofia heideggeriana, o termo *possibilidade* assume uma determinação positiva da existência, uma vez que ela possui primazia frente à efetividade e à necessidade. Isso porque “um ente, cujo modo de ser é a existência, não recebe suas determinações a partir de propriedades, mas é determinado somente a partir de maneiras de ser, ou seja, ele é sempre sua possibilidade, e nada mais do que isso”<sup>3</sup>. Heidegger destaca este caráter primordial da possibilidade em uma importante passagem do § 31, de *Ser e tempo*, nos seguintes termos:

O Dasein não é algo que está-aí que tem, por acréscimo, a faculdade de poder algo, mas é primariamente um ser-possível. O Dasein é sempre o que pode ser e no modo de sua possibilidade. O poder-ser essencial do Dasein diz respeito aos modos já caracterizados do ocupar-se do “mundo”, da solicitude pelos outros e em tudo isso e desde sempre, ao poder-ser em relação consigo mesmo, em virtude de si. A possibilidade que o Dasein é sempre existencialmente se distingue tanto da possibilidade lógica, vazia, como da contingência de algo que está-aí, enquanto que com este pode “passar” isto ou aquilo. Como categoria modal do estar-aí, possibilidade significa o que *ainda não* é efetivo e o que *nunca* é necessário. Ela caracteriza o *somente* possível. Ela é ontologicamente inferior à efetividade e à necessidade. Em contrapartida, a possibilidade, enquanto existencial, é a mais originária e última determinação ontológica positiva do Dasein<sup>4</sup>.

Ademais, é preciso observar, contudo, que a pergunta que orienta a presente investigação não questiona se o agir ético é possível, mas *como*. Ao mesmo tempo em que o questionamento dirige-se às condições de possibilidade para o agir ético, ele volta-se à investigação acerca do fundamento da relação do *Dasein* com o mundo, a partir do qual a ética surge como uma questão. A ética, nessa medida, não

<sup>3</sup> REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

<sup>4</sup> “Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der 'Welt', der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner. Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebenso sehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes 'passieren' kann. Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das *noch nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige. Sie charakterisiert das *nur* Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 143-144. Embora *Ser e tempo* possua duas traduções para a língua portuguesa, não há unanimidade entre os autores acerca da tradução de alguns conceitos fundamentais da filosofia heideggeriana, motivo pelo qual optamos em utilizar como referência principal o texto em língua alemã, complementado pelas edições em língua portuguesa e espanhola. Ainda, em razão da divergência na tradução para a língua portuguesa dos termos *existenzial* e *existenziell*, optamos, nesta tese, por traduzir o termo *existenzial* por *existencial* e o termo *existenziell* por *existenciário*, uma vez que estas são as traduções utilizadas pelos autores consultados na elaboração deste trabalho.

deve ser compreendida como uma possibilidade desconectada da condição existencial na qual o *Dasein* está desde sempre lançado, mas diz respeito ao *como* que constitui o modo pelo qual pode o *Dasein* relacionar-se com o mundo e com o outro a partir da sua condição de ser-no-mundo.

Nesta perspectiva, o modo de ser ético surge como uma, dentre as inúmeras possibilidades existenciais que o *Dasein* pode assumir em seu poder-ser. Trata-se, em certa medida, de um contraponto em relação à teoria moral normativa tradicional. Na análise de Hodge, “a teoria ética que analisa o julgamento e a ação independentemente das questões de individuação e identidade é incompleta e infundada”<sup>5</sup>, enquanto que a analítica do *Dasein* mostra como deve ser o ente capaz de emitir juízos. Conforme analisa o próprio Heidegger, os princípios éticos não devem ser compreendidos como princípios últimos *a priori* a partir dos quais o curso correto da ação pode ser determinado. Nas palavras do filósofo alemão, não pode haver

algo assim como um comando geral do exército, uma ética *a priori* de acordo com a qual a humanidade se tornaria *eo ipso* melhor. Cada pessoa deve ter direcionado por si mesma sua visão para aquilo que é no momento e que a ela diz respeito<sup>6</sup>.

Mas poder-se-ia, ainda, questionar a relevância de se abordar a ética a partir da filosofia heideggeriana, uma vez que o próprio Heidegger não se dedicou a elucidar tal questão. Se o que entendemos por ética se reduz a um conjunto de normas e princípios aos quais deveríamos recorrer como forma de orientação para as nossas ações, então de fato a filosofia heideggeriana tem pouco a nos oferecer. A grande contribuição da filosofia heideggeriana para o tema da ética pode estar justamente em chamar a nossa atenção para o que se coloca “antes” da ética, colocando em evidência uma instância existencial prévia, que não deveria ser deixada de lado na reflexão sobre o sentido da própria ética e do agir moral. Ao contrário de uma prescrição, o que Heidegger nos oferece é muito mais uma descrição do modo de ser ético, ou seja, dos traços do que se poderia definir como

---

<sup>5</sup> “ethical theory which analyzes judgement and action independently from the questions of individuation and identity is incomplete and ungrounded”. (tradução nossa). HODGE, Joanna. *Heidegger and ethics*. London: Routledge, 1995. p. 201.

<sup>6</sup> “so etwas wie einen allgemeinen Armeebefehl, eine apriorische Ethik, nach der *eo ipso* die Menschheit besser wird. Jeder muß je für sich selbst den Blick gerichtet haben auf das, was im Augenblick ist und ihn angeht”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Vol. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. p. 182.

uma existência ética. Através do modo pelo qual Heidegger se refere à ética, é possível colocarmos em questão o significado da ética, da natureza das relações do *Dasein* consigo mesmo e com os outros, e o fundamento própria à ética enquanto tal<sup>7</sup>.

Neste contexto, o questionamento acerca da possibilidade do agir ético passa a ser também uma investigação sobre as condições existenciais para que a ética surja como uma questão para o *Dasein*. O caminho para uma possível resposta – caminho este que será percorrido ao longo desta tese – passa necessariamente pela análise do *como* que acompanha o *Dasein* em seus modos de ser e de *quem* somos nós em nossas relações. Estabelecer as condições existenciais para o nosso comportamento, por sua vez, exige tomarmos a analítica existencial como uma instância prévia à moralidade, e a compreensão do ser como uma condição para que fundamento do agir ético seja constituído a partir da singularidade existencial que caracteriza o *Dasein*. A resposta à pergunta sobre o que constituiria o agir ético depende de o quão amplamente conseguiremos esclarecer de forma originária o comportar-se do *Dasein*, para que, a partir dos seus modos de ser, seja-lhe possível algo como a ética.

Importante ressaltar que não é o objetivo do presente trabalho apresentar uma revisão bibliográfica dos textos em que Heidegger faz referências à ética, nem esgotar tais referências, mas de mostrar o modo e o contexto nos quais elas aparecem, a fim de explicitar, especialmente nos textos da segunda metade dos anos 1920, a compreensão que Heidegger tinha da ética e das suas ligações com a ontologia. Desse modo, duas referências presentes em *Ser e tempo* merecem especial destaque, e evidenciam não apenas a preocupação heideggeriana em situar a ética diante da ontologia fundamental, mas em tecer críticas ao modo pelo qual o tema havia sendo abordado pelos filósofos da tradição. A primeira destas referências encontra-se no § 58, em que o filósofo alemão estabelece uma clara e expressa relação entre a culpa originária e a moralidade. Nas palavras de Heidegger,

esse modo essencial de ser-culpado é cooriginariamente a condição essencial de possibilidade do “moralmente” bom e mau, ou seja, da moralidade em geral e da maneira como ela se expressa faticamente. O

---

<sup>7</sup> FREEMAN, Lauren. *Metontology, moral particularism, and the “art of existing:” a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams*. *Continental Philosophy Review*. v. 43, n. 4. p. 545-568, 2010. p. 565.

ser-culpado originário não pode determinar-se pela moralidade, porque esta já o pressupõe para si mesma<sup>8</sup>.

Observe-se no trecho citado que, muito embora Heidegger não tenha em vista uma abordagem da culpa sob a perspectiva moral, há uma relação expressa entre a analítica existencial e a moralidade. Ao estabelecer o ser-culpado como condição essencial de possibilidade do moralmente bom e do moralmente mau, Heidegger estaria identificando na estrutura existencial do *Dasein* uma das condições para a moralidade. Na leitura de Raffoul, esta seria a fundação ontológica da moralidade, visto que a culpa ontológica remete a uma instância originária e prévia à moralidade em geral<sup>9</sup>. A moralidade, nesta perspectiva, derivaria de uma estrutura mais básica, ontológica, trazida à luz pela analítica existencial.

A segunda referência à ética presente em *Ser e tempo* é encontrada no § 63, momento em que o filósofo alemão volta-se para o caráter metodológico da analítica existencial em geral. Segundo Heidegger,

*muito curto alcance tem a visão, quando se problematiza “a vida” e se toma em seguida em conta ocasionalmente também a morte. O objeto temático fica dogmática e artificialmente reduzido quando se limita “primeiramente” a um “sujeito teórico”, para logo completá-lo “por um lado prático” com o agregado de uma “ética”<sup>10</sup>.*

Depreende-se, desta segunda passagem, uma crítica imediata à concepção de que haveria, inicialmente, um “sujeito teórico”, e que a ele seria acrescentado “um lado prático”. Trata-se de uma crítica ao modelo cartesiano que influenciou a filosofia moderna, cujas implicações podem ser percebidas também no âmbito da reflexão ético-filosófica. Já Heidegger, ao apresentar a definição do homem como ser-no-mundo, propõe um novo conceito de homem, o que representa uma tentativa de rompimento com a noção de que o homem poderia ser reduzido, primeiramente, a um “sujeito teórico”, e que seu comportar-se diante do mundo e do outro necessitaria

<sup>8</sup> “Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das 'moralisch' Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen. Durch die Moralität kann das ursprüngliche Schuldigsein nicht bestimmt werden, weil sie es für sich selbst schon voraussetzt”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 286.

<sup>9</sup> RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Indiana: Indiana University Press, 2010. p. 222.

<sup>10</sup> “Zu kurz trägt der Blick, wenn 'das Leben' zum Problem gemacht und dann auch gelegentlich der Tod berücksichtigt wird. Künstlich dogmatisch beschnitten ist der thematische Gegenstand, wenn man sich 'zunächst' auf ein 'theoretisches Subjekt' beschränkt, um es dann 'nach der praktischen Seite' in einer beigefügten 'Ethik' zu ergänzen”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 316.

de “um lado prático”, a partir do qual surgiriam as regras e princípios morais. Trata-se de evidenciar a co-pertença entre *Dasein* e mundo que antecede tanto a representação quanto a reflexão sobre o mundo e sobre si mesmo.

Através das passagens acima citadas, é possível justificar dois pontos fundamentais para a compreensão do modo pelo qual Heidegger traça as relações entre a ética e a ontologia fundamental. O primeiro deles mostra a analítica existencial como uma instância prévia à moralidade. Na medida em que define o ser-culpado como condição essencial de possibilidade para o moralmente bom e o moralmente mau, Heidegger identifica na estrutura existencial do *Dasein* uma das condições para a moralidade em geral. O segundo revela a crítica heideggeriana ao modelo de sujeito cartesiano que marcou a modernidade. A tentativa de desconstrução da metafísica tradicional significa, de certo modo, uma tentativa de superação da dicotomia sujeito-objeto, e de mostrar que há um co-pertencimento entre *Dasein* e mundo que antecede todo comportamento do homem em relação aos entes e a si mesmo. Os modelos que estabelecem uma separação entre teoria e prática revelam-se, assim, insuficientes para explicar o modo pelo qual as relações do homem com os entes e com o outro se dão nos contextos da vida social.

Na *Carta sobre o humanismo*, de 1946, Heidegger mantém a necessidade de se compreender a ética em conexão com a ontologia. Em um trecho bastante conhecido, afirma Heidegger que, antes de se buscar determinar as relações entre ontologia e ética, faz-se necessário perguntar o que são a própria “ontologia” e a própria “ética”, acrescentando que “será necessário sopesar com vagar se aquilo que pode ser denominado em ambos os títulos continua sendo adequado e próximo à tarefa do pensar que, enquanto pensar, antes de qualquer outra coisa, deve pensar a verdade do ser”<sup>11</sup>. A ética, neste contexto, não deveria ser pensada como disciplina desvinculada da ontologia. Há entre elas um certo tipo de relação que precisa ser explicitada, o que não foi possível através da metafísica tradicional. Este é o motivo pelo qual Heidegger faz menção a uma ética originária, estabelecendo o pensar que pensa a verdade do ser como elemento primordial do homem enquanto existência. Nessa medida, *Ser e tempo* já procurava antecipar o pensar para dentro da verdade do ser através da ontologia fundamental.

O caráter de originariedade é indicado por Heidegger no § 45 de *Ser e tempo*,

---

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 366.

e diz respeito ao poder-ser próprio do *Dasein*. Assim, se nesta tese buscamos apontar um fundamento ontológico originário para o agir ético, este deve mostrar-se em consonância com o que possibilita ao *Dasein* tornar-se si próprio em seu existir. Uma vez que tanto o modo de ser próprio como o impróprio constituem o *Dasein*, é o modo de ser próprio que atribui originariedade à interpretação existencial. É o que Heidegger sugere na seguinte passagem:

Existência quer dizer poder-ser – mas também poder-ser próprio. Enquanto que a estrutura existencial do poder-ser próprio não seja incorporada à ideia de existência, lhe faltará originariedade à maneira prévia de ver que guia a interpretação *existencial*<sup>12</sup>.

É preciso notar que, quando afirma-se que o homem se relaciona com os entes e com o outro, o significado do termo “relação” não é de modo algum evidente. Do mesmo modo, o significado do “comportar-se” diante dos entes e do outro não é um conceito livre de questionamento. Isso porque tanto o “relacionar-se” quanto o “comportar-se” não devem ser compreendidos como fenômenos meramente ônticos. Problematizá-los em suas ligações com a ontologia fundamental pode evidenciar os limites do paradigma sujeito-objeto em elucidar a questão, cuja caracterização inicial já havia sido elaborada por Heidegger em *Ser e tempo* (§§ 12 e 13), mas que encontra contornos mais acentuados nos escritos do período posterior, especialmente de 1927 a 1930<sup>13</sup>.

Muito embora as referências à ética estejam presentes nos diversos momentos da obra heideggeriana, é no período imediatamente posterior a *Ser e tempo* que podem ser encontrados alguns dos principais caminhos indicados por Heidegger para que o tema seja tratado. Ao passo que *Ser e tempo* tem como objetivo principal descrever as estruturas existenciais do *Dasein*, é nos escritos do período que imediatamente lhe segue que se torna possível perceber com maior clareza os caminhos indicados para a construção de um sentido ético da existência, uma vez que é exatamente neste período que uma tentativa de problematização das ontologias regionais ganha espaço no projeto filosófico heideggeriano. Conforme buscaremos mostrar ao longo desta tese, a transformação metafísica resultante da

<sup>12</sup> “Existenz besagt Seinkönnen – aber auch eigentliches. Solange die existenziale Struktur des eigentlichen Seinkönnens nicht in die Existenzidee hineingenommen wird, fehlt der eine *existenziale* Interpretation führenden Vor-sicht die Ursprünglichkeit”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 233.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 164.



radicalização do que fora desenvolvido em *Ser e tempo* constitui uma abertura para que as ontologias regionais possam ser abordadas à luz da ontologia fundamental.

Neste contexto, merece especial destaque o apêndice da preleção de 1928, no qual Heidegger identifica, no âmbito da metafísica do *Dasein*, o contexto em que a pergunta sobre a ética deve ser novamente lançada:

Disso resulta a necessidade de uma problemática peculiar que, então, tenha o ente no todo como tema. Esse novo questionamento é latente à essência da própria ontologia e resulta de sua virada interna, de sua *metabolé*. Eu chamo de *metaontologia* a essa problemática. E aqui, no âmbito do perguntar metaontológico-existencial, também está o âmbito da metafísica da existência (aqui a questão de uma ética pode ser levantada pela primeira vez)<sup>14</sup>.

No entanto, apesar de Heidegger ter mostrado o ponto de partida para o caminho que leva ao delineamento da questão da ética, o filósofo alemão não o percorre. Se é no âmbito da metafísica da existência que a questão de uma ética pode ser levantada pela primeira vez, torna-se necessário, antes de tudo, questionar: em que consiste e quais as consequências da transformação metafísica do *Dasein* no percurso do pensamento heideggeriano?; por que a ontologia fundamental é insuficiente para abordar o tema da ética?; representa a metafísica do *Dasein* um rompimento com o que fora desenvolvido em *Ser e tempo*? A fim de apresentarmos algumas tentativas de respostas a tais questões, e compreendermos o movimento do pensamento heideggeriano no final dos anos 1920, é preciso retomarmos o último parágrafo de *Ser e tempo*, e com ele as questões que o filósofo alemão levanta na parte final da sua obra capital.

## 2.2 O § 83 de *Ser e tempo*

Em que pese a incompletude de *Ser e tempo* ainda ocupe espaço relevante nas discussões interpretativas da obra heideggeriana como um todo, o último parágrafo do texto publicado em 1927 não apresenta de fato uma conclusão do percurso indicado no início da obra. Há, em certa medida, uma interrupção do plano

<sup>14</sup> “Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer eigentümlichen Problematik, die nun das Seiende im Ganzen zum Thema hat. Diese neue Fragestellung liegt im Wesen der Ontologie selbst und ergibt sich aus ihrem Umschlag, ihrer μεταβολή. Diese Problematik bezeichne ich als *Metontologie*. Und hier im Bezirk des metontologisch-existenzialen Fragens ist auch der Bezirk der Metaphysik der Existenz (hier erst läßt sich die Frage der Ethik stellen)”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 199.

indicado no § 8, cujos motivos se tornam mais claros nos textos da segunda metade da década de 1920, mas que não representa uma rejeição ou negação do projeto ontológico de *Ser e tempo*. Muito pelo contrário, a conversão que Heidegger opera na ontologia fundamental surge como uma consequência da radicalização do que fora elaborado nas duas seções da primeira parte do plano inicial.

Na interpretação de Vattimo, um dos principais motivos pelos quais não foi possível ao filósofo alemão chegar ao fim do discurso empreendido fora a insuficiência de linguagem<sup>15</sup>. Ao mesmo tempo em que o projeto da ontologia fundamental tinha, dentre seus objetivos fundamentais, o de superar a objetificação do ser e da vida, fruto da linguagem metafísica, a linguagem de *Ser e tempo* ainda estava presa à mesma tradição que buscava superar. É o que o próprio Heidegger avalia anos mais tarde, na *Carta sobre o humanismo*, ao considerar que

seguir e acompanhar de maneira suficiente a realização desse modo diferente de pensar, que abandona a subjetividade, fica entrementes dificultado pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, ter faltado a terceira seção da primeira parte (cf. *Ser e tempo*, p. 39). É aqui que o todo faz uma viragem. A seção problemática ficou de fora porque o pensamento fracassou em dizer de modo suficiente essa viragem e não conseguiu expressá-la com o auxílio da linguagem da metafísica<sup>16</sup>.

Conforme observa Crowell, Heidegger não havia inicialmente empregado a linguagem da metafísica, mas em certo momento precisou nela buscar auxílio. A este respeito, pode-se distinguir duas fases distintas do pensamento de Heidegger: de um lado, o pensamento que, segundo o próprio Heidegger, fracassou, em razão de ter empregado o vocabulário da fenomenologia hermenêutica, como na parte publicada de *Ser e tempo*; de outro lado, a linguagem metafísica que se demonstrou inútil foi a linguagem Kantiana-Leibniziana-Aristotélica, que Heidegger passou a utilizar por volta de 1928, mas que viria a abandonar na metade dos anos 1930, quando ele viria a anunciar a superação da metafísica<sup>17</sup>.

A este respeito, nos alinhamos à interpretação de Richardson, no sentido de que, embora a conferência de 1930, intitulada *A essência da verdade*, represente uma mudança significativa no pensamento heideggeriano, e não apenas uma mudança terminológica, há uma unicidade entre o que se passou a definir como

<sup>15</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 65.

<sup>16</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 340.

<sup>17</sup> CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001. p. 225.

primeiro e segundo Heidegger. O que nos leva a concordar com Richardson é justamente o fato de que a mudança de foco no pensamento de Heidegger – que passa a ser colocado no *ser*, e não mais no *Dasein* –, não é incompatível com os trabalhos anteriores. Além disso, é preciso notar que a questão do ser sempre esteve no centro da filosofia de Heidegger, seja no período anterior ou no período posterior a 1930. Como explica o próprio Richardson,

nós temos o próprio título de *Ser e tempo* para nos lembrar que a análise existencial nunca pretendeu algo mais do que uma preparação para interrogar o próprio ser através do “horizonte transcendental” do tempo. Logo, a terceira seção da primeira parte (a qual nunca apareceu) planejava inverter o título de *Ser e tempo* para “Tempo e ser”. A inversão do título não torna no mínimo concebível que a perspectiva poderia ter que ser invertida, também?<sup>18</sup>

Heidegger avalia, anos mais tarde, que o pensamento da viragem de *Ser e tempo* para *Tempo e ser*, que aparece na conferência de 1930, não constitui uma mudança do ponto de vista de *Ser e tempo*, mas, “nela o pensamento buscado alcançou pela primeira vez adentrar no sítio da dimensão a partir da qual *Ser e tempo* foi experimentado, e, em verdade, experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser”<sup>19</sup>. É preciso notar que, se por um lado a linguagem empregada em *Ser e tempo* ainda estava influenciada pela linguagem metafísica, por outro a transformação no projeto heideggeriano, que ocupa o seu pensamento na segunda metade dos anos 1920, já encontra os primeiros indícios no parágrafo final do texto de 1927. Isso porque, em suas linhas finais, o texto sugere uma mudança no foco da investigação heideggeriana, levantando o questionamento acerca do próprio fundamento da ontologia fundamental e de suas implicações para a interpretação do sentido do ser no tempo.

Heidegger inicia o § 83, que encerra a Segunda Seção de *Ser e tempo*, destacando que “a finalidade das considerações feitas até aqui era a de interpretar de um modo ontológico-existencial, e *desde o seu fundamento, o todo originário* do

<sup>18</sup> “we have the title itself of SZ to remind us that the existential analysis was never intended as anything more than a preparation to interrogate Being itself within the 'transcendental horizon' of time. Accordingly, the third section of the first part (which never appeared) planned to reverse the title of SZ to 'Time and Being'. Does not the reversal of title make it at least thinkable that the perspective might have to be reversed, too?”. (tradução nossa). RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. 4. ed. New York: Fordham University Press, 2003. p. 243-244.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 341.

Dasein fático na perspectiva das possibilidades do existir próprio e impróprio”<sup>20</sup>. Através da descrição possibilitada pela analítica existencial, *Ser e tempo* tinha como um de seus objetivos fundamentais apresentar uma interpretação do *todo originário* do *Dasein* fático. Este objetivo, contudo, não era um fim em si mesmo, uma vez que a investigação heideggeriana estava voltada a uma questão muito mais ampla. Conforme ressalta Heidegger, “a exibição da constituição do ser do *Dasein* segue contudo sendo somente *um caminho*. A meta é a elaboração da pergunta pelo ser em geral”<sup>21</sup>.

Nesta perspectiva, podemos vislumbrar os motivos pelos quais as questões que Heidegger lança no final de *Ser e tempo* visam a preparar o caminho para o próximo passo na investigação até então trilhada. Na medida em que a constituição ontológica do *Dasein* precisa ser interpretada à luz da pergunta pelo ser em geral, a analítica existencial desenvolvida em *Ser e tempo* não deve ser compreendida como a conclusão da investigação, mas como uma etapa preparatória para a elaboração da pergunta pelo sentido do ser. Para Crowell, esta preparação consiste, de modo estranho, em questionar a adequação do método utilizado ao longo de toda a obra<sup>22</sup>, uma vez que o próprio Heidegger reconhece que, se é o único caminho correto, isso só pode ser decidido após ter sido percorrido<sup>23</sup>.

Na interpretação de Mulhall, a conclusão da investigação fenomenológica de *Ser e tempo* representa tanto um fim como um início. Ele é um fim, na medida em que fornece a compreensão mais fundamental que Heidegger foi capaz de desenvolver sobre a natureza da existência humana; e é um início, uma vez que o texto finaliza relançando a pergunta sobre o sentido do ser<sup>24</sup>. Como mencionado anteriormente, a análise da finitude e da condição existencial do *Dasein* nunca foi um fim em si mesmo, mas uma etapa preparatória para a abordagem da questão do sentido do ser em geral. Muito embora o texto encerre com a mesma questão lançada no seu início, é preciso observar que há um importante caminho percorrido,

<sup>20</sup> “Die Aufgabe der bisherigen Betrachtungen war, das *ursprüngliche Ganze* des faktischen Daseins hinsichtlich der Möglichkeiten des eigentlichen und uneigentlichen Existierens existenzial-ontologisch *aus seinem Grunde* zu interpretieren”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 436.

<sup>21</sup> “Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg*. Das *Ziel* ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 436.

<sup>22</sup> CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001. p. 222.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 437.

<sup>24</sup> MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. p. 207-208.

que possibilita uma compreensão mais adequada daquilo que de fato está sendo questionado.

Se por um lado o parágrafo final de *Ser e tempo* reforça a ideia de que a analítica existencial consiste em uma etapa preparatória, e por isso deve ser compreendida em conexão com a questão do ser, por outro o texto faz referência a um problema que ainda permanece velado. Logo após retomar o conceito de filosofia já apresentado no § 7<sup>25</sup>, Heidegger lança um novo questionamento: “pode a ontologia fundar-se *ontologicamente*, ou requer também um fundamento *ôntico*, e qual é o ente que deve assumir a função fundante?”<sup>26</sup>. Através desta pergunta, não está sendo colocado em questão apenas o fundamento da ontologia, mas também uma espécie de interdependência entre os fundamentos ôntico e ontológico. Se a ontologia exige um fundamento ôntico, como é possível a tematização daquilo que se coloca na dimensão ôntica, visto que a analítica existencial, uma vez que circunscrita na esfera ontológica, mostra-se insuficiente para dar conta do *existenciário*?

Embora a possibilidade de tematização do domínio ôntico seja um dos temas que ganham significativa relevância nos textos produzidos por Heidegger no período entre 1927 e 1930, o que aqui se quer destacar é o fato de que a noção de que a ontologia requer um fundamento ôntico já está presente em *Ser e tempo*. Ao mesmo tempo em que Heidegger mostra em *Ser e tempo* o domínio ontológico como fundamental e necessário para compreendermos o ser humano e sua relação com o sentido do ser, há momentos em que esta prioridade, até então atribuída à esfera ontológica, parece dar lugar ao ôntico. Exemplos podem ser encontrados já em *Ser e tempo*, como no § 4, quando, logo após definir que a ontologia fundamental (domínio ontológico) está na base de todas as ontologias (domínio ôntico), e que o *Dasein*, enquanto condição de possibilidade ôntico-ontológica de todas as ontologias, deve ser interrogado com prioridade em relação a todos os outros entes,

<sup>25</sup> “a filosofia é uma ontologia fenomenológica universal que tem o seu ponto de partida na hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da *existência*, fixou o término do fio condutor de todo o perguntar filosófico no lugar onde ele *brot*a e para onde ele *retorna*”. No original: “Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des *Daseins*, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 38; p. 436.

<sup>26</sup> “läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 436.

Heidegger afirma que, “por seu lado, a analítica existencial tem, em última instância, raízes *existenciárias*, isto é, *ônticas*”<sup>27</sup>.

Nesse mesmo sentido, no § 63, a prioridade ontológica é novamente colocada em questão, uma vez que a verdade ôntica parece dispensar a verdade ontológica. Nas palavras de Heidegger,

se, no entanto, só “há” ser na medida em que a verdade “é”, e se a compreensão do ser se modifica sempre segundo o tipo de verdade, então a verdade originária e própria deverá garantir a compreensão do ser do Dasein e do ser em geral. A “verdade” ontológica da análise existencial se configura sobre a base da verdade existenciária originária. Entretanto, a esta não faz falta necessariamente aquela<sup>28</sup>.

Nas duas citações acima, o destaque que Heidegger atribui às “raízes ônticas” da analítica existencial, ou à verdade existenciária, inegavelmente chamam a atenção e merecem uma atenção especial. Ao passo que o esforço de *Ser e tempo* está justamente em evidenciar a ontologia fundamental como uma etapa preparatória – e indispensável – para a questão sobre o sentido do ser, a afirmação de que a ontologia requer um fundamento ôntico exige uma nova leitura do próprio projeto da ontologia fundamental. O que está em jogo, nesta perspectiva, é perceber que há percepções do mundo que obtemos sem precisarmos teorizar sobre elas. Fica, nestes termos, ressaltada a primazia da prática sobre a teoria, visto que nos relacionamos com os entes independentemente de compreendermos a estrutura da nossa existência ou as condições teóricas para o nosso comportamento frente ao outro. Muito embora a dimensão ôntica esteja diretamente ligada à estrutura ontológica, para Heidegger os entes possuem certa independência, e por isso não são redutíveis à compreensão do ser: “ao perguntar sobre um fundamento ôntico da ontologia, ele parece querer fazer esta independência temática de tal modo que o projeto fenomenológico possa ser clarificado, fundado, em termos dela”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> “Die existenzielle Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existenziell* d. h, *ontisch* verwurzelt”. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 13.

<sup>28</sup> “Wenn es aber Sein nur 'gibt', sofern Wahrheit 'ist', und je nach der Art der Wahrheit das Seinsverständnis sich abwandelt, dann muß die ursprüngliche und eigentliche Wahrheit das Verständnis des Seins des Daseins und des Seins überhaupt gewährleisten. Die ontologische 'Wahrheit' der existenziellen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit. Nicht jedoch bedarf diese notwendig jener.” (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 316.

<sup>29</sup> “in asking after an ontic ground of ontology he seems to want to make this independence thematic in such a way that the phenomenological project can be clarified, grounded, in terms of it”. (tradução nossa). MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and being and time*. 2. ed. London: Routledge, 2005. p. 360.

Note-se, desse modo, que os dois problemas indicados na parte final de *Ser e tempo* revelam-se radicalmente unidos: a metafísica como herança de uma linguagem e de um conjunto de esquemas mentais aparece como o principal impedimento para passar da compreensão implícita do ser a uma compreensão filosófica<sup>30</sup>. Se por um lado a linguagem da metafísica impede uma compreensão filosófica do ser, esta também não pode ser alcançada unicamente pela ontologia fundamental. Isso porque, ao descrever a estrutura existencial do único ente capaz de compreender o ser, a analítica existencial opera em um âmbito puramente ontológico, como uma instância prévia ao contato do *Dasein* com os entes intramundanos. A questão está na impossibilidade da ontologia fundamental em fornecer elementos suficientes para a tematização do *existenciário*. Se a ontologia fundamental requer também um fundamento ôntico, tornar a dimensão ôntica objeto de investigação e evidenciar sua ligação com a esfera ontológica se apresenta como uma tarefa necessária.

Os recursos metodológicos e conceituais de *Ser e tempo*, contudo, não nos conduzem a tal realização. Ao mesmo tempo em que o *Dasein* possui uma estrutura ontológica – descrita pela analítica existencial –, esta é sempre a estrutura do *Dasein* fático. Isso porque o único *Dasein* que existe é o *Dasein* fático – e por isso um ente –, o que remete a possibilitação da própria ontologia a uma dimensão ôntica. Daí por que uma ontologia que pretende determinar-se como fundamento das ontologias regionais não pode estar restrita apenas ao âmbito ontológico. Há, na ontologia fundamental, um duplo fundamento – ôntico e ontológico – que não pode ser esclarecido apenas sob o ponto de vista ontológico. No curso do semestre de verão de 1927, Heidegger ressalta a tarefa necessária de demonstração do fundamento ôntico da ontologia fundamental, conforme já havia indicado nas linhas finais de *Ser e tempo*:

A ontologia tem por disciplina fundamental a analítica do ser-aí. Isto implica ao mesmo tempo o seguinte: a própria ontologia não pode ser fundamentada de maneira puramente ontológica. A sua própria possibilitação é remetida a um ente, isto é, a algo ôntico: o ser-aí. A ontologia possui um fundamento ôntico [...]. Assim, no interior do esclarecimento do caráter de ciência da ontologia, a *primeira tarefa* é a *demonstração de seu fundamento ôntico* e a caracterização dessa fundação mesma<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 63-64.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 34-35.

Assim, evidenciada a insuficiência da analítica existencial em identificar e descrever o fundamento ôntico da ontologia fundamental, faz-se necessária uma nova problemática, que tenha o ente como objeto de investigação. Esta nova problemática, a que Heidegger vai se referir nos escritos do período imediatamente posterior a *Ser e tempo*, é por ele denominada *metaontologia*, a qual não consiste em uma rejeição ou abandono da ontologia fundamental, mas em uma ampliação ou alargamento da investigação. O questionamento sobre o fundamento ôntico da ontologia fundamental indica a insuficiência da analítica existencial para a adequada elaboração da questão sobre o sentido do ser. Uma vez que a analítica existencial precisa ser compreendida apenas como um caminho, a conversão da ontologia fundamental operada por Heidegger nos escritos da segunda metade da década de 1920 representa um alargamento interpretativo necessário, a partir do qual as ontologias regionais possam ser tematizadas em sua relação com o sentido do ser.

### **2.3 A transformação metafísica da ontologia fundamental**

Na medida em que os textos do período imediatamente posterior a *Ser e tempo* estão direcionados para o que totaliza a existência de modo mais originário, está em questão para Heidegger um adentramento na metafísica a partir do horizonte compreensivo do *Dasein*. Se por um lado a ontologia fundamental mostrou-se insuficiente para explicar a relação do *Dasein* com o mundo, é preciso notar que os modos fundados na tradição metafísica também o são. Superar não apenas a metafísica tradicional, mas também os limites da ontologia fundamental em dar conta da relação com o mundo, é uma tarefa que se impõe como necessária para elucidar o que totaliza o *Dasein* de modo originário. Este é o movimento do pensamento de Heidegger no período imediatamente posterior a *Ser e tempo*.

Embora as obras da segunda metade dos anos 20 apresentem diferenciações radicais entre si, levando o leitor a questionar se tais textos possuem um caráter unitário, Souza Junior identifica uma composição de estruturas que asseguram, mesmo que de forma provisória, uma acessibilidade mais consistente para as motivações centrais para o pensamento heideggeriano neste período: “a necessidade de refundação da metafísica e o estabelecimento de uma ontologia



fundamental com a qual se alcança um sentido inicial liberatório”<sup>32</sup>.

Um momento decisivo neste percurso encontra-se justamente no apêndice do curso do semestre de verão de 1928, em que Heidegger aponta para a necessidade de uma conversão interna da ontologia fundamental em uma metaontologia<sup>33</sup>, cujo tema seria o *ente no todo*, e permitiria, a partir daí, tornar as ontologias regionais objeto de investigação. Sob este aspecto, a metaontologia representaria uma abertura para uma compreensão possível das implicações éticas do comportamento humano. Evidentemente algumas questões precisam ser levantadas e explicitadas. Afinal, como se dá a tematização da esfera ôntica pela metaontologia? Por que esta conversão interna se faz necessária? Qual a relação da metafísica com a ontologia fundamental e a metaontologia? É no caminho de uma tentativa de resposta a estas e outras questões que Heidegger vai falar na metafísica da existência, atribuindo à *metafísica autêntica* a tarefa de elucidar o vínculo necessário do *Dasein* com o ente no todo à luz da ontologia fundamental.

Complementarmente à justificação da necessidade de uma conversão metafísica da ontologia fundamental, também é objeto de investigação de grande parte dos escritos da segunda metade da década de 1920 a busca pela demonstração do fundamento ôntico ao qual Heidegger se refere no parágrafo final de *Ser e tempo*. No mesmo curso de 1928 acima mencionado, Heidegger explicita de forma mais direta os motivos da transformação metafísica da ontologia fundamental, nos seguintes termos:

Uma vez que ser só se dá na medida em que o ente já esteja no aí, a ontologia fundamental tem em si a tendência latente em direção a uma transformação metafísica originária, que se torna possível somente quando o ser é compreendido em sua completa problemática. [...] o ente “homem” compreende o ser; a compreensão do ser provoca uma distinção entre ser e ente; o ser está aí somente quando o *Dasein* compreende o ser. Em outras palavras, a possibilidade do ser estar aí na compreensão pressupõe a existência fática do *Dasein*, e isto por sua vez pressupõe a subsistência fatural da natureza. Dentro do horizonte do problema do ser, quando colocado radicalmente, parece que tudo isso é visível e pode se tornar compreendido enquanto ser, somente se uma totalidade possível de entes já está aí<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> SOUZA JUNIOR, Néelson de. *Transcendência, mundo e liberdade*. In: VEIGA, Itamar S.; SCHIO, Sônia M. Heidegger e sua época 1920-1930. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 137-153. p. 139.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 199.

<sup>34</sup> “Da es Sein nur gibt, indem auch schon gerade Seiendes im Da ist, liegt in der Fundamentalontologie latent die Tendenz zu einer ursprünglichen metaphysischen Verwandlung, die erst möglich wird, wenn Sein in seiner vollen Problematik verstanden ist. [...] das Seiende ‘Mensch’ Sein versteht; in dem Verstehen von Sein Hegt zugleich der Vollzug des Unterschiedes

Observa-se, na citação acima, uma clara mudança no projeto de *Ser e tempo* e do reconhecimento dos limites da ontologia fundamental na investigação acerca da relação do *Dasein* com o mundo. Destaca Crowell que, na afirmação de que “a possibilidade do ser estar aí na compreensão pressupõe a existência fática do *Dasein*, e isto por sua vez pressupõe a subsistência factual da natureza”, a segunda ocorrência do termo “pressupõe” é o que significa a necessidade da passagem da ontologia para uma nova forma de investigação, que seria justamente a metaontologia<sup>35</sup>. Uma vez constatada que a compreensão do ser só é possível na medida em que a totalidade dos entes já estejam aí, o objeto de questionamento passa a se situar nesta relação de dependência.

Contudo, é preciso notar que, se por um lado a conversão da ontologia fundamental na metaontologia pressupõe uma incompletude do projeto de *Ser e tempo*, por outro ela não significa um abandono da investigação conduzida pelo filósofo alemão. A metaontologia não constitui uma transformação da ontologia fundamental, mas um novo tipo de questionamento que se desenvolve à luz da ontologia, em um movimento a partir da compreensão do ser para o sentido do ser em si mesmo. Trata-se, em certa medida, de um repensar, por parte de Heidegger, a própria ideia de ontologia fundamental.

No curso de 1928, Heidegger reavalia o projeto da ontologia fundamental, reconhecendo tanto as suas conquistas como as suas limitações, o que o conduz a um retorno ao fundamento ôntico da ontologia fundamental. Embora esta problemática já estivesse presente no capítulo final de *Ser e tempo*, a novidade encontra-se na clara preocupação de Heidegger em aprofundar a questão e indicar caminhos para a problematização das ontologias regionais sob uma perspectiva ontológica. Foi justamente a insuficiência da ontologia fundamental para tratar dos temas ônticos o que levou Heidegger a operar sua conversão interna em uma metaontologia, e com isso poder tratar também da ética. Como bem destaca

---

von Sein und Seiendem; es gibt Sein nur, wenn Dasein Sein versteht. Mit anderen Worten: die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur. Gerade im Horizont des radikal gestellten Seinsproblems zeigt sich, daß all das nur sichtbar ist und als Sein verstanden werden kann, wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 199.

<sup>35</sup> CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001. p. 233-234.

Freeman,

Com uma *necessidade intrínseca* de voltar-se às suas origens ônticas, a metaontologia coloca em questão a prioridade e auto-suficiência da ontologia fundamental, iniciando com (e sendo explícito sobre) um ponto de partida *ôntico*-ontológico. A metaontologia não elimina completamente a ontologia fundamental; ela ainda requer a ontologia fundamental como seu próprio (embora, insuficiente) ponto de partida, na medida em que aí, as questões fundamentais são feitas de modo que possibilitem um retorno de uma maneira informada ontologicamente ao ôntico: aos entes, aos seres humanos individuais, e às relações entre eles<sup>36</sup>.

Ao passo que a metaontologia está voltada à tematização do ôntico, e por isso possui um objeto de investigação distinto da ontologia fundamental, ela tem na própria ontologia fundamental seu ponto de partida. Isso significa que a metaontologia não consiste em uma investigação exclusivamente ôntica, visto que no seu ponto de partida encontra-se necessariamente a ontologia fundamental. O próprio Heidegger nos indica o que a metaontologia não é, e como podemos compreendê-la a partir da radicalização do que foi desenvolvido em *Ser e tempo*. Esclarece o filósofo alemão que, muito embora as ciências positivas tenham o ente como objeto de investigação, “a metaontologia não é um resumo ôntico no sentido de uma ciência geral que reúne os resultados das ciências individuais em uma assim chamada ‘imagem do mundo’, assim como deduzir a partir dela uma visão de mundo e guia para a vida”<sup>37</sup>. Do mesmo modo, a metaontologia não deve ser compreendida como algo que se acrescenta à ontologia fundamental, nem algo que vem a substituí-la. Ela representa e resulta da radicalização da ontologia fundamental, que se desenvolve pelo retorno às condições fáticas e concretas a partir das quais ela emerge<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> “With an *intrinsic necessity* to turn to its ontic origins, metontology calls into question the priority and self-sufficiency of fundamental ontology, by beginning with (and being explicit about) an *ontic*-ontological beginning point. Metontology does not do away with fundamental ontology altogether; it still requires fundamental ontology as its own (albeit, insufficient) starting point, insofar as there, the fundamental questions are asked that enable a return in an ontologically informed manner to the ontic: to beings, individual human beings, and to the relations between them”. (tradução nossa). FREEMAN, Lauren. *Metontology, moral particularism, and the “art of existing:” a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams*. *Continental Philosophy Review*. v. 43, n. 4. p. 545-568, 2010. p. 549.

<sup>37</sup> “die Metontologie ist nicht eine summarische Ontik im Sinne einer Allgemeinwissenschaft, die die Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften zu einem sogenannten Weltbild empirisch zusammenstellt, um dann daraus eine Welt- und Lebensanschauung abzuleiten”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 199-200.

<sup>38</sup> FREEMAN, Lauren. *Metontology, moral particularism, and the “art of existing:” a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams*. *Continental Philosophy Review*. v. 43, n. 4. p. 545-568, 2010. p. 6.

Neste contexto, a perspectiva ôntico-ontológica da metaontologia objetiva alcançar uma compreensão da existência que não seja apenas formal ou transcendental, mas fática. Ela abre a possibilidade de abordar as ontologias regionais de um modo que não era possível em *Ser e tempo*, em razão dos limites da própria ontologia fundamental. Não se trata, portanto, de uma rejeição da ontologia fundamental, mas de uma realização mais precisa do projeto de *Ser e tempo*<sup>39</sup>. E na medida em que a metaontologia representa um retorno à dimensão ôntica, nela se mostra o domínio no qual as ontologias regionais possam ser abordadas de forma mais apropriada. Como define Heidegger, a metaontologia permite “tornar os entes tematizados em sua totalidade à luz da ontologia”<sup>40</sup>.

Como ressalta Padui, perceber isso permite uma investigação mais primordial da existência ôntica que o *Dasein* compartilha com os demais entes<sup>41</sup>. A ética, nesta perspectiva, só ganha sentido na medida em que há mundo, ou seja, na medida em que há uma relação de sentido já estabelecida entre o *Dasein* e o *ente no todo*. Esta possível totalidade do ente, conforme explica Stein, “é a ontologia, não no sentido da ontologia fundamental, mas da metaontologia. A metaontologia é exatamente esta ontologia como totalidade possível do ente, enquanto a ontologia fundamental é a condição de possibilidade dessa metaontologia”<sup>42</sup>. A relação entre ética e ontologia passa então a exigir não apenas um determinado modo de ser do *Dasein*, mas também a compreensão adequada da sua vinculação ao ente, que não pode ser descrita pela ontologia fundamental. Construir uma ética baseada na condição existencial do *Dasein* significa restaurar a finitude da existência, e assim atender ao ambiente existencial no qual e a partir do qual se faz possível a experiência da moralidade em geral.

Em certa medida, o tipo de questionamento propiciado pela metaontologia surge como resultado do alargamento e radicalização da ontologia fundamental, como parte do movimento a partir da compreensão do ser para o sentido do ser em si mesmo. Em sua unidade, metaontologia e ontologia fundamental constituem o que

<sup>39</sup> FREEMAN, Lauren. *Metontology, moral particularism, and the “art of existing:” a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams*. *Continental Philosophy Review*. v. 43, n. 4. p. 545-568, 2010. p. 6.

<sup>40</sup> “das Seiende im Lichte der Ontologie in seiner Totalität zum Thema zu machen”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 200.

<sup>41</sup> PADUI, Raoni. *From the Facticity of Dasein to the Facticity of Nature. Naturalism, Animality, and Metontology*. *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, v. 3, p. 50-75, 2013. p. 62.

<sup>42</sup> STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de ser e tempo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. p. 283.

Heidegger denominou metafísica autêntica (*eigentliche Metaphysik*)<sup>43</sup>, a qual possibilitaria um novo conceito de homem, que não leva em conta apenas a estrutura ontológica, mas o seu necessário vínculo ao *ente no todo*. A radicalização, neste contexto, consiste em levar o projeto de *Ser e tempo* às últimas consequências, ou seja, ver até onde o projeto alcança e pode dar respostas. E uma vez que a ontologia fundamental não consegue dar respostas para a questão do *ente no todo*, ela precisa da metaontologia. Em outras palavras, pode-se dizer que o movimento de radicalização corresponde à procura contínua das condições que possibilitam o dimensionamento conceitual da estruturalidade do *Dasein*.

Essa unidade ôntico-ontológica que constitui o *Dasein* revela o caráter bifurcado da própria metafísica: de um lado o caráter projetivo da existência, representando o âmbito propriamente ontológico, e de outro a condição de ser-lançado, indicando a concretude ôntica do *Dasein* em seu existir sempre já situado em meio ao *ente no todo*. Isso se dá porque, embora a metafísica pertença à natureza do homem<sup>44</sup>, a ontologia fundamental não exaure a noção de metafísica<sup>45</sup>. Ao falar de uma metafísica autêntica, Heidegger busca evitar a entificação do ser provocada pela metafísica tradicional, estabelecendo assim o âmbito a partir do qual os temas ônticos poderiam ser abordados em sua relação com a ontologia fundamental. Como esclarece Aho, “é sobre a base da metafísica do *Dasein* que a filosofia pode retornar aos aspectos antropológicos e éticos específicos da existência que foram ignorados na analítica existencial”<sup>46</sup>.

Para Crowell, nesta mesma perspectiva, uma indicação de como a metaontologia se relaciona com a ontologia na abordagem de temas ônticos pode ser encontrada na caracterização que o próprio Heidegger faz em 1928 do projeto de *Ser e tempo*. Observa Crowell que,

<sup>43</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 165.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 63.

<sup>45</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 199. Ao mesmo tempo em que Heidegger afirma que a ontologia fundamental não exaure a noção de metafísica, vale destacar que ela compõe a metafísica do *Dasein*: “A ontologia fundamental, no entanto, é apenas o primeiro nível da metafísica do *Dasein*”. No original: “Die Fundamentalontologie ist aber nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Kant und das problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. p. 232.

<sup>46</sup> “It is on the basis of the metaphysics of *Dasein* that philosophy can return to specific anthropological and ethical aspects of existence that were passed over in the existential analytic”. (tradução nossa). AHO, Kevin. *Metontology and the body-problem in Being and Time*. Auslegung. Vol. 28, n. 1, p. 1-20, 2006. p. 13.

porque ela objetivava somente a elucidação da “compreensão do ser” do *Dasein*, a “análise da existência do *Dasein*” não era uma “antropologia nem uma ética”. Pelo contrário, ela focava no *Dasein* “prévio a toda concreção factual”, assim com uma “neutralidade peculiar” em relação a uma série de questões que, Heidegger agora sugere, seriam abrangidas pelo âmbito de uma “metafísica do *Dasein*” - questões, por exemplo, de sexo e gênero, corporificação, particularização histórica, dispersão socio-cultural, e o envolvimento “no que chamamos ‘natureza’ em seu sentido mais amplo”<sup>47</sup>.

Importa ainda notar que, através da metaontologia, o próprio *Dasein* passa a ser tematizado como um ente, embora isso não ocorra por critérios puramente objetivos, como se este fosse um ente-à-mão. E uma vez que o questionamento metaontológico-existenciário está sempre moldado pelos resultados da analítica existencial, a tematização do *Dasein* ocorre em termos de sua existência<sup>48</sup>. Daí por que, conforme explica Heidegger, “a metaontologia só é possível sobre a base e na perspectiva da problemática ontológica radical e é possível conjuntamente com ela”<sup>49</sup>. A abordagem metaontológica elimina a separação estrita entre *Dasein* e mundo, nos moldes do paradigma sujeito-objeto, provocando a transformação da ontologia para fora de si mesma.

Assim, se a metaontologia tem como objeto a tematização dos entes à luz da ontologia fundamental, os entes passam a ser tematizados a partir da compreensão do *Dasein* fático, e não mais de modo universal e puramente abstrato. Não se pode, evidentemente, descartar os contextos de sentido compartilhados estabelecidos pelo *das Man*, mas é preciso acentuar que a reflexão propiciada pela metaontologia possibilita tematizar a relação do *Dasein* fático e singular com o ente em sua dimensão ôntica. Nos limites do problema proposto no presente trabalho, contudo, busca-se evidenciar as consequências desta nova problematização no âmbito da ética. E uma vez que Heidegger estabelece uma ligação entre o *ente no todo* e a

<sup>47</sup> “Because it aimed solely at elucidating *Dasein*’s ‘understanding of being,’ the ‘analysis of the existence of *Dasein*’ was neither an ‘anthropology nor an ethics.’ It focused instead upon *Dasein* ‘prior to every factual concretion,’ thus with a ‘peculiar neutrality’ regarding a whole host of questions that, Heidegger now suggests, would fall within the scope of a ‘metaphysics of *Dasein*’ – questions, for example, of sex and gender, embodiment, historical particularization, sociocultural dispersal, and entanglement in ‘what we call ‘nature’ in the broadest sense’”. (tradução nossa). CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001. p. 230.

<sup>48</sup> AHO, Kevin. *Metontology and the body-problem in Being and Time*. IN: *Auslegung*, Vol. 28, N. 1, 2006. p. 14.

<sup>49</sup> “Metontologie ist nur auf dem Grunde und in der Perspektive der radikalen ontologischen Problematik und einig mit dieser möglich”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 200.

questão da ética, é legítimo nos perguntarmos sobre a natureza desta ligação. Por que o retorno ao *ente no todo* pode implicar em algo especificamente ético? Na interpretação de Freeman, isso ocorre porque, “na medida em que a compreensão do ente no todo implica uma compreensão da relação, e na medida em que o ético diz respeito, *inter alia*, a relações, uma compreensão do ente no todo é um ingrediente primário para uma compreensão da ética”<sup>50</sup>. O ponto central, segundo a autora, está no fato de que a metaontologia não considera os entes apenas em sua estrutura formal. Através da metaontologia, Heidegger busca considerá-los em termos da sua existência *existenciária*, o que implica contextualizá-los em sua relação com o *Dasein* fático. A metaontologia mostra-se, assim,

o domínio onde as atividades existenciárias dos seres humanos são consideradas à luz da sua constituição ontológica e também onde a natureza da relação pode ser considerada a partir de uma perspectiva ôntico-ontológica e dependente do contexto. Ela leva, portanto, a análise de *Ser e tempo* para um nível regional<sup>51</sup>.

A noção de que o *Dasein* só está aí quando os entes já estão aí coloca em evidência o fato que o ôntico não deve ser tratado como algo desvinculado, ou independente, do *Dasein*. Na elaboração do problema do ser, há uma pressuposição de que toda compreensão do ser é determinada pela antecipação de que o *todo do ente* já se dá. Dessa forma, as ontologias regionais só são o que são em sua relação com o *Dasein*. As ciências só o são porque o *Dasein* assim as compreende. O que está em jogo é perceber que as ontologias regionais não são descrições objetivas do mundo; elas são modos do *Dasein* se referir ao *ente no todo*. Dito de outro modo, elas são maneiras do *Dasein* se referir aos entes a partir do seu modo de *ser-no-mundo*.

A ética, nesta perspectiva, consiste em um aspecto da compreensão que o *Dasein* tem do mundo. Este aspecto, contudo, só existe para o *Dasein*, visto que é a

<sup>50</sup> “insofar as understanding beings as a whole entails an understanding of relation, and insofar as the ethical is concerned, *inter alia*, with relations, an understanding of beings as a whole is a primary ingredient for an understanding of ethics”. (tradução nossa). FREEMAN, Lauren. *Metontology, moral particularism, and the “art of existing:” a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams*. *Continental Philosophy Review*. v. 43, n. 4. p. 545-568, 2010. p. 551.

<sup>51</sup> “the domain where the existentiell activities of human beings are considered in light of their ontological constitutions and also where the nature of relation can be reconsidered from an ontic-ontological, context-dependent perspective. It therefore takes the analysis from *BT* onto a regional level”. (tradução nossa). FREEMAN, Lauren. *Metontology, moral particularism, and the “art of existing:” a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams*. *Continental Philosophy Review*. v. 43, n. 4. p. 545-568, 2010. p. 553.

partir da sua condição existencial que a ética passa a ser compreendida. No âmbito da metafísica autêntica, uma descrição puramente ôntica da ética mostra-se insuficiente em exhibir os pressupostos do modo de ser ético, uma vez que o critério de distinção entre o agir ético e o agir não ético só ganha sentido se compreendido em estreita ligação com a ontologia fundamental. Na medida em que as situações que requerem decisões éticas se dão sempre em situações particulares, a metafísica do *Dasein* busca tematizar e compreender a ética à luz da ontologia fundamental e da singularidade que caracteriza o *Dasein* em suas relações.

Neste contexto, a questão que imediatamente se impõe diz respeito ao *como* do relacionar-se e do comportar-se do *Dasein* frente aos entes. Quais as condições para que o *Dasein* possa comportar-se diante dos entes? Pode tal comportamento ser explicado pelas ontologias regionais, ou a relação com os entes requer um fundamento ontológico? Dessa problemática, emerge a questão da intencionalidade. Na medida em que o *Dasein* relaciona-se intencionalmente com os entes, é preciso compreender em que consiste a intencionalidade e qual o seu fundamento. E, no caso heideggeriano, sua estrita ligação com a transcendência.

## 2.4 Transcendência e intencionalidade

Diferentemente da tradição cartesiana, segundo a qual a percepção e a ação envolvem necessariamente uma atividade mental, para Heidegger “todas as relações dos estados mentais com os seus objetos pressupõem uma forma mais básica de ser-com-as-coisas que não envolve atividade mental”<sup>52</sup>. A descrição do envolvimento primariamente prático que o *Dasein* mantém com os entes representa uma tentativa de se libertar da concepção de que o comportamento humano pressupõe uma atitude teórica anterior. Disso não decorre que não possam haver, mesmo que em diversas situações, ações deliberadas, mas sugere que o envolvimento primordial do *Dasein* com os entes se dá a partir de um modo de comportamento muito mais básico.

São inúmeras as atividades cotidianas que podem ser descritas sem a necessidade de se recorrer à consciência deliberativa e autorreferencial, fato que

---

<sup>52</sup> “all relations of mental states to their objects presuppose a more basic form of being-with-things which does not involve mental activity”. (tradução nossa). DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. p. 52.



não deveria ser deixado de lado na compreensão do modo como o *Dasein* comporta-se em suas relações. Ao escovarmos os dentes, não precisamos refletir ou deliberar se devemos mover a escova para cima ou para baixo, para o lado direito ou o esquerdo; apenas praticamos a ação de escovar os dentes porque aprendemos a fazê-lo de certo modo. Da mesma forma, ao dirigirmos um veículo, não deliberamos sempre que precisamos pisar no pedal do acelerador ou do freio; apenas executamos os atos de direção conforme aprendemos a fazê-lo. Na maioria das vezes, sequer estamos plenamente conscientes de movimentarmos a escova de dentes para um lado ou outro, nem estamos conscientes de cada troca de marcha que fazemos. Isso não significa, contudo, que em certas circunstâncias não haja um momento em que precisamos refletir sobre a decisão a ser tomada, tanto no trânsito como em relação à nossa higiene pessoal. O que se quer destacar é o fato de que muitos dos atos que praticamos cotidianamente não exigem um momento prévio de reflexão e deliberação. Nesse mesmo sentido, explica Dreyfus que

Heidegger sustenta que o conceito do senso comum de ação e consciência perde a estrutura do nosso modo mais básico de comportamento. Em oposição à tradição, Heidegger quer mostrar que nós não somos normalmente tematicamente conscientes da nossa atividade cotidiana contínua, e que onde a consciência temática autorreferencial emerge, pressupõe um modo de consciência não-temática e não-autorreferencial<sup>53</sup>.

A posição heideggeriana não consiste, porém, em uma simples inversão da prioridade intencional, que para a escola cartesiana era teórica, e que para Heidegger passa a ser prática. O que se coloca em evidência é a insuficiência das teorias da consciência em descrever a estrutura primordial da relação do homem com os entes. Conforme avalia Heidegger no § 9 da preleção de 1928, isso ocorre em razão dos limites conceituais pressupostos no paradigma sujeito-objeto. O termo “objeto”, na sua vinculação ao “sujeito”, é um conceito que permanece ambíguo<sup>54</sup>. O “sujeito”, por sua vez, deixa de ser compreendido em sua essência, uma vez que

<sup>53</sup> “Heidegger holds that the commonsense concept of action and consciousness misses the structure of our most basic mode of comportment. In opposition to the tradition, Heidegger wants to show that we are not normally thematically conscious of our ongoing everyday activity, and that where thematic self-referential consciousness does arise, it presupposes a nonthematic, non-self-referential mode of awareness”. (tradução nossa). DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. p. 58.

<sup>54</sup> “Na tese ‘Não há objeto sem sujeito’, o ‘objeto’ é ambíguo”. No original: “In der These ‘Kein Objekt ohne Subjekt’ ist ‘Objekt’ zweideutig”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 161.

tomado meramente como algo que compreende. Já o termo “relação”, carrega uma vagueza de sentido que emerge tanto da vagueza do próprio conceito do termo “sujeito” quanto da não-dependência do “objeto” em relação ao “sujeito”. Na percepção de Heidegger, é justamente isso que precisa ser problematizado, na medida em que a intencionalidade deixa de ser atribuída à consciência, e passa a ser atribuída ao *Dasein*.

Ocorre que o acesso que é dado ao *Dasein*, em seus envolvimento cotidianos, não está baseado em comportamentos epistêmicos. Há um tipo de ocupação prévia, não temática, que se coloca como base de toda experiência intencional. Explicita Reis que

a experiência humana é constituída por um nível primário no qual há uma intencionalidade não conceitual e não proposicional. O nível básico da experiência significativa seria irreduzível à experiência proposicional, sendo mais rico e formado por práticas habilidosas executadas de maneira atemática, não reflexiva e sem conteúdo conceitual. Essa leitura complementa-se com uma concepção da existência humana como sendo primariamente prática, caracterizada por uma intencionalidade que apenas de modo derivado assume uma forma proposicional ou epistêmica, efetivando-se como a compreensão de significados desde uma base holística de práticas competentes<sup>55</sup>.

Quando corretamente compreendida, a intencionalidade – enquanto um relacionar-se-com – não é tomada como uma característica da representação. Caso contrário, ela permaneceria no físico, e com isso o modo como o físico se relaciona com o psíquico permaneceria sendo um problema<sup>56</sup>. Para Heidegger, contudo, a intencionalidade não se dá pela representação dos objetos na consciência, mas pela relação prática que o *Dasein* mantém com os entes, uma vez que é a partir desta relação prática que se constitui o sentido. Como bem destaca Crowell, está claro que Heidegger visa não apenas apresentar uma descrição da intencionalidade, mas uma descrição que esteja alinhada à estrutura do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Diferentemente da concepção kantiana, a descrição que Heidegger faz da intencionalidade não é orientada em direção à razão, a um “eu penso”, mas à compreensão do ser<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> REIS, Róbson Ramos dos. *Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Revista Portuguesa de Filosofia. v. 71, p. 475-494, 2015. p. 476.

<sup>56</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 168.

<sup>57</sup> CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 44.

A intencionalidade, nessa medida, é descrita por Heidegger como um comportamento transcendente ôntico – o modo ôntico do *Dasein* se relacionar com os entes – que não constitui primordialmente este relacionar-se-com, mas que é fundado em um ser-junto aos entes<sup>58</sup>. Intencionalidade, nesta perspectiva, não constitui um fenômeno originário, mas está fundado em um fenômeno originário, que é a transcendência. Daí por que as ontologias regionais, ao mesmo tempo em que exigem a explicitação do relacionar-se onticamente com os entes, encontram fundamento na instância ontológica. Assim, se por um lado o *Dasein* se relaciona com os entes onticamente através da intencionalidade, ele se relaciona com eles ontologicamente pela transcendência. E dizer que intencionalidade está fundada ontologicamente na transcendência significa que a transcendência é prévia à intencionalidade, uma vez que somente aquela está relacionada ao sentido.

Vale destacar, neste contexto, que Heidegger não equipara a intencionalidade à transcendência. Embora ambas possibilitem a análise do comportamento do *Dasein* junto ao ente, a intencionalidade precisa ser compreendida à luz da estrutura ontológica da existência, ou seja, sobre a sua condição de ser-no-mundo. É o que esclarece Heidegger, ao explicar que, “se se caracterizar todo o *comportamento* para com o ente como intencional, então a *intencionalidade* só é possível *sobre o fundamento da transcendência*, mas ela não é nem idêntica a esta, nem tampouco a possibilitação da transcendência”<sup>59</sup>. Uma vez que o ingresso do ente no mundo se dá no âmbito da transcendência – e por isso possui um fundamento ontológico –, a estruturação do ôntico se dá nos limites da singularidade do *Dasein*.

Desse modo, Heidegger chama atenção para o fato de que o problema da transcendência não é idêntico ao problema da intencionalidade, assim como não é idêntico ao problema da relação sujeito-objeto. O fenômeno da transcendência assume papel central nos escritos da segunda metade dos anos 1920, na medida em que o movimento do pensamento heideggeriano está voltado à clarificação do *Dasein* e sua existência enquanto tal. Diferentemente de tentar solucionar o

<sup>58</sup> “Devemos agora contudo fazer da intencionalidade em si mesma um problema. Ela está na verdade relacionada aos próprios entes e, nesse sentido, é um comportamento transcendente ôntico, mas ela não constitui primordialmente esta relação-com, antes é fundada no ser-junto aos... entes”. No original: “Gleichwohl muß nun die Intentionalität selbst zum Problem werden. Sie ist zwar auf das Seiende selbst bezogen und in diesem Sinne eine ontisch transzendierende Verhaltung, aber sie konstituiert nicht ursprünglich diese Beziehung-auf, sondern diese ist fundiert im Sein-bei... Seiendem”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 168.

<sup>59</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 146.

problema da intencionalidade através da relação sujeito-objeto, Heidegger volta-se para o problema da transcendência, identificando-o como um fenômeno primordial<sup>60</sup>.

Compreendida, portanto, como uma relação meramente ôntica, a relação intencional com os entes só é possível sobre a base da transcendência original, que por sua vez corresponde a uma compreensão preliminar do ser dos entes. Isso porque há uma relação intrínseca entre a transcendência primordial e a compreensão do ser: elas são a mesma coisa. Isso é o que esclarece Heidegger, ao explicar que,

se portanto a transcendência originária (o ser-no-mundo) torna possível a relação intencional e se o último é, entretanto, uma relação ôntica, e a relação do ôntico está fundada na compreensão-do-ser, então deve haver uma relação intrínseca entre a transcendência originária e a compreensão-do-ser; no fim elas são uma e mesma coisa<sup>61</sup>.

A centralidade atribuída à transcendência na investigação sobre o comportamento do *Dasein*, no entanto, não implica negação ou esquecimento da ontologia fundamental. Pelo contrário, Heidegger acentua que a abordagem do problema da transcendência se dá no interior da ontologia fundamental enquanto análise da existência do *Dasein*<sup>62</sup>. Este é o motivo pelo qual a transcendência não é vista por Heidegger como um problema epistemológico, mas um problema da liberdade. A partir da ontologia fundamental, a transcendência não deve ser compreendida como uma relação – seja ela cognitiva ou não – entre o reino interior e o reino exterior, nem como uma barreira que separa o sujeito do reino exterior. Sob este aspecto, Heidegger é enfático em definir a transcendência como a constituição fundamental do ser do *Dasein*, a base a partir da qual é possível o seu relacionar-se com os entes:

é a transcendência 1. a constituição originária da *subjetividade* de um sujeito. O sujeito transcende qua sujeito; não seria um sujeito se ele não transcendesse. Ser um sujeito significa transcender. Isso não significa que o

<sup>60</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 170.

<sup>61</sup> “Wenn demnach die ursprüngliche Transzendenz (das In-der-Welt-sein) die intentionale Beziehung ermöglicht, diese aber ontisch ist, und das Verhältnis zu Ontischem im Seinsverständnis gründet, dann muß zwischen ursprünglicher Transzendenz und Seinsverständnis überhaupt eine innere Verwandtschaft bestehen; ja am Ende sind sie ein und dasselbe”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 170.

<sup>62</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 171.

Dasein porventura existe e então ocasionalmente realiza uma ultrapassagem, mas existir significa originariamente ultrapassar. O Dasein é em si mesmo a ultrapassagem. E isso implica que a transcendência não é apenas um comportamento possível (entre outros) do Dasein em direção aos outros entes, mas é a constituição básica do seu ser, sobre a base da qual o Dasein pode de fato se relacionar com os entes. O Dasein pode aprender a se relacionar com os entes de diversos modos e confrontar os entes somente porque o Dasein, enquanto existente, é em um mundo, mas ele não chega assim aos entes<sup>63</sup>.

E ao situar a transcendência na constituição ontológica do *Dasein*, Heidegger reforça a noção de que o mundo também faz parte da sua dimensão ontológica. O relacionar-se com os entes *no* mundo remete a uma estrutura prévia à intencionalidade, que se revela no fenômeno da transcendência. A transcendência mostra-se, nesse sentido, um *existencial*, visto que ela torna manifesta a diferença entre ser e ente, e assim assegura à metafísica a sua mais intrínseca estrutura. O *Dasein* não obtém um mundo pelo fato de existir. Há um co-pertencimento entre *Dasein* e mundo, em que o tipo de relação é justamente o que torna possível a transcendência.

Vale observar que a concepção heideggeriana do fenômeno da transcendência, uma vez que não constitui uma atividade ôntica, não deve ser compreendida em um sentido puramente teórico ou estético. Da mesma forma, ela não decorre de um comportamento prático. A tarefa central da ontologia do *Dasein* consiste justamente em visualizar o que se coloca “antes” destas divisões de comportamentos, a fim de poder identificar as suas raízes comuns. Na medida em que são inúmeras as formas ônticas do *Dasein* comportar-se diante dos entes – dentre elas o comportamento teórico, estético ou prático –, a tarefa da ontologia fundamental procura indicar as raízes comuns de todo comportamento humano, e

<sup>63</sup> “ist die Transzendenz 1. die ursprüngliche Verfassung der *Subjektivität* eines Subjektes. Das Subjekt transzendiert qua Subjekt, es wäre nicht Subjekt, wenn es nicht transzendierte. Subjektsein heißt Transzendieren. D. h.: das Dasein existiert nicht etwa und vollzieht dann gelegentlich einen Überschritt, sondern Existieren besagt ursprünglich Überschreiten. Das Dasein selbst ist der Überschritt. Darin liegt: die Transzendenz ist nicht irgendein mögliches Verhalten (unter anderen möglichen Verhaltungen) des Daseins zu anderem Seienden, sondern die Grundverfassung seines Seins, auf deren Grunde es sich allererst zu Seiendem verhalten kann. Nur weil Dasein als existierendes in einer Welt ist, kann es lernen, sich so und so zu Seiendem zu verhalten und mit ihm sich auseinanderzusetzen; aber nicht kommt es dadurch erst zum Seienden”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 211-212. Na *Introdução à Filosofia*, Heidegger traz uma afirmação nesse mesmo sentido, identificando a transcendência com o movimento de ultrapassagem dos entes, e situando-a na constituição ontológica do *Dasein*: “A essência fundamental da constituição ontológica do ente que nós mesmos somos é a ultrapassagem do ente”. HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 221.

com isso justificar ontologicamente o fundamento da intencionalidade. Nos escritos no período imediatamente posterior a *Ser e tempo*, fica cada vez mais claro que Heidegger identifica este fundamento com a transcendência. Conforme afirma o próprio Heidegger, “a transcendência precede todo possível modo de comportamento em geral”<sup>64</sup>. É que a transcendência não constitui um comportamento qualquer, motivo pelo qual Souza Junior a define como “a condição primeira de possibilidade para que o *Dasein*, em seu ser, se relacione com os entes”<sup>65</sup>.

Na mesma esteira, explica Heidegger que a transcendência, em sua significação terminológica, não se refere a um simples modo de comportamento dentre outros possíveis, mas à “*constituição fundamental deste ente, uma constituição que acontece antes de todo comportamento*”<sup>66</sup>. Nesta perspectiva, Heidegger atribui um sentido autêntico para a transcendência, prévio a todo comportamento ôntico, e que decorre de um movimento de ultrapassagem (*Überschritt*), de ultrapassar<sup>67</sup>, o qual precisa ser adequadamente compreendido, a fim de que a possibilidade do comportamento junto ao ente possa ser melhor elucidada.

Importa destacar que, ao mesmo tempo em que possibilita ao *Dasein* vir ao encontro do ente que ele é – ao encontro de si *como* um si mesmo –, a ultrapassagem se refere ao ente que não é o *Dasein*. Isso porque, na ultrapassagem, o *Dasein* existe como si mesmo, e distingue-se dos entes que ele mesmo não é, possibilitando assim um relacionar-se de si mesmo para com o ente. Como esclarece Heidegger,

é só na ultrapassagem e por meio dela que é possível distinguir e decidir no interior do ente quem e como é um “mesmo” e o que não o é. Na medida, contudo, em que o ser-aí existe como si mesmo – e somente nesta medida –, ele pode ter um comportamento (relacionar-“se”) *para com* o ente que, entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> “Transzendenz liegt vor jeder möglichen Verhaltensweise überhaupt”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 236.

<sup>65</sup> SOUZA JUNIOR, Nélson de. *Transcendência, mundo e liberdade*. In: VEIGA, Itamar S.; SCHIO, Sônia M. Heidegger e sua época 1920-1930. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 137-153. p. 141.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 149.

<sup>67</sup> “Transcendência significa ultrapassagem”. HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 149.

<sup>68</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 150.

Explicita Heidegger, na afirmação acima, que é somente na medida em que o *Dasein* existe enquanto si mesmo, que lhe é possível comportar-se para com o ente. Além disso, neste comportar-se o ente já deve ter sido ultrapassado. O que é ultrapassado na transcendência, contudo, não é um espaço ou uma barreira, como já mencionado anteriormente, entre um sujeito e um objeto. O que ocorre na ultrapassagem é o tornar manifesto o ente enquanto ente, o que torna os objetos acessíveis ao *Dasein*. A este respeito destaca Souza Junior que a transcendência possibilita “a acessibilidade do *ente* na medida em que o apresenta como oposto onticamente ao *Dasein*, e, além disso, emerge com ela uma outra possibilidade cooriginária que é a do não encobrimento (*Unverborgenheit*) do *ente* no e através do *Dasein*”<sup>69</sup>.

O que significa, portanto, transcender enquanto ultrapassar o ente? Para Heidegger, ultrapassar significa ir além, não no sentido de uma captação teórica de objetos<sup>70</sup>, mas um ir além dos entes para compreendê-los como situados em um mundo. Desse modo, é a partir da transcendência que os entes passam a fazer sentido no mundo do *Dasein*, visto que este desde sempre os ultrapassa pela compreensão. Em uma passagem fundamental para esclarecer o movimento da ultrapassagem realizado pela transcendência, explica Heidegger que “o ente que ultrapassa é o ser-aí; aquilo que é ultrapassado é o ente na totalidade; isso em direção ao que a ultrapassagem acontece é o mundo”<sup>71</sup>. Há, portanto, na transcendência, um duplo movimento: ao mesmo tempo em que o *Dasein* se direciona *para além* do ente, intensifica-se a sua vinculação com o próprio ente.

Importa ainda destacar que, na transcendência, o *Dasein* não ultrapassa apenas os demais entes, mas ultrapassa também a si próprio. Ocorre que, ao ultrapassar a si, um abismo (*Abgrund*) é aberto, um abismo que se refere ao que o *Dasein* é, em cada caso, para si mesmo. O fato é que, para Heidegger, o *Dasein* não é de início um eu-mesmo, que posteriormente ultrapassa os entes. É a transcendência que funda a mesmidade e abre a possibilidade do *Dasein* ultrapassar a si mesmo e compreender-se como ser-um-si-mesmo. Isso ocorre

---

<sup>69</sup> SOUZA JUNIOR, Néelson de. *Transcendência, mundo e liberdade*. In: VEIGA, Itamar S.; SCHIO, Sônia M. Heidegger e sua época 1920-1930. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 137-153. p. 141.

<sup>70</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 151.

<sup>71</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 257.

porque, para Heidegger, “transcender não significa apenas, nem primariamente, o relacionar-se de um sujeito com um objeto, mas transcendência significa: *compreender-se a partir de um mundo*”<sup>72</sup>.

Da mesma forma, na *Introdução à Filosofia*, curso ministrado na Universidade de Freiburg no semestre de inverno de 1928/1929, Heidegger novamente identifica a transcendência como uma condição ontológica para o comportar-se em relação aos entes, acrescentando que “somente assim ele pode se comportar também em relação a si mesmo como ente, isto é, pode se relacionar consigo mesmo, pode ser um si-próprio”<sup>73</sup>. Uma vez que “a ‘essência’ do *Dasein* consiste em sua existência”<sup>74</sup>, o modo como ele compreende a si próprio está intrinsecamente ligado à sua compreensão de mundo. Se é na ultrapassagem que os entes ganham sentido, é também ao ultrapassar a si mesmo que se estabelece a compreensão que o *Dasein* passa a ter de si mesmo em suas relações. Ao mesmo tempo em que é a partir do fenômeno da transcendência que os entes se mostram naquilo que eles são, é ao transcender a si-mesmo que o *Dasein* compreende-se em seu próprio ser.

Mas é preciso notar que, ao expressar a concepção de que a essência do *Dasein* consiste em sua existência, Heidegger não está meramente invertendo a noção que, desde Platão, define que a *essentia* precede a *existentia*. Ocorre que o termo “existência” recebe, na filosofia heideggeriana, um sentido distinto da tradição metafísica, estabelecendo uma diferença entre o modo de ser do *Dasein* e o modo de ser dos demais entes intramundanos. Daí por que, embora Sartre tenha expressado o princípio básico do existencialismo através da ideia de que “a existência precede a essência”, este permanece sendo um princípio metafísico. O simples fato de Sartre não ter percebido de que a inversão entre *essentia* e *existentia* permanece metafísica, no sentido da tradição, denota que o filósofo francês é também vítima do esquecimento do ser. Ademais, assegura Heidegger que “a proposição principal do 'existencialismo' não tem minimamente nada em comum com aquela frase de *Ser e tempo*, nem sequer se pode expressar uma tal frase sobre a relação entre *essentia* e *existentia*”<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 435.

<sup>73</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 325-326.

<sup>74</sup> “*Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz*”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 42.

<sup>75</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 342.



Nesta perspectiva, precisa ser destacado que a possibilidade de se relacionar com o outro coloca em questão a necessidade do *Dasein* buscar ser-si-mesmo. Por que ser um si-próprio se apresenta como uma condição primordial para a relação com o outro? Se o modo de ser inautêntico também é constitutivo do modo de ser do *Dasein*, por que se faz necessária a busca por uma existência autêntica? E se autenticidade e inautenticidade pertencem à estrutura ontológica do *Dasein*, qual a sua relação com ontologias regionais, como a ética? Uma tentativa de resposta a estas questões precisa levar em consideração não apenas a transformação metafísica da ontologia fundamental, mas também o fundamento ontológico que possibilita o comportamento ôntico do *Dasein*.

Intencionalidade e transcendência, nessa perspectiva, constituem o *como* que diz respeito à possibilidade do comportar-se do *Dasein*. Se um escritor pode escrever um livro, é porque ele possui uma certa compreensão dos utensílios dos quais faz uso para poder redigir seu texto. Da mesma forma, se estudantes reúnem-se em uma sala de aula em uma universidade para terem aula com um professor, é porque todos os envolvidos de algum modo compreendem o significado de uma sala de aula, dos livros e dos diversos entes com os quais se relacionam. Em todos estes casos, o modo como o escritor ou os alunos se comportam intencionalmente para com os entes só é possível porque eles os ultrapassam, possuem uma pré-compreensão dos entes, que lhes permitem comportar-se de uma ou outra maneira. Ao mesmo tempo em que a ética está inscrita dentre as ontologias regionais, e por isso situa-se na esfera ôntica da existência, todo comportamento ético intencional deve encontrar fundamento na ontologia do *Dasein*, ou seja, na transcendência.

Vale destacar, contudo, que este comportar-se de uma ou outra maneira só é possível porque Heidegger identifica a liberdade como estrutura originária da transcendência. Se por um lado o mundo ao qual o *Dasein* transcende é primariamente definido pelo *em-virtude-do-que*, este só é possível onde há liberdade. Heidegger identifica expressamente a transcendência no sentido de ser-no-mundo com a constituição metafísica básica do *Dasein*<sup>76</sup>, o que remete à metafísica da existência como o âmbito a partir do qual o comportar-se com o ente pode ser descrito de forma adequada. Há inegavelmente um adentramento na metafísica autêntica, consequência da transformação que, de certa forma, iniciou no

---

<sup>76</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 214.

parágrafo final de *Ser e tempo*. Se, nos limites da ontologia fundamental, não era possível tematizar a intencionalidade ôntica a partir do ser-no-mundo, visto que a analítica existencial permanece no âmbito ontológico, a metafísica do *Dasein*, enquanto unidade entre metaontologia e ontologia fundamental, possibilita um alargamento da temática, e com isso alcançar também o ôntico à luz do ontológico.

O caráter de ser-no-mundo revela a estrutura unitária da transcendência concentrada no conceito de mundo, e é por pertencer a esta estrutura que *mundo* passa a ser dimensionado como um conceito transcendental. A elaboração fenomenológica do conceito de mundo radicaliza e universaliza a essência da transcendência, isto é, a sua transcendentalidade. Na interpretação de Souza Junior,

por detrás da imbricação de mundo, transcendência e *Dasein* está sendo efetivada, sim, uma radicalização e universalização ainda mais relevante e crucial. Ela consiste, de modo bastante sintético, na elaboração de uma nova concepção de metafísica, que tem seus fundamentos na liberação do sentido do ser do *Dasein* em e a partir de si próprio. Isso significa dizer que a metafísica deve, mesmo, estar radicada numa ontologia fundamental<sup>77</sup>.

Mas é preciso observar que, na medida em que aquilo que o *Dasein* transcende é o mundo, a concepção heideggeriana de mundo ganha importância na investigação. Se transcendência significa “compreender-se a partir de um mundo”, o sentido que Heidegger atribui a tal conceito deve ser melhor aprofundado, para que tanto as condições existenciais para a experiência ética, como os contextos nos quais ela se dá, possam ser suficientemente explicitados em sua originariedade.

## 2.5 O problema do mundo

No § 11 da preleção do semestre de verão de 1928, ministrada em Marburg, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Heidegger apresenta um tipo de resumo da história do conceito de mundo, fazendo uma distinção entre quatro conceitos utilizados para explicar a que o termo “mundo” se refere<sup>78</sup>. O primeiro é um conceito ôntico-natural, segundo o qual “mundo” seria um

<sup>77</sup> SOUZA JUNIOR, Nélson de. *Transcendência, mundo e liberdade*. In: VEIGA, Itamar S.; SCHIO, Sônia M. Heidegger e sua época 1920-1930. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 137-153. p. 143.

<sup>78</sup> Não serão aprofundadas neste trabalho as distinções entre os quatro conceitos de mundo, por este não ser o foco central da presente pesquisa. O que se busca colocar em evidência é o fato de que Heidegger reconhece que o termo “mundo” pode ser utilizado para se referir a regiões do ente. No âmbito da filosofia heideggeriana, contudo, o conceito de “mundo” precisa estar em consonância com a questão da ontologia fundamental.

termo utilizado para representar o que é subsistente em si como um todo, isto é, a “natureza”. O segundo conceito de mundo é um conceito de certa forma ontológico, mas mantém-se como uma região da natureza, no sentido de uma totalidade que pertence à natureza enquanto tal. O terceiro representa um conceito ôntico mais amplo de “mundo”, significando os homens existentes enquanto existentes, em contrapartida ao conceito ôntico-natural. E há um quarto conceito, este por sua vez ontológico, que indica “ontologicamente a essência metafísica do Dasein enquanto tal com respeito à sua constituição metafísica básica: a transcendência”<sup>79</sup>. Muito embora o interesse de Heidegger esteja justamente em identificar o quarto conceito como o único ligado à transcendência, este possui uma relação com os três primeiros. Isso ocorre em função da noção de que a concepção ontológica de mundo deve ser tomada como condição para que o mundo possa ser compreendido a partir de uma das outras três. A questão que imediatamente se impõe é: o que este conceito ontológico do mundo pretende mostrar?

Fundamental para a compreensão do problema do mundo na filosofia heideggeriana é a caracterização do *fenômeno do mundo*, que em *Ser e tempo* estava presente por meio de uma interpretação do modo como o *Dasein* movimentava-se de início e na maioria das vezes cotidianamente em seu mundo. Trata-se, na obra de 1927, de uma caracterização que parte do que está cotidianamente à mão, do modo como o *Dasein* se comporta de forma prática, sem tomar a sua conduta como objeto de reflexão ou questionamento. Nos escritos posteriores, como consequência do que fora estabelecido na primeira caracterização, Heidegger apresenta o conceito de mundo efetivamente como um problema, identificando o *caráter mundano* do mundo como um tema possível de um *problema fundamental da metafísica*<sup>80</sup>.

Inicialmente, o que precisa ser destacado é que, para Heidegger, os entes intramundanos não carregam consigo um significado pronto e definitivo sobre o seu ser. É no experienciar o ente, isto é, na relação prática que o *Dasein* mantém com os entes, que o seu significado é estabelecido. Um martelo – para utilizamos um exemplo apresentado pelo próprio Heidegger em *Ser e tempo* – só é um martelo na medida em que o *Dasein* o experiencia como um utensílio que possui uma certa

<sup>79</sup> “ontologisch das metaphysische Wesen des Daseins überhaupt, hinsichtlich seiner metaphysischen Grundverfassung: der Transzendenz”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 232.

<sup>80</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 229-230.

serventia, como pregar pregos. Não é, portanto, o martelo que diz ao *Dasein* o que ele é. Nem é porque conhecemos seu peso, o material de que ele é feito, ou o nome que lhe é dado, que passamos a compreender o que este utensílio é para nós. Podemos medir ou pesar o martelo, mas com isso perdem-se os elementos essenciais da relação que o *Dasein* possui com o martelo. Medida e peso indicam apenas características ônticas do ente que é o martelo, mas nada dizem sobre o modo como o *Dasein* pode ou deve compreendê-lo em seu ser. Pelo contrário, o martelo só é um martelo na medida em que, ao manejá-lo, o *Dasein* o experiencia e o compreende enquanto tal.

A experiência junto aos entes, contudo, não se dá da mesma forma a todo *Dasein* fático. Por isso, o modo como o *Dasein* compreende o ente não tem o caráter de universalidade. Na dinâmica do existir, não estão previamente estabelecidas todas as possibilidades de experienciar o ente, e dizer que diferentes *Daseins* fazem experiências distintas dos entes significa que o sentido atribuído aos entes não é necessariamente o mesmo a todo *Dasein*. Isso ocorre porque todo junto a... é, para cada indivíduo em particular, um ser junto a... diverso. Em um exemplo trazido por Heidegger, o fato do professor e um aluno não verem o giz do mesmo modo não se dá apenas em razão da orientação espacial em que os dois se encontram. Um até poderia se colocar no lugar do outro, mas não no mesmo momento no tempo. Para que os dois pudessem ver um giz da mesma maneira, seria necessário que pelo menos dois gizes subsistissem por si. Nesse caso, porém, eles não estariam vendo o mesmo giz. Isso ocorre porque mesmidade e igualdade não são a mesma coisa. Igualdade pressupõe pluralidade<sup>81</sup>.

A própria distribuição dos entes subsistentes de forma ordenada ou aleatória dependem sempre de como os compreendemos. No nosso lidar fático com os entes, os compreendemos como situados em um contexto de serventia, muito mais do que em um contexto espacial. Sobre este assunto, Heidegger traz um exemplo sobre o giz, o quadro-negro e o apagador em um auditório, na seguinte passagem:

O giz serve para escrever no quadro-negro, o apagador, para apagar o que foi escrito. Essas coisas não subsistem por si lado a lado junto com várias outras apenas sob o ponto de vista espacial, mas estão situadas em um contexto de serventia para... No meio desse contexto, elas travam entre si relações específicas. Para as coisas, por sua vez, esse contexto é algo

---

<sup>81</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 93-94.

anterior que já subjaz fundamentalmente a elas<sup>82</sup>.

O giz, o quadro-negro e o apagador são apenas entes subsistentes. Quando colocados em determinado contexto, porém, passam a ser compreendidos pelo *Dasein* sobre o pano de fundo de um todo conjuntural. Desse modo, o auditório só se manifesta a nós como um auditório porque já temos descortinado o contexto conjuntural no qual ele está inserido. Dito de outro modo, o giz, o quadro-negro e o apagador são apreendidos pelo *Dasein* porque e na medida em que este já compreende de antemão algo como um auditório<sup>83</sup>. É a partir do contexto conjuntural do auditório que os entes subsistentes se manifestam naquilo que eles são.

Os exemplos trazidos por Heidegger buscam revelar que a compreensão que o *Dasein* possui dos entes não apenas decorre da relação prática para com eles, mas sempre a esta antecede. Conforme ressalta Machado, “o *Dasein* não é um espectador separado do mundo”<sup>84</sup>. O *Dasein* só utiliza o martelo para pregar pregos porque já compreende o martelo como um utensílio que serve para pregar pregos. Esta compreensão é sempre prévia ao contato com os entes, e diz respeito ao sentido do ente. Isso porque o *Dasein* possui uma relação com o sentido – que se dá pela compreensão do ser, e sob este aspecto ela é ontológica – prévia à relação fática – ôntica – que mantém com eles.

Polt destaca, no entanto, que o fato de Heidegger partir do uso de equipamentos para compreender a atividade humana não implica que toda atividade humana possa ser reduzida a algum tipo de manipulação de ferramentas. Há, sem dúvida, atividades humanas que não se equiparam ao uso de objetos com a finalidade de produzir resultados úteis. Como exemplos, Polt cita a tomada de uma decisão política, a exploração de um glaciar ou o estudo de cálculo. Certamente estas atividades podem envolver o uso de objetos, mas elas não se reduzem à utilidade. O que Heidegger busca evidenciar é o ambiente como seu principal indício à mundaneidade, uma vez que “o ambiente cotidiano fornece uma excelente oportunidade para reconhecemo-nos como atores engajados que habitam no

---

<sup>82</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 79.

<sup>83</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 80-81.

<sup>84</sup> MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 30.

mundo como um todo de sentido”<sup>85</sup>.

Este ambiente ao qual Polt se refere não deve ser compreendido onticamente como um conjunto de objetos, mas como “uma rede de sentidos, um todo de significado. É a arena na qual os entes fazem sentido para nós e se ajustam em nossas vidas. É o esquema geral no qual podemos agir, produzir, pensar e ser”<sup>86</sup>. O mundo, nesta perspectiva, não equivale apenas a um ambiente, mas ao contexto no qual os entes passam a ter sentido para o *Dasein*. O surgimento do ente no mundo se dá a partir de um mostrar-se do próprio ente, na medida em que está inserido na rede de sentidos que o *Dasein* compreende antecipadamente. Retomando o exemplo anterior, o martelo só surge no mundo como um martelo porque, na rede de sentidos compreendida antecipadamente pelo *Dasein*, o ser do martelo já é compreendido como tal. O modo como o martelo está inserido no mundo, portanto, não é algo que se acrescenta à “objetividade” do martelo, mas é o seu modo de dar-se mais originário<sup>87</sup>, que nasce na relação prática mantida com o *Dasein*.

Reis observa que, uma leitura apressada da primeira seção de *Ser e tempo* poderia conduzir a uma interpretação equivocada, inferindo um primado das ocupações produtoras na existência. A relação intencional básica, neste caso, levaria à determinação da existência humana como sendo primariamente operativa. Uma leitura mais atenta, contudo, corrigiria esta interpretação, reconhecendo que a ocupação com utensílios cumpre um papel restrito, tanto em relação à cotidianidade mediana, quanto ao fenômeno do mundo. Como bem explica Reis,

resulta manifesto da analítica existencial que há uma cooriginariedade na multiplicidade de relações intencionais da existência humana, que já na cotidianidade mediana distribui-se em compromissos com quatro relações básicas: a ocupação com utensílios, a solicitude com seres humanos, a relação a si, e a relação com entes independentes do ser humano<sup>88</sup>.

Daí por que mundo, para Heidegger, não consiste na soma dos entes, mas na rede de sentidos que antecede o contato fático do *Dasein* com os entes

<sup>85</sup> “The everyday environment provides an excellent opportunity to recognize ourselves as engaged actors who dwell in the world as a significant whole”. (tradução nossa). POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999. p. 50.

<sup>86</sup> “a web of meaning, a significant whole. It is the arena in which things make sense to us and fit into our lives. It is the overall scheme in which we can act, produce, think and be”. (tradução nossa). POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999. p. 52.

<sup>87</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 27-28.

<sup>88</sup> REIS, Róbson Ramos dos. *Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Revista Portuguesa de Filosofia. v. 71, p. 475-494, 2015. p. 477.

intramundanos. Ser-no-mundo não é o mesmo do que “ser-entre-os-entes”, nem pode ser descrito como a mera presença fática junto a objetos, uma vez que, na língua alemã, o “em” do *ser-em* deriva de “*innan*”, que significa “residir”, “habitar”, “morar”<sup>89</sup>, e revela uma interdependência entre o *Dasein* e a rede de sentidos que constitui o mundo em seu sentido ontológico. Através do conceito de mundo, o que Heidegger indica é um modo de *acessibilidade* ao ente, ou seja, um modo de tornar o ente *acessível* ao *Dasein*. O que está em jogo, no conceito ontológico de mundo, é a noção de que o ente não constitui o mundo, mas faz parte no mundo na medida da sua *acessibilidade*. A relação que o *Dasein* mantém com o mundo, nesta perspectiva, é uma relação de compreensão do sentido de algo *enquanto* algo (*etwas als etwas*). O próprio relacionar-se fático encontra limites no mundo, isto é, nos limites da compreensão antecipadora de sentido que o *Dasein* possui dos entes.

Importa notar, contudo, que na compreensão de algo *enquanto* algo, a atribuição de sentido ao ente não ocorre na forma de uma predicação consciente de uma propriedade. Ao interpretar, o *Dasein* não joga (*wirft nicht*) um significado sobre um objeto presente-à-mão, nem atribui um valor a ele. Pelo contrário, o *enquanto* remete a uma estrutura antepredicativa, prévia a todo enunciado temático sobre o ente. O fato do martelo ser encontrado *enquanto* martelo, ou de pregos serem encontrados *enquanto* pregos, expõe uma estrutura prévia, na qual o *Dasein* compreende antecipadamente o que o martelo e os pregos são, e que lhe possibilita relacionar-se com martelos e pregos *enquanto* martelos e pregos. Explica Guignon que “quando Heidegger diz que algo é encontrado ‘*enquanto* algo’, ele não quer dizer que nós conscientemente identificamos uma coisa e predicamos alguma propriedade a ela. O ‘*enquanto*’ da interpretação é ‘*pré-predicativo*’”<sup>90</sup>.

Desse modo, uma vez que o mundo é concebido como o lugar em que aparece o horizonte das coisas e dos eventos, todo caráter de objetividade dependerá dessa pré-compreensão de horizonte. E sob este aspecto, o conceito de mundo definido por Heidegger como mundaneidade representa “o horizonte de articulação de tudo aquilo em que o ser humano se compreende: ele mesmo, os

<sup>89</sup> A noção de que o “em” (*in*) do ser-em (*In-Sein*) deriva de *innan* é encontrada em HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 54. e HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Vol. 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. p. 31.

<sup>90</sup> “when Heidegger says that something is encountered “as something,” he does not mean that we have consciously identified a thing and predicated some property to it. The ‘as’ of interpretation is ‘prepredicative’. (tradução nossa). GUIGNON, CHARLES B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1983. p. 96.

outros, as coisas, os eventos, as representações e as significações”<sup>91</sup>. Experienciar algo *enquanto* algo, nessa medida, só é possível *no* mundo, visto que o acesso aos entes requer uma pré-compreensão do horizonte a partir do qual é possível ao ente mostrar-se como ele é. Daí por que o mundo passa a ser compreendido como o lugar em que se dá a abertura para qualquer significação.

Ao mesmo tempo em que Heidegger define o *enquanto* como *ligação*<sup>92</sup>, esta precisa ser problematizada de forma originária. Na proposição “*a é b*”, por exemplo, estabelece-se uma ligação entre *a* e *b*, de forma que na proposição já se encontra a apreensão do *a* enquanto *b*. Poderíamos então dizer que há uma conexão do *enquanto* com a proposição, na medida em que o ser-*b* do *a* está em conexão com a proposição “*a é b*”. Esta explicação, contudo, mesmo que possa ser considerada uma explicação lógica, deixa de perceber tanto o vínculo originário do algo *enquanto* algo ao mundo, quanto o vínculo necessário deste ao *Dasein*. O que deve ser observado é que o mundo traz consigo o *enquanto* em seus momentos de estruturação. Além disso, o *enquanto* é o que molda o comportar-se do *Dasein* diante do ente, visto que tal comportamento somente se faz possível na medida em que o ente se mostra no caráter do mundo que é o *enquanto*.

Assim, se compreendemos o giz *enquanto* giz, é porque o ente que aparece diante de nós está previamente inscrito no horizonte de compreensão a partir do qual lhe é possível mostrar-se como um giz. Ou, dito de outro modo, a experiência que temos do giz como um ente que serve para... permite-nos formarmos uma pré-compreensão do ser do giz, a qual compõe o nosso mundo, em uma relação de sentido com os demais entes, e com isso estabelece o horizonte compreensivo a partir do qual é possível ao ente que é o giz mostrar-se a nós naquilo que ele mesmo é. O *enquanto*, nesta perspectiva, está inserido no conceito de mundo em seu sentido ontológico, o qual, por sua vez, representa a abertura compreensiva a partir da qual pode o *Dasein* se relacionar com os entes em seus modos de ser.

Merece ainda destaque o fato de que, para Heidegger, o mundo sempre tem o caráter de *totalidade*. É o que define o filósofo alemão, ao afirmar que “mundo é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*”<sup>93</sup>. O caráter deste “na totalidade”,

<sup>91</sup> STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. 2. ed. rev. Ijuí: Unijuí, 2010. p. 98.

<sup>92</sup> “O 'enquanto' é uma ligação, e, como ligação, está relacionado com os elementos de ligação”. HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 371-372.

<sup>93</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de



segundo Heidegger, diz respeito à forma do ente enquanto tal que se manifesta para nós: “por isto, ‘na totalidade’ diz: sob a forma da totalidade”<sup>94</sup>. Observe-se que o conceito ontológico de mundo é um conceito formal, cuja *totalidade* se refere à forma do mundo como um todo. A este respeito, Heidegger é enfático ao ressaltar que a expressão “formador de mundo” atribuída ao homem *qua* homem foi intencionalmente utilizada em sua plurivocidade de sentidos. Desse modo, dizer que o *Dasein* no homem *forma* o mundo significa que: “1. ele o instala; 2. ele fornece uma imagem, um aspecto do mundo, ele o apresenta; 3. ele o perfaz, ele é o que enquadra e envolve”<sup>95</sup>.

Como esclarece Heidegger, o mundo não é um ente nem um conjunto de entes, mas o fenômeno a partir do qual o *Dasein* dirige o seu comportamento: “mundo como totalidade não ‘é’ um ente, mas aquilo a partir do que o ser-aí se dá a entender a que ente *pode* dirigir-se seu comportamento e como ele pode se comportar em relação a esse ente”<sup>96</sup>. Acrescenta ainda Heidegger que “o modo da existência humana consiste em definir a si mesmo no e através do todo. O ser-no-mundo do *Dasein* significa ser no todo, especificamente com respeito ao como”<sup>97</sup>. O que está em questão é o fato de que o comportamento em relação aos entes está diretamente ligado ao contexto nos quais eles se mostram. A totalidade que diz respeito ao mundo não significa a totalidade dos entes, mas o todo de sentido que antecipa a relação do *Dasein* com o ente no todo. Nessa perspectiva, podemos afirmar que é porque um professor compreende antecipadamente um auditório *enquanto* auditório – na medida em que a compreensão do que é um auditório faz parte do mundo do professor – que lhe é possível comportar-se frente a entes como o giz, o quadro-negro ou o apagador. O “na totalidade” que caracteriza o mundo e os contextos conjunturais a partir dos quais os entes intramundanos se mostram representam algumas das condições a partir das quais o comportamento se faz possível.

---

Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 365.

<sup>94</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 365

<sup>95</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 366.

<sup>96</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 169.

<sup>97</sup> “Die Weise des menschlichen Existierens ist, sich in und aus dem Ganzen zu bestimmen. Das In-der-Welt-sein des Daseins meint: im Ganzen sein, und zwar hinsichtlich des Wie”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 233.

Nessa mesma linha, explica Heidegger que “mundo não é nenhuma expressão regional, não designa esse ou aquele ente, mas o modo de ser do ente na totalidade”<sup>98</sup>. Por isso o *Dasein* não se comporta apenas ocasionalmente em relação ao mundo. Muito pelo contrário, a relação com o mundo pertence à sua essência, à existência enquanto tal. Totalidade de referências, totalidade de envolvimento, totalidade de significações, são todos termos que remetem a um mesmo fenômeno: a mundaneidade. Em linguagem propositalmente não-heideggeriana, Polt define o conceito ontológico de mundo como “um sistema de propósitos e significados que organiza nossas atividades e nossa identidade, e no qual os entes podem fazer sentido para nós”<sup>99</sup>. O mundo, nesta perspectiva, não diz respeito ao ente fático, mas ao sentido, ao ser do ente.

Daí por que, ao definir o *Dasein* como *ser-no-mundo*, Heidegger não situa o homem onticamente entre os entes intramundanos, mas ontologicamente em meio ao significado que os entes possuem no mundo. Há uma vinculação estrita do mundo com o *Dasein*<sup>100</sup>, visto que é a partir de uma rede de relações de sentido e um sistema de referências entre os entes intramundanos estabelecida pelo próprio *Dasein*, que se faz o surgimento do mundo. Esta rede de relações e referências, no entanto, não é produto da representação de uma consciência. Em razão da compreensão prévia do ser, o *Dasein* habita desde sempre um mundo de sentidos antes do contato fático com os entes. Ademais, é justamente porque há um mundo que os entes passam a fazer sentido para o *Dasein*. Neste contexto, o ser-no-mundo não remete a uma relação com uma totalidade de coisas ou instrumentos, mas à familiaridade com uma totalidade de significados: “para o ser-aí, ser-no-mundo equivale a ter originariamente intimidade com uma totalidade de significados”<sup>101</sup>.

Hatab destaca a concepção heideggeriana de mundo como um importante passo na tentativa de superação das ontologias fundadas na relação sujeito-objeto: como ser-no-mundo, “o *Dasein* habita um mundo de significados antes de ser sujeito à reflexão e organização abstrata”<sup>102</sup>. O sentido do “habitar”, por sua vez, é descrito

<sup>98</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 256.

<sup>99</sup> “a system of purposes and meanings that organizes our activities and our identity, and within which entities can make sense to us”. (tradução nossa). POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999. p. 54.

<sup>100</sup> “Só há mundo na medida em que o *Dasein* existe”. (tradução nossa). No original: “Welt selbst gibt es nur, sofern *Dasein* existiert”. HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 251.

<sup>101</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 33.

<sup>102</sup> “*Dasein* inhabits a meaningful world before it is subjected to reflection and abstract organization”.

por Dreyfus como uma relação entre *Dasein* e mundo que não pode ser compreendida dentro das limitações da relação sujeito-objeto:

Polanyi aponta que moramos em nossa linguagem; nos sentimos em casa nela e nos relacionamos com os objetos e outras pessoas através dela. Heidegger diz o mesmo para o mundo. Habitar é o modo básico do *Dasein* ser-no-mundo. A relação entre mim e o que habito não pode ser compreendida a partir do modelo da relação entre sujeito e objeto<sup>103</sup>.

Note-se que, na medida em que o mundo faz parte da estrutura ontológica da existência, o conceito de mundo está fundamentalmente relacionado ao próprio conceito de *Dasein*. Esclarece Stein que, “embora o mundo seja ligado à questão do conhecimento, segundo Heidegger nós não podemos mais pensá-lo a partir de uma teoria do conhecimento”<sup>104</sup>. Isso acontece porque, para Heidegger, o mundo não é uma questão cognitiva; ele diz respeito a uma estrutura primordial que define o *Dasein* como ser-no-mundo: o *ser-em*. Neste contexto, o conceito de mundo está inevitavelmente ligado à compreensão, o que remete à antecipação de sentido.

O *ser-em*, por sua vez, não deve ser compreendido como uma propriedade do *Dasein*, mas como um indício formal da constituição de si mesmo como ser-no-mundo. Tal concepção reforça a natureza ontológica da co-pertença entre *Dasein* e mundo. Nas palavras de Heidegger,

o ser-em, conforme dito, não é uma “propriedade” que o *Dasein* às vezes tenha e às vezes não tenha, *sem* a qual ele poderia ser igual do que com ela. Não é que o homem “seja”, e que também tenha uma relação de ser com o “mundo” ocasionalmente adquirida. O *Dasein* não é jamais “primeiramente” um ente, por assim dizê-lo, desprovido de ser-em, ao que de vez em quando lhe vem a vontade de estabelecer uma “relação” com o mundo. Tal relacionar-se com o mundo não é possível senão *porque* o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, é como é. Esta constituição de ser não surge porque, fora do ente com caráter de *Dasein*, haja também outro ente que seja-aí e que se encontre com ele. Este outro ente pode “encontrar-se com” o *Dasein* somente à medida em que conseguem mostrar-se por si mesmo dentro de um *mundo*<sup>105</sup>.

---

(tradução nossa). HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 20.

<sup>103</sup> “Polanyi points out that we dwell in our language; we feel at home in it and relate to objects and other people through it. Heidegger says the same for the world. Dwelling in *Dasein*'s basic way of being-in-the-world. The relation between me and what I inhabit cannot be understood on the model of the relation between subject and object”. (tradução nossa). DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. p. 45.

<sup>104</sup> STEIN, Ernildo. *As voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014. p. 179.

<sup>105</sup> “Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine 'Eigenschaft', die es zuweilen hat, zuweilen auch nicht, ohne die es *sein* könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch 'ist' nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur 'Welt', die er sich gelegentlich zulegt. *Dasein* ist nie 'zunächst' ein gleichsam

É nesta mesma perspectiva que, no curso do semestre de verão de 1927, Heidegger reafirma o sentido ontológico do mundo ao explicitar que “o conceito do mundo não é uma determinação do ente intramundano enquanto ente que é em si presente à vista, mas mundo é uma determinação do ser do ser-aí. [...] Mundo pertence à constituição existencial do ser-aí”<sup>106</sup>. Há, desse modo, uma vinculação necessária entre o mundo e o *Dasein*, a partir da qual os entes passam a ter sentido. Assim como o mundo é sempre o mundo *do Dasein*, e por isso reflete a sua singularidade, a compreensão dos entes também é a compreensão *do Dasein*, visto que é em razão do seu poder-ser próprio que os entes passam a possuir um significado em seu mundo. Se por um lado os entes sempre apresentam-se já dotados de um significado, eles só podem se manifestar como os entes que são enquanto estiverem inseridos em uma totalidade de significados que o *Dasein* já dispõe:

Os serem humanos sempre encontram as coisas dentro de um conjunto inteligível de coisas com significados. A significância acumula-se às coisas deste conjunto devido à sua orientação às preocupações e interesses humanos que definem um todo inteligível. Heidegger designa tal contexto pelo termo técnico “mundo” - um contexto específico de significância [...]<sup>107</sup>.

Como bem observa Sheehan, em *Ser e tempo* Heidegger designa a estrutura do mundo como *significância (Bedeutsamkeit)*, referindo-se à primeira seção da primeira parte como sua “doutrina do sentido” (*Bedeutungslehre*)<sup>108</sup>. Dessa maneira, Heidegger estabelece uma relação inequívoca entre ser e inteligibilidade, ao explicitar que a ontologia, na medida em que possui como objeto de investigação o

---

in-seins-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine 'Beziehung' zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des Daseins noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. 'Zusammentreffen' kann dieses andere Seiende 'mit' dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer Welt sich von ihm selbst her zu zeigen vermag”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 57.

<sup>106</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 430.

<sup>107</sup> “Human beings always encounter things within an intelligible ensemble of the meaningful things. Significance accrues to the things of this ensemble due to their orientation to the human concerns and interests that define that intelligible whole. Heidegger designates such a context by the technical term “world” - a specific context of significance [...]”. (tradução nossa). SHEEHAN, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*. London: Rowman & Littlefield International. 2014. p. 117-118.

<sup>108</sup> SHEEHAN, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*. London: Rowman & Littlefield International. 2014. p. 123-124.

ser dos entes, pode ser definida como “o questionar teórico explícito sobre o ser dos entes”<sup>109</sup>. Em outras palavras, pode-se dizer que a ontologia permite a compreensão de como é possível que os entes possam fazer sentido ao *Dasein*, ou como se dá o sentido dos entes no mundo. Este caráter de *significância*<sup>110</sup> do mundo é abordado por Heidegger no curso do semestre de verão de 1927 na seguinte passagem:

O ser-aí precisa se dar a compreender o seu poder-ser próprio. Ele dá a si mesmo a possibilidade de significar como as coisas se encontram em relação ao seu poder-ser. O todo dessas referências, isto é, de tudo o que pertence à estrutura do conjunto daquilo com o que o ser-aí em geral se dá a possibilidade de significar algo, é denominado por nós *significância*. Essa é a estrutura daquilo que designamos como *mundo no sentido rigorosamente ontológico*<sup>111</sup>.

Para a fenomenologia da existência, portanto, a noção de *ser-no-mundo* se mostra fundamental. E uma vez que a essência do mundo é identificada com a significância, Sheehan argumenta que deveríamos interpretar o *ser-no-mundo* como *ser-na-significância*<sup>112</sup>. Há um engajamento a priori do *Dasein* com a significância que caracteriza a própria estrutura da existência. E é justamente este engajamento que possibilita o horizonte hermenêutico a partir do qual atribuímos sentido aos entes com os quais nos defrontamos. Daí por que afirma Heidegger que, “quando um ente intramundano é descoberto pelo ser do *Dasein*, ou seja, quando vem à compreensão, dizemos que tem *sentido*”<sup>113</sup>.

Desse modo, se é a partir de uma rede de sentidos, ao qual Heidegger denomina mundo, que os entes aparecem ao *Dasein*, é preciso notar que não apenas a *significação*, mas o próprio comportamento, só se fazem possíveis porque

<sup>109</sup> “das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 12. Sheehan chama a atenção para o fato de que, no período de 1927 a 1977, por dezessete edições de *Ser e tempo*, o texto trazia “sobre a *inteligibilidade* do ente” (*nach dem Sinn des Seienden*), quando, sem explicações ou justificativas, o texto foi alterado para “sobre o *ser* do ente” (*nach dem Sein des Seienden*). SHEEHAN, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*. London: Rowman & Littlefield International. 2014. p. 124.

<sup>110</sup> A identificação da *significância* como característica ontológica primária do mundo já estava presente em textos anteriores a *Ser e tempo*. Em *O conceito de tempo*, por exemplo, Heidegger já afirma que “o mundo vivido está presente não como uma coisa ou objeto, mas no caráter da significância (*Bedeutsamkeit*)”. No original: “Anwesend ist die Umwelt nicht als vorhandenes Dingobjekt, sondern im Charakter der Bedeutsamkeit”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Vol. 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. p. 65.

<sup>111</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 429.

<sup>112</sup> SHEEHAN, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*. London: Rowman & Littlefield International. 2014. p. 124.

<sup>113</sup> “Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 151.

o *Dasein* desde sempre já compreende o ser. Como se dá essa compreensão, e qual a sua importância para o agir ético, é o que se passará a tratar no segundo capítulo desta tese.

Se admitirmos que a experiência ética é possível, precisaremos também admitir que tal possibilidade só se faz possível porque o *Dasein* compreende, de algum modo, o que significa ser-ético. Na medida em que todo comportamento do *Dasein* se dá *no mundo*, o agir ético precisa ser compreendido a partir da rede de sentidos que antecede o seu contato com os entes, inscrito nos contextos conjunturais e no horizonte de articulação em que o próprio agir acontece. A ética, nesta perspectiva, só ganha sentido *no mundo*, e por isso requer um modo de ser compatível com a condição existencial do *Dasein*. Antes, contudo, de avançarmos para uma descrição do modo de ser-ético, é preciso darmos um passo atrás, e situarmos a questão da ética em algumas de suas possíveis relações com a questão do sentido do ser. Se é no âmbito da metafísica da existência que a questão da ética pode ser lançada, é em conexão com a ontologia fundamental que a possibilidade do agir ético deve ser compreendida. É nesse sentido que se direcionará o segundo capítulo desta tese.

### 3 O COMPREENDER PRÉVIO

#### 3.1 A questão do ser enquanto questão prévia à moralidade

No parágrafo inaugural de *Ser e tempo*, Heidegger aborda de forma breve três preconceitos que marcaram a filosofia ocidental, e que justificam a necessidade de que a questão sobre o sentido do ser seja novamente lançada<sup>114</sup>. O primeiro destes preconceitos diz respeito à universalidade do conceito de ser, concepção esta que já estava presente em Aristóteles. Ocorre que, dizer que “o ser é o conceito mais universal”, não significa que seja o conceito mais claro. Muito pelo contrário, o filósofo alemão quer chamar a atenção para o fato de que seu sentido ainda permanece obscuro.

O segundo preconceito se refere à noção de que “o conceito de ser é indefinível”, como consequência da sua universalidade. De fato, não se pode definir o ser referindo-se ou acrescentando-lhe um ente. O modo de definir o ente não pode ser aplicado ao ser, mas isso não implica que o sentido do ser não deva ser colocado em questão. O terceiro preconceito, por sua vez, refere-se ao ser como um “conceito evidente por si mesmo”. Neste preconceito reside um grande equívoco, uma vez que é justamente o fato do ser parecer estar sempre já compreendido que revela uma incompreensão. A pretensa auto-evidência do ser, mais uma vez revela apenas a sua obscuridade. Daí por que, para Heidegger, a questão sobre o sentido do ser precisa ser novamente levantada, mas desta vez sobre bases existenciais.

O motivo de abordarmos as linhas iniciais de *Ser e tempo*, e de trazermos os preconceitos apontados por Heidegger, justifica-se não apenas em virtude do caminho traçado pelo filósofo alemão para a recolocação da questão, mas do modo como a questão é novamente lançada. No cerne da questão sobre o sentido do ser se encontra a diferença ontológica, de forma que a distinção entre ser e ente se torna fundamental para que os equívocos da tradição não sejam repetidos no desenvolvimento da investigação. Como consequência, o que está em jogo é o fato de que, para Heidegger, “no problema fundamental (ser) não se trata de um problema de epistemologia, e é prévio a todo problema de epistemologia”<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 2-4.

<sup>115</sup> “es sich im Grundproblem (dem Sein) noch gar nicht um Erkenntnistheorie handelt, und dieses jedem Erkenntnisproblem vorausliegt”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 180.

O problema ontológico, do mesmo modo, não tem a ver com o que Heidegger denomina de “pseudo-problema” da realidade do mundo exterior e da independência dos entes-em-si-mesmos do sujeito conhecedor. O que Heidegger tem em vista, ao estabelecer o problema ontológico, é justamente o modo como a ontologia foi tratada pela tradição enquanto problema filosófico. A crítica heideggeriana volta-se exatamente à concepção de que há uma realidade objetiva independente do sujeito, e que o acesso que este possui aos entes inicialmente se dá pelo conhecimento. Uma vez que a relação primária com os entes, para Heidegger, se dá de modo prático, tanto o mundo exterior quanto os entes-em-si-mesmos só passam a ganhar sentido no relacionar-se prático do *Dasein* com os entes. O próprio problema epistemológico, nesse sentido, não poderia ser colocado sem que o ser-em-si-mesmo dos entes esteja já clarificado em seu sentido<sup>116</sup>.

Isso acontece porque, conforme sustenta Heidegger, o problema da “realidade” do mundo exterior pressupõe um problema ontológico genuíno. Se colocado em sua universalidade, o problema da multiplicidade regional do ser requer uma investigação não apenas acerca daquilo que atribui unidade ao termo geral “ser”, mas também do modo pelo qual o termo geral “ser” varia com diferentes sentidos regionais. Aqui reside justamente o problema da unidade da ideia de ser e suas variantes regionais, colocado por Aristóteles, mas que por ele não fora resolvido. O que está em questão é o modo como a universalidade do conceito de ser é concebido. Na medida em que as ontologias regionais representam uma multiplicidade do ser, o adentramento na metafísica da existência se impõe como uma tarefa em conexão com a compreensão prévia do ser enquanto condição para o comportamento do *Dasein* diante dos entes e de si mesmo.

Já em Aristóteles, o ser era concebido como anterior aos entes, prévio por natureza, e por isso distinto do que é prévio pelo conhecimento. Conforme explicita Heidegger,

Ser é prévio ao ente; este “prévio a”, atribuído ao ser, é uma “determinação” que o distingue, e ela não se aplica ao γνῶσις como a ordenação da nossa conceitualização dos entes. Ser é prévio a, é o que é essencialmente “prévio”, pertence ao que é prévio, na linguagem da ontologia tardia: *a priori*. Todo questionamento ontológico é uma pergunta acerca da determinação do “a priori”<sup>117</sup>.

<sup>116</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 191.

<sup>117</sup> “Sein ist früher als das Seiende; dieses 'früher als', das dem Sein zugesprochen wird, ist eine auszeichnende 'Bestimmung', sie betrifft nicht die γνῶσις als die Ordnung des Erfassens von Seiendem. Sein ist früher als, ist das wesenhaft 'Frühere', es ist von früher her, in der Sprache der



Dizer, porém, que o ser é prévio, não significa que seja anterior em relação a nós, nem que o conhecemos previamente aos entes. Heidegger destaca que compreendemos imediatamente os entes, sem concebermos o ser, e, nesse sentido, o ser é o último na ordem de conceitualização. O fato do ser nunca haver sido explicitado ontologicamente, nem metaontologicamente, é um dos motivos pelos quais foi compreendido onticamente pela tradição. Mas é preciso notar que a anterioridade do ser não deve ser concebida como anterioridade ôntica ou lógica. Como explica Heidegger, “o ser não é prévio onticamente nem logicamente, mas prévio em um sentido originário, que precede ambos, ele é prévio a ambos de um modo diferente, – nem onticamente nem logicamente prévio, mas ontologicamente”<sup>118</sup>.

Sob este aspecto, o problema ontológico permite compreendermos que, antes do contato do *Dasein* com os entes, há um mundo pré-reflexivo, antepredicativo, que remete à sua estrutura ontológico-existencial, e que se mostra condição de possibilidade para o comportamento com entes de um modo geral. Heidegger vê, tanto nas teorias modernas da consciência e da subjetividade, quanto nas ontologias gregas e medievais, o encobrimento deste antepredicativo através do *princípio entificador da questão do ser*. A introdução da noção de diferença ontológica abre a possibilidade de tematização da distinção entre ser e ente, e tem como elemento fundamental a compreensão do ser. Ao mesmo tempo em que “o ontológico é o que concerne ao *ser* do ente”<sup>119</sup>, a diferença ontológica é o que dá suporte ao ontológico em geral. Na interpretação de Stein, é isto o que torna a estratégia heideggeriana única, possibilitando não apenas o acesso a uma instância existencial antepredicativa, mas também a desconstrução crítica da metafísica tradicional<sup>120</sup>.

Este antepredicativo, contudo, não é tematizado por Heidegger como algo que precede a experiência de modo empírico, nem que deva ser alcançado como

---

späteren Ontologie: *a priori*. Alles ontologische Fragen ist ein Fragen nach dem und ein Bestimmen des 'Apriori'". (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 184.

<sup>118</sup> “Das Sein ist früher, weder ontisch noch logisch, sondern früher in einem ursprünglichen Sinne, der vor beidem liegt, vor beidem je in verschiedener Weise, — es ist weder ontisch noch logisch früher, sondern ontologisch”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 186.

<sup>119</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 460.

<sup>120</sup> STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de ser e tempo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. p. 290.

consequência de um processo cognitivo. Embora a filosofia heideggeriana possua elementos de transcendentalidade, especialmente no que se convencionou a denominar como *primeiro Heidegger*, importa notar uma ontologização do que, em Kant, fora transcendentalizado. A utilização de termos como *compreensão do ser*, em substituição à subjetividade transcendental, ou *analítica existencial*, ao invés de analítica transcendental, não constituem apenas uma diferença terminológica. Elas representam uma tentativa de rompimento com as teorias de consciência, e de proposição de um novo conceito do que significa ser humano. Este novo conceito, na medida em que encontra fundamento na necessária relação do homem com o ser, abre uma esfera pré-conceitual, antepredicativa, que representa uma mudança das teorias da consciência para a transcendentalidade do mundo prático. Nesta perspectiva, o antepredicativo significa o transcendental histórico, visto que exige levar em conta a historicidade na qual o *Dasein* se encontra sempre lançado<sup>121</sup>.

Importa notar que esta instância antepredicativa e pré-reflexiva remete à compreensão prévia do ser, e antecede todo comportamento. Daí a afirmação de que, “no comportamento em relação ao ente, não importa de que tipo seja, movemo-nos em uma compreensão prévia de ser e, em verdade, em uma compreensão pré-conceitual”<sup>122</sup>. Se por um lado todo comportamento em relação ao ente é um comportamento ôntico, por outro, uma compreensão do ser deve se encontrar à base desse comportamento<sup>123</sup>. Assim, se de algum modo podemos lidar com os utensílios, é porque já os compreendemos previamente como algo que possui certa serventia para... Possuímos uma compreensão do ser que precede e torna possível a nossa própria experiência ôntica com os entes, o que é ressaltado por Heidegger na seguinte passagem:

não apenas compreendemos algo assim como o ser, mas esse compreender o ser (compreensão de ser) é de um tal modo que ele antecede a experiência do ente. Dizemos: em relação à experiência do ente, a compreensão de ser é precedente. Essa precedência se mostra de tal modo que só conseguimos encontrar o ente em meio à claridade que surge a partir do fato de a compreensão prévia de ser nos reter diante de uma luz. Compreendemos o ser e o compreendemos previamente<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de ser e tempo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. p. 290.

<sup>122</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 206.

<sup>123</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 216.

<sup>124</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 205.

Ao abrirmos uma porta – em outro exemplo trazido por Heidegger –, seguramos a maçaneta porque compreendemos de antemão o que ela significa em relação à abertura da porta. Um macaco ou um cachorro também podem ser habilidosos a ponto de conseguirem abrir uma porta, mas a questão é saber se eles, ao tocarem e pressionarem algo, seguram uma maçaneta, e se eles de fato realizam algo assim como “abrir uma porta”. Dessa forma, somente agimos de determinado modo porque possuímos uma determinada compreensão do mundo e dos entes, que possibilita nos comportarmos de um certo modo. Mas é preciso perceber que, ao mesmo tempo em que a pré-compreensão abre a possibilidade do comportamento, é nos limites da mesma pré-compreensão que dirigimos e compreendemos as nossas ações.

Uma vez que o comportamento frente ao ente não requer, nem se efetua mediante uma conceituação expressa do ser, a compreensão que se encontra na base de todo comportamento ôntico não pode ser considerada ontológica. Na medida em que tal compreensão do ser ilumina e conduz o comportamento frente ao ente, a metafísica do *Dasein* necessita conceituá-la como pré-ontológica. Dessa forma, o que precisa ser ressaltado é o fato que, devido à sua dependência em relação ao ser, a manifestação do ente acontece sempre de um modo pré-apreensivo e pré-conceitual. É por isso que todo direcionamento para o ente – o que inclui o comportamento ôntico – está sustentado pela compreensão pré-conceitual do ser. E uma vez que a compreensão do ser passa a ser tomada como condição de possibilidade para o mostrar-se do ente, visto que ela sempre o antecede, Heidegger não vai falar em uma teoria do ser, mas na compreensão do ser. É nesse sentido que Stein esclarece que

a compreensão do ser nos leva a um caminho de duas mãos: o ser é, pela compreensão, a possibilidade de acesso ao ente: sem compreensão não há ente. Nosso acesso aos entes só nos é possível porque o *Dasein* compreende o ser e não porque temos um outro fundamento para o conhecimento dos entes. [...] O ser não funda o ente, nem qualquer ente funda o ser. A recíproca relação entre ser e ente somente se dá porque há o *Dasein* – isto é, porque há compreensão<sup>125</sup>.

A compreensão do ser estabelece, assim, uma circularidade no modo como o

<sup>125</sup> STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. 2. ed. rev. Ijuí: Unijuí, 2010. p. 105.

*Dasein* se relaciona com os entes. Se por um lado é porque o *Dasein* compreende o ser que lhe é possível compreender o ente e a si mesmo enquanto ente, por outro é a compreensão de si mesmo que lhe permite compreender o ser. Sob a perspectiva heideggeriana, o ser surge como o elemento por intermédio do qual se dá o acesso aos entes, como sua condição de possibilidade<sup>126</sup>. O *Dasein*, neste contexto, não deve ser visto como um sujeito que existe independentemente e separado do objeto, mas como um ente que, ao mesmo tempo em que se compreende *no mundo*, possui um tipo de relação com os entes que lhe possibilita a compreensão do ser. Trata-se de uma circularidade hermenêutica, uma vez que esta se dá pela compreensão, explicitada por Stein nos seguintes termos:

Temos, ainda, uma relação conosco que não é simplesmente de nós mesmos enquanto entes, mas enquanto somos. Assim, enquanto compreendemos, compreendemos o ser, enquanto compreendemos o ser, compreendemos a nós mesmos. Temos duas compreensões e uma depende da outra<sup>127</sup>.

Ao mesmo tempo em que a circularidade hermenêutica se apresenta como uma alternativa para o modelo de fundamentação sustentado pela relação sujeito-objeto, ela expõe a diferença ontológica como elemento fundamental da constituição existencial do *Dasein*. Embora a distinção entre ser e ente seja justamente o que permanece oculto no comportamento frente ao ente, ela introduz um critério definitivo para impedir a entificação do ser<sup>128</sup>. Na interpretação de Hatab, a noção heideggeriana de círculo hermenêutico elimina a possibilidade de se atribuir um fundamento puramente ôntico para o pensamento<sup>129</sup>.

O que precisa ser observado é que a compreensão do ser está na essência do homem. Existir implica em compreender o ser. Conforme explica Heidegger no curso de 1928/1929, o comportamento em relação ao ente só pode ser elucidado à luz da constituição ontológica do *Dasein*, ou seja, da compreensão prévia do ser:

o homem é aquele ente a cuja essência, isto é, a cuja constituição ontológica pertence originariamente o fato de compreender algo assim como o ser. A existência só é fundamentalmente possível na e por meio da

<sup>126</sup> STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. 2. ed. rev. Ijuí: Unijuí, 2010. p. 106.

<sup>127</sup> STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011. p. 88.

<sup>128</sup> STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. 2. ed. rev. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010. p. 109.

<sup>129</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 59.

compreensão do ser. Pois apenas essa compreensão possibilita que o ser-aí se comporte em relação ao ente e, em meio ao comportamento em relação ao ente que ele mesmo não é, se comporte em relação a si mesmo como ente<sup>130</sup>.

Na mesma preleção, acrescenta Heidegger que “o ser-aí já precisa ter dado a compreender a si mesmo algo assim como o ser para que possa se comportar em relação ao ente”<sup>131</sup>. O que essas citações pretendem evidenciar é justamente o fato de que, para Heidegger, a compreensão do ser não se coloca apenas em uma instância prévia à dimensão ontológica, mas que todo comportamento do *Dasein* frente aos entes está alicerçado em tal compreensão<sup>132</sup>. Esta instância prévia, contudo, não deve ser compreendida como uma instância empírica, mas como uma estrutura prévia de sentido que antecipa e dá unidade aos modos de ser que o *Dasein* assume em suas relações. A este respeito, esclarece Stein:

Quando, porém, descrevemos esse lidar com os entes disponíveis, não estamos descrevendo uma instância empírica. O que estamos efetivamente fazendo é constituir uma espécie de estrutura que possa ser vista como algo que sustenta os elementos empíricos que podem aparecer no nosso modo de relação com os objetos<sup>133</sup>.

Dessa forma, é possível perceber por que, na medida em que o *Dasein* transcende, ultrapassa a si mesmo em direção ao mundo, lhe é possível comportar-se diante dos entes. Na transcendência, os entes tornam-se acessíveis ao *Dasein* em seu ser. Daí por que todo comportamento intencional está fundado em um fenômeno ontológico originário, o que revela uma conexão inegável entre compreensão e transcendência, enquanto condições ontológicas para o comportamento ôntico do *Dasein*. Através da questão do ser, Heidegger indica uma determinação específica do homem, que alicerça todos os comportamentos do *Dasein* frente ao ente e a si mesmo: esta determinação é a compreensão do ser. Nesse sentido, a compreensão do ser constitui o fundamento da possibilidade da essência do próprio homem<sup>134</sup>.

<sup>130</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 218-219.

<sup>131</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 221.

<sup>132</sup> A compreensão é “a condição de possibilidade do comportamento frente ao ente em geral”. HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rev. de Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. p. 152.

<sup>133</sup> STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 212.

<sup>134</sup> HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. de Marco

Considerada em suas implicações para o tema que orienta a presente tese, a forma pela qual Heidegger desenvolve a questão sobre o sentido do ser nos dá algumas indicações de como a ética deveria ser adequadamente abordada. Na medida em que o comportamento ôntico somente se faz possível em virtude de uma compreensão prévia do ser – a qual não é ôntica nem lógica, mas ontológica –, é preciso notar que a possibilidade da experiência ética também encontra alicerces na estrutura prévia que antecipa e dá sentido às relações do *Dasein* com os entes, com o outro e consigo mesmo. E uma vez que o sentido não está nos entes, o agir ético exige uma certa compreensão do que significa ser-ético e do que define uma ação como ética ou não ética.

Se por um lado as ações cotidianas muitas vezes são praticadas sem uma etapa prévia de deliberação, sendo realizadas a partir da compreensão que o *Dasein* fático já possui dos entes enquanto utensílios para..., por outro, toda deliberação também se encontra circunscrita nos limites da compreensão do *Dasein* fático. Movemo-nos, deliberamos e decidimos a partir do nosso horizonte de articulação e nos limites do sentido que o ente possui para nós. Desse modo, o que precisa ser ressaltado é que, também no campo da ética, o *Dasein* move-se em um horizonte de sentido pré-conceitual.

Mesmo se admitirmos que as considerações até aqui tecidas estejam no caminho certo, algumas questões ainda precisam ser aprofundadas. Uma vez que a compreensão inicial e cotidiana que o *Dasein* possui do mundo é a compreensão do *das Man*, pode-se dizer que há um sentido de ética inserido na compreensão pública de mundo? Se admitirmos que sim, em que ela difere de uma compreensão autêntica e singular? Frente a essas questões, uma tarefa se impõe à reflexão ética em dois sentidos: a) como se dá o modo pelo qual o *Dasein* assume a compreensão pública da ética?; b) ao assumir-se em sua singularidade e tomar para si a tarefa de decidir sobre o seu próprio ser, o sentido público da ética se mantém? E como se dá a passagem de uma compreensão inautêntica para uma compreensão autêntica da ética? E se todo comportamento ético tem na compreensão uma instância prévia, os conceitos e princípios éticos possuem alguma função? É em direção à busca de possíveis respostas a estas questões que a presente tese passa a se desenvolver.

### **3.2. A compreensão e o sentido da ética**

Como abordado nos capítulos anteriores desta tese, a possibilidade de todo comportamento frente aos entes reside no fato de que o *Dasein*, de alguma maneira, já os compreende em seu ser. Corporificada nos nossos modos pré-reflexivos de nos comportarmos ou nos relacionarmos com os entes, há sempre uma compreensão tácita do ser, definida por Stein como um “antecipar de sentido”<sup>135</sup>, e que, segundo Polt, é determinada por “uma rede de propósitos pré-estabelecida”<sup>136</sup>. Nesta perspectiva, todos os entes que o *Dasein* encontra já estão determinados em relação a um tipo de ser, compreendido a partir do horizonte de articulação que constitui o mundo em seu sentido ontológico. Daí por que todas as formas de conhecer, julgar, sentir, ou de agir, são derivadas de e pressupõem “uma compreensão prévia das possibilidades existentes do *Dasein*”<sup>137</sup>.

Sheehan destaca que o mais espantoso sobre a nossa vida cotidiana não é encontrarmos entes no mundo, como se fossem objetos independentes de nós, mas sim o fato de que tais objetos possuem significado para nós<sup>138</sup>. Isso porque, na nossa vida cotidiana, os objetos não estão simplesmente situados no universo em determinadas coordenadas de espaço e tempo. Eles estão presentes significativamente para nós; eles possuem um sentido, e este sentido que eles possuem é o seu ser. Se podemos nomear os entes, admirá-los, ou até possui-los, isso ocorre porque eles ocupam um lugar no mundo de sentidos do *Dasein*. O que está em questão é perceber que o contato do *Dasein* para com os entes não se dá de forma direta; ele é sempre mediado pelo sentido. Como explicita Guignon, “não há forma de obter um acesso direto e sem mediação aos entes a fim de destacá-los e referir-se a eles fora de qualquer compreensão do ser”<sup>139</sup>.

Observe-se, contudo, que, em seu comportamento cotidiano, o *Dasein* não se pergunta a todo momento sobre o sentido dos entes com os quais está se relacionando. Ao lidar com o martelo, por exemplo, o *Dasein* já o compreende

<sup>135</sup> STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011. p. 94.

<sup>136</sup> “a pre-established network of purposes”. (tradução nossa). POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999. p. 57.

<sup>137</sup> “some prior understanding of *Dasein*'s existential possibilities”. (tradução nossa). HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 22.

<sup>138</sup> SHEEHAN, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*. London: Rowman & Littlefield International. 2014. p. 111.

<sup>139</sup> “there is no way to obtain a direct, unmediated access to entities in order to pick them out and refer to them outside of any understanding of Being”. (tradução nossa). GUIGNON, CHARLES B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1983. p. 202.

enquanto um utensílio para..., e é a partir desta compreensão que passa a utilizá-lo. Ademais, este perguntar sequer deveria ser exigido, visto que a construção do sentido do mundo se dá de forma muito mais prática do que teórica. Não precisamos dizer a nós mesmos que sentido possuímos do martelo; basta utilizá-lo para a finalidade desejada. Assim como raramente nos atentamos para o ar que respiramos, raras são as situações em que se faz necessário atentarmos para o modo pelo qual compreendemos os entes com os quais nos relacionamos. Isso não significa, contudo, que nos relacionemos diretamente com os entes, o que precisa ser compreendido de forma mais aprofundada.

Há, em certa medida, uma familiaridade do *Dasein* com a significância – por mais vaga e indeterminada que ela possa parecer – que o guia em seu comportar-se. Isso fica evidenciado no fato de que o comportamento do *Dasein* não se dá de forma puramente empírica, mas, ao contrário, “somente porque estabelecemos relações a priori com seus possíveis significados que nos relacionamos com as coisas. O sentido está mais perto de nós do que as coisas com as quais lidamos”<sup>140</sup>. O que se busca destacar é que o ser está intimamente relacionado ao sentido, ou ao “fazer sentido como”. Há sempre uma compreensão implícita em todo comportamento, uma familiaridade pré-conceitual com o sentido, que é prévia e se mostra condição de possibilidade para o próprio comportar-se, tanto em relação aos entes quanto a si mesmo. Por isso podemos dizer que o significado é auto-evidente para nós antes de podermos tornar o ente temático. Sem esta familiaridade pré-conceitual com o significado, não poderíamos conhecer os entes e a nós mesmos.

Na nossa existência cotidiana, não apenas percebemos os entes que nos rodeiam, mas nos ocupamos, nos preocupamos com eles. Ocorre que, antes de nos ocuparmos ou preocuparmos com os entes, nos ocupamos ou preocupamos com o seu sentido. Sheehan observa que, ao mesmo tempo em que o *Dasein* não tematiza o sentido das coisas com as quais se ocupa, ele não percebe que: a) está imerso a priori no sentido; e b) é necessário haver sentido<sup>141</sup>. Claro que, na atividade filosófica, podemos tornar a inteligibilidade tema de investigação, mas a própria reflexão filosófica estará inserida em um contexto de sentido prévio, que a antecede.

<sup>140</sup> “only because we are a priori engaged with their possible significance can we relate to things at all. Meaning is closer to us than are the things we deal with”. (tradução nossa). SHEEHAN, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*. London: Rowman & Littlefield International. 2014. p. 112.

<sup>141</sup> SHEEHAN, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*. London: Rowman & Littlefield International. 2014. p. 115.



A questão é que, se ficarmos apenas no que é significativo, deixamos de perceber que é somente a partir do *Dasein*, enquanto abertura, que o sentido se torna possível e necessário.

Daí por que a relação primária que temos com o mundo é, na verdade, uma relação com o sentido do mundo. Da mesma forma, o *Dasein* não se relaciona com os entes “em-si”, mas com os entes na medida em que eles possuem sentido. Uma vez que todo comportamento do *Dasein* é precedido pela compreensão que ele possui do mundo, todo comportar-se diante das ontologias regionais pressupõem uma certa concepção do ser que atribui sentido aos contextos nos quais tais ontologias passam a ser compreendidas. Um exemplo bastante elucidativo é trazido por Polt, ao se referir ao modo como o físico lida com o tempo, ou como o biólogo lida com a vida. Segundo Polt, um físico não pergunta “o que é o tempo”. Ele mede e trabalha a partir de uma compreensão do que seja o tempo. Quem diz o que é o tempo é o filósofo. Da mesma forma, um biólogo não questiona “o que é a vida”; ele procede às suas investigações a partir de uma certa concepção do que seja a vida<sup>142</sup>. Tanto o físico quanto o biólogo somente podem dizer que o tempo e a vida “são” porque já possuem uma compreensão do seu significado em particular.

Do mesmo modo, ao proferirmos juízos morais ou decidirmos sobre nossas ações, nem sempre nos perguntamos ou refletimos sobre a ética. A dinâmica da vida muitas vezes exige que tomemos decisões imediatas, sem espaço para deliberação. Nós simplesmente emitimos os juízos e praticamos as ações, sem questionarmos o que é a ética ou o que significa agir. Isso só é possível porque partimos de uma certa compreensão do que seria a forma ética de agir, que antecede e estabelece os limites a partir dos quais nossos juízos são emitidos, e nossas ações são praticadas. Há, nesta perspectiva, uma esfera compreensiva, que corresponde à compreensão prévia da ética, e que se mostra condição de possibilidade para o próprio comportamento ético.

Ao questionar “quando é moral um juízo e quando não o é?”, Tugendhat percebe que um juízo somente pode ser interpretado como “moral” quando tiver um *significado* moral<sup>143</sup>, o que implica dizer que, para que alguém profira algum juízo moral, é necessário haver uma compreensão prévia de moralidade. Acrescenta ainda Tugendhat que um juízo pode ser moral para uma pessoa inserida em um

<sup>142</sup> POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999. p. 32.

<sup>143</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de ética*. Barcelona: Editorial Gedisa, SA, 2010. p. 32-33.

âmbito cultural, e não sê-lo para uma pessoa que esteja inserida em outro âmbito cultural. Na perspectiva da filosofia heideggeriana, a reflexão de Tugendhat reforça a noção de que juízos morais só podem ser proferidos na medida em que o âmbito cultural no qual as pessoas estão inseridas já traz consigo uma concepção prévia de moralidade.

A esse respeito, importa observar que, se de um lado a compreensão é o que possibilita o mostrar-se dos entes ao *Dasein*, de outro ela estabelece limites dentro dos quais as ações são praticadas e as decisões são tomadas. Isso significa que a relação com o mundo se dá a partir e nos limites da compreensão. Além disso, a compreensão pode estabelecer expectativas de condutas, na medida em que contextos compartilhados de sentido possam ser compreendidos também pelo outro. Isso pode ser percebido em um exemplo trazido por Heidegger. Ao ouvirmos o grito de “fogo”, o grito não significa apenas que se iniciou um incêndio, mas é também uma expressão de medo. Ele contém uma exortação: “colocai-vos em segurança ou ajudai; e isso significa: comportai-vos de tal e tal modo, isto é, sede em vosso ser momentâneo de tal e tal modo”<sup>144</sup>. O que precisa ser evidenciado, a partir deste exemplo, é que só tomamos o grito como uma exortação porque compreendemos antecipadamente o significado do grito “fogo”. Não passamos a compreender o seu sentido porque refletimos sobre o significado de um grito, ou dos possíveis significados do termo “fogo”. Pelo contrário, ao escutarmos o grito, compreendemos o ser do fogo e um dever ser a nós mesmos.

Merece ainda destaque o fato de Heidegger ter atribuído ao sentido o caráter de *existencial*, como a maneira prévia de ver e de compreender, o horizonte a partir do qual algo se faz compreensível enquanto algo<sup>145</sup>. O fato dos entes só ganharem sentido na medida em que inseridos em um mundo evidencia mais uma vez que seu significado só é constituído na relação com o *Dasein*. Ou, dito de outro modo, os entes não carregam consigo um significado pronto e acabado; seu sentido se dá a partir da sua relação com o *Dasein*. Por isso diz-se que os entes só possuem sentido para o *Dasein*.

Ao mesmo tempo em que o compreender está ligado a um modo de ser que é exclusivo do *Dasein*, a compreensão do ser se dá como um *a priori*, em um

---

<sup>144</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 204.

<sup>145</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 151.

mundo<sup>146</sup>. Assim, se admitirmos que a ética possui um sentido, este precisa ser concebido em um mundo. Sob este aspecto, a ética passa a ter uma dimensão exclusivamente humana, motivo pelo qual a concepção do que significa ser humano não deveria ser desconsiderada na abordagem dos temas éticos. Na *Introdução à Metafísica*, curso ministrado na Universidade de Freiburg no semestre de verão de 1935, Heidegger analisa que a doutrina ocidental construiu toda psicologia, ética, epistemologia e antropologia a partir de uma concepção zoológica, metafísica, do ser humano, traduzida como animal racional<sup>147</sup>. Esta, contudo, na interpretação heideggeriana, mostrou-se insuficiente para identificar e descrever a essência do que significa *ser* humano. Ao apresentar em *Ser e tempo* uma nova noção de ser humano, Heidegger busca romper com a tradição, indicando uma relação do homem com o ser que antecede todo comportamento ôntico. Como consequência, a ética também passa a ser compreendida a partir da relação do homem com o ser, tendo na compreensão prévia da ética uma das condições para que o comportamento ético seja de algum modo possível.

Uma vez que os entes não trazem um sentido pronto e definido, é forçoso admitirmos que o sentido da ética também não deve ser buscado junto aos entes. E na medida em que todo comportamento só se faz possível sobre a base de uma compreensão pré-conceitual que o antecede, o caminho indicado por Heidegger aponta para o fato de que o *Dasein* já deve possuir a compreensão de um sentido prévio de ética, que precede as possíveis relações com o outro. Por esse motivo, para Hatab,

a tarefa da ética não pode ser a procura de uma teoria ou princípio que sobreviva ao escrutínio racional, que possa sobreviver aos padrões cognitivos objetivos herdados da lógica tradicional e das ciências [...]. A questão não é se ser ético, mas *como* ser ético. A atenção a este mundo ético pré-reflexivo fornecerá uma melhor compreensão de como valores e normas funcionam na existência humana, e abrirão melhor a vida humana em suas condições, limites e dificuldades existenciais<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011. p. 96.

<sup>147</sup> HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Vol. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. p. 150.

<sup>148</sup> “The task for ethics should not be the search for a theory or principle that can survive rational scrutiny, that can satisfy objective cognitive standards inherited from traditional logic and the sciences [...]. The question is not *whether* to be ethical but *how* to be ethical. Attention to this prereflective ethical world will provide a better understanding of how values and norms function in human existence, and will better open up ethical life with all its existential conditions, limits, and difficulties”. (tradução nossa). HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 57.

Ocorre que, lançado em sua facticidade, o *Dasein* já está moldado pela ética antes de refletir sobre ela. É preciso notar que, nos contextos de sentido compartilhados que constituem a compreensão de mundo do *das Man*, encontra-se sempre inserida uma compreensão da ética. Se por um lado esta compreensão pública de mundo certamente fornece respostas às questões éticas, oferece – e exige – padrões de condutas e estabelece maneiras de conduzirmos as nossas vidas, por outro é legítimo questionarmos se tais respostas são suficientes para caracterizar como ético o modo de ser do *das Man*, ou se o agir ético exige um modo distinto de ser. O problema se situa no fato de que a generalização provocada pela compreensão pública, assim como as teorias éticas que não levam em conta a condição existencial do *Dasein*, podem levar à objetificação da ética.

Aqui a importância da filosofia enquanto reflexão se evidencia em dois sentidos: a) uma vez que no mundo do *das Man* já está inserida uma certa compreensão da ética, o *Dasein* move-se sempre a partir de uma concepção de ética que é prévia, e por isso precede o seu comportamento ôntico; b) na medida em que o modo de ser autêntico consiste em uma modificação do modo de ser inautêntico, como se dá o passar de uma compreensão inautêntica para uma compreensão autêntica da ética? Tais questões se mostram relevantes porque, como observa Raffoul, não deveria ser tarefa da filosofia estabelecer uma “moralidade”, nem propor normas ou valores, mas “engajar uma reflexão filosófica sobre o sentido da ética, sobre o que nos coloca ‘em posição de ter que escolher normas e valores’”<sup>149</sup>. Não deveria caber à filosofia dizer como devemos agir, nem definir regras de conduta, mas empreender uma reflexão sobre como é possível que a ética possa surgir como uma questão em nossas vidas e quais são as condições existenciais para que possamos tomar decisões e agir de acordo com o modo de ser ético. É na tentativa de apresentar possíveis respostas a tais questões que se seguirá a presente tese.

### 3.3. Uma crítica à objetificação da ética

Uma investigação sobre a ética é, também, uma investigação acerca dos fundamentos da ética. Na presente tese, ao propormos uma abordagem da ética sob

<sup>149</sup> “to engage a philosophical reflection on the meaning of ethics, on what puts us ‘in the position of having to choose norms or values’”. (tradução nossa). RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Indiana: Indiana University Press, 2010. p. 2.

a perspectiva da filosofia heideggeriana, almejamos elucidar não apenas o tipo de relação que o homem possui com os entes e com o outro, mas também o modo pelo qual tal relação permite que algo como a ética seja uma questão para o *Dasein*. Neste percurso, ganha relevância a crítica aos modelos éticos que tendem à objetificação da ética, na medida em que tais modelos encontram limites na metafísica da tradição. Afinal, por que tais modelos se mostram insuficientes para dar conta da dimensão ética da existência? Em que consiste a objetificação da ética? Como é possível uma descrição da ética sem recorrer à objetificação?

Inicialmente, merece destaque a noção de que as concepções metafísicas da ética, na medida em que incorrem em uma entificação do ser, acabam por tratar da ética através de critérios puramente ônticos. Como já mencionado anteriormente, para Heidegger de fato a ética faz parte da existência ôntica. Permanecer puramente no âmbito ôntico, contudo, pode provocar uma redução dos bens humanos a uma única medida de valor uniforme. Ademais, o emprego de imperativos imunes à contingência e à vulnerabilidade de nossas vidas deixam de levar em consideração as diferenças qualitativas entre eles.

Sob este aspecto, a tentativa heideggeriana de superação na noção de sujeito da modernidade volta-se para o fato de que, ao partir do “eu penso” cartesiano, já se está partindo de preceitos metafísicos, sem espaço para se possa interrogar o que se coloca “antes” da própria metafísica. Nesse sentido, Raffoul observa que Heidegger não pensa contra o sujeito, mas o que vem antes dele<sup>150</sup>. É o que Heidegger explica da seguinte forma:

o homem jamais é homem como um “sujeito”, seja como “eu” ou como “nós”. E também jamais é somente sujeito que se relaciona sempre igualmente com objetos, de tal modo que seu ser residiria na relação-sujeito-objeto. Ao contrário, em sua essência, o homem é primeiramente ek-sistente na abertura do ser. É essa abertura a única que ilumina o “entre” dentro do qual pode “dar-se” uma “relação” de sujeito e objeto<sup>151</sup>.

Importa observar, no entanto, que embora a noção moderna de sujeito esteja frequentemente no centro da crítica heideggeriana, fundamentar a ética no sujeito mostra-se tão problemático quanto fundamentá-la em qualquer outra região do ente. Daí por que toda construção ética fundamentada no ente mostra-se insuficiente, não

<sup>150</sup> RAFFOUL, François. *Heidegger and the subject*. Trad. De David Pettigrew e Gregory Recco. New Jersey: Humanities Press, 1998. p. 3-4.

<sup>151</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 363.

apenas para explicar o comportamento humano, mas para a justificação dos critérios de distinção entre a ação ética e a ação não ética. A este respeito, como ressalta Hatab, uma das virtudes da concepção heideggeriana de ética pode ser percebida justamente na tentativa de superação da bifurcação sujeito-objeto, permitindo a possibilidade de abordar a ética a partir da abertura situada do envolvimento do *Dasein* com o mundo<sup>152</sup>.

Neste contexto, é possível fazermos uma aproximação entre as concepções éticas que não levam em consideração o envolvimento originário do *Dasein* com o mundo – fundamentalmente representadas na metafísica tradicional –, e o modo de ser inautêntico: “enquanto o ser se dá apenas no esquecimento metafísico, o homem só pode existir na inautenticidade, e vice-versa: se existir só na inautenticidade, não vai além da metafísica”<sup>153</sup>. Isso significa que, muito embora o modo de ser do *das Man* também seja constitutivo do *Dasein*, a compreensão pública da ética não se mostra suficiente para dar conta do existir ético. Se por um lado, na compreensão inautêntica, o ser do ente não é apagado, por outro, ele se desenraíza. E na medida em que o *das Man* representa “o *ninguém* a que todo *Dasein* já está entregue sempre em seu ser com os outros”<sup>154</sup>, o *Dasein* decaído se mostra apenas em conformidade com o modo da aparência.

Uma vez que o primeiro significado que o *Dasein* possui do mundo é sempre fornecido pelo *das Man*, no qual inclui-se também um significado para o agir ético, é forçoso admitir que há, no contexto compartilhado de sentido, uma concepção prévia de como devemos agir e de como devemos nos comportar em determinadas situações. Este tipo de comportamento, contudo, mostra-se generalista, e não leva em conta a singularidade da existência. Assim como a teoria ética elaborada pela filosofia moral moderna, a compreensão pública da ética permanece na aparência, pois não consegue abarcar a relação do *Dasein* singular com o ser. É claro que, em suas decisões, o *Dasein* está sempre inserido em contextos compartilhados de sentido, mas o significado atribuído à ética pelo *das Man* falha em abarcar a singularidade que caracteriza o *Dasein*.

Como bem observa Vattimo, “a dificuldade que a metafísica tradicional

<sup>152</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 81.

<sup>153</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 147.

<sup>154</sup> “das *Niemand*, dem alles *Dasein* im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 128.

encontra para conceber a historicidade e a vida deve-se a que o sentido do conceito de ser se identifica sempre com a noção de presença, que também poderíamos chamar de objetividade”<sup>155</sup>. O que está em questão é o fato de que o ser não é um *objeto*. Na tentativa de superação da metafísica, Heidegger não busca um novo conceito de ser, mas um novo modelo de exercitar o próprio pensamento. Pretender substituir o conceito metafísico do ser significaria incorrer no mesmo equívoco que o filósofo alemão buscava superar.

Ademais, as descrições puramente ônticas da ética tratam das normas como presentes-à-mão, e com isso acabam por romper o vínculo originário dos entes com o *Dasein*. Através do conceito ontológico de mundo, Heidegger busca superar tal problema. Da mesma forma que os entes intramundanos não trazem o sentido consigo, normas e princípios morais não carregam sentido em si mesmos; eles só ganham sentido na sua relação com o *Dasein*. E mais do que isso, normas e princípios morais só se tornam acessíveis *no* mundo, motivo pelo qual sua possibilidade não depende de critérios objetivos, mas da compreensão prévia que o *Dasein* possui do ser.

Conforme destaca Hatab, o sentido que Heidegger dá ao círculo hermenêutico por si só já impede um fundamento puramente objetivo para o pensamento<sup>156</sup>. Na medida em que o *Dasein* move-se, desde sempre, dentro de uma certa compreensão de ética, é preciso notar que o questionar heideggeriano ocorre a partir de uma abertura engajada, que se expressa no interesse nas possibilidades intrínsecas ao mundo de sentidos já familiar ao *Dasein*: questionar algo já é estar preocupado com o objeto do questionamento de alguma forma. Nesse sentido, questionar sobre as possibilidades éticas já é estar interessado na ética, o que implica em já ser ético em um sentido amplo.

As teorias morais tradicionais, contudo, não devem ser consideradas falsas ou dispensáveis, uma vez que todas elas revelam algo importante sobre a ética. Ocorre que a tradição carrega consigo pressuposições metafísicas que ocultam a dimensão pré-reflexiva do mundo vivido e a finitude radical da existência. Ao colocarmos a questão sob a perspectiva heideggeriana, o que está sendo questionado não é a vida moral enquanto tal, mas as pressuposições teóricas e

---

<sup>155</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 22.

<sup>156</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 59.

metafísicas da filosofia moral da tradição<sup>157</sup>. E mais do que isso, compreender as condições existenciais para a experiência ética implica inscrever a ética na finitude que constitui a própria vida humana:

A finitude da existência humana não é apenas uma questão ontológica; ela está também situada na vida moral, nos modos pelos quais nós existimos eticamente. Questões éticas são respostas a condições-limite finitas, e a ética em si mesma é finita em seus modos de desvelamento, apropriação e atuação<sup>158</sup>.

Nesta perspectiva, é fundamental ter em conta que a abordagem dos temas éticos pela filosofia tem uma história. As bases sobre as quais está construída a história do pensamento ético-filosófico não estão separadas do momento histórico no qual estão inseridos os filósofos. E nesse sentido, as próprias teorias representam a finitude na qual a atividade filosófica está sempre inserida: “para Heidegger, nós nos movimentamos constantemente em meio a campos de problematização sedimentados, oriundos de possibilidades abertas pelo passado”<sup>159</sup>. A abordagem da ética a partir do pensamento de Heidegger permite não apenas a problematização do modo como as questões filosóficas foram estabelecidas, mas o questionamento dos pressupostos sobre os quais as respostas foram elaboradas.

Observe-se, porém, que a crítica não é endereçada à metafísica enquanto metafísica, mas ao modo como a metafísica foi compreendida pela tradição. Estabelecer um fundamento para a metafísica, que, segundo o próprio Heidegger, significa estabelecer uma concepção do que o homem é, é uma tarefa assumida pela metafísica do *Dasein*. Não se trata apenas de uma metafísica *sobre o Dasein*, como um conjunto de normas fixadas e prontas para o uso, mas de uma metafísica que ocorre *como Dasein*, lançando luzes sobre a conexão fundamental entre a síntese ontológica e a finitude do homem<sup>160</sup>.

Diferentemente de simplesmente dizer que a ética, enquanto esfera ôntica, oculta a finitude do ser, Hatab sustenta que a filosofia moral tradicional tem ocultado

<sup>157</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 57.

<sup>158</sup> “The finitude of human existence is not only an ontological matter; it is also located in moral life, in the ways in which we exist ethically. Ethical matters are responses to finite limit-conditions, and ethics itself is finite in its modes of disclosure, appropriation, and performance”. (tradução nossa). HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 3.

<sup>159</sup> CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 4. ed. Petrópolis: RJ: Vozes, 2013. p. 82.

<sup>160</sup> HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 5. ed. Vol. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. p. 231.



a finitude da ética<sup>161</sup>. Inscrever a ética na finitude da existência, no entanto, é uma tarefa que exige compreendê-la a partir das condições de possibilidade do próprio agir ético enquanto tal. Se por um lado diversas teorias morais buscaram para a ética padrões objetivos e racionais capazes de fornecer o mesmo tipo de certeza encontrada na matemática, lógica e ciência<sup>162</sup>, sob a perspectiva heideggeriana, porém, a certeza objetiva passa a ser uma quimera, visto que as disciplinas consideradas objetivas passam a ser desconstruídas a partir da dinâmica do mundo vivido. Isso porque o envolvimento ético cotidiano permite o acesso a uma dimensão pré-reflexiva, que se mostra condição de possibilidade para o comportamento ético, e que remete à compreensão do ser como instância prévia à ação ética.

É que o modo como Heidegger compreende a ética exige levar em consideração a condição existencial do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Isso porque a estrutura do ser-no-mundo exhibe algumas características do *Dasein* que não deveriam ser afastadas da reflexão ética. São características como: a) um sentido geral de morada finita; b) um sentido performativo de envolvimento e práticas pré-reflexivas; c) um contexto situacional e temporal; d) uma socialidade intrínseca; e) um desvelamento de sentido ek-stático<sup>163</sup>. Aplicada à ética, tal estrutura pode fornecer diferentes possibilidades de reflexão e de desvelamento de comportamentos, valores e normas no âmbito ético, e com isso enriquecer o discurso da filosofia moral. Isso não significa que escolha e razão deveriam ser excluídos da reflexão ética. Se aceitarmos que as decisões e ações éticas envolvem um certo tipo de exigência de conduta – ou de um certo modo de ser –, a questão volta-se para a origem da obrigação moral e de como ela se impõe diante da experiência do agir.

Desse modo, na medida em que tanto as concepções metafísicas como a compreensão inautêntica da ética mostram-se insuficientes para dar conta das particularidades a partir das quais as situações éticas emergem, faz-se necessário nos voltarmos para o que constitui o *Dasein* em sua singularidade, e suas implicações para o tema que orienta esta tese.

---

<sup>161</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 55.

<sup>162</sup> Dentre essas teorias, Hatab cita, apenas a título exemplificativo, as formas platônicas, o imperativo categórico kantiano e o cálculo utilitarista. HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 57-58.

<sup>163</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 63.

### 3.4. Ética e singularidade

Em seus modos de ser, o *Dasein* pode ser si-mesmo ou não o ser. Quando assume o seu ser para si mesmo, e decide por si mesmo sobre *quem* quer ser em suas relações, dizemos que o *Dasein* assume o modo de ser autêntico; quando foge da responsabilidade pelo seu próprio ser, dizemos que ele assume o modo de ser inautêntico. No primeiro caso, o *Dasein* reconhece a singularidade que caracteriza a existência, e com isso abre a possibilidade de compreender-se distinto do *das Man*, de agir e se relacionar com o outro a partir de si-mesmo, e de viver uma vida que é sua. No segundo caso, ele busca, na experiência da angústia, a fuga ante si mesmo, e suas relações passam a ser regidas pela compreensão pública previamente estabelecida pelo *das Man*. Entretanto, se Heidegger é enfático ao situar a sua abordagem da autenticidade e da inautenticidade no âmbito puramente ontológico, em que medida tal abordagem traria implicações para a dimensão ética?

Primeiramente, o que precisa ser destacado é que singularidade não deve ser entendida como sinônimo de subjetividade. Ao passo que a singularidade constitui o *Dasein* enquanto si mesmo, a subjetividade tem sido tradicionalmente caracterizada a partir da relação sujeito-objeto<sup>164</sup>. Do mesmo modo, a singularidade não deve ser interpretada como solipsismo, nem como isolamento. Nas palavras de Heidegger:

Como um ser-jogado, todo ser-aí precisa singularizar-se em vista de uma determinada situação. Essa singularização não significa, porém, uma espécie de isolamento, mas é sempre ela que traz o ser-aí para a totalidade de suas ligações em meio ao ente<sup>165</sup>.

Embora o modo de ser da inautenticidade também seja constitutivo da estrutura existencial do *Dasein*, a experiência da angústia abre a possibilidade de uma modificação do seu modo de ser. Guignon destaca o fato de que o *Dasein* autêntico toma as possibilidades do *das Man* e as projeta em uma configuração coerente de sentido em relação à sua vida como um todo, ao passo que o *Dasein* inautêntico se encontra disperso nas possibilidades indicadas pelo *das Man*, preocupado com os padrões sociais e insensível ao fato de que sua vida como um

<sup>164</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 160.

<sup>165</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 357.

todo está sempre em questão para ele<sup>166</sup>.

Sob este aspecto, a angústia exerce um papel essencial como disposição afetiva que “abre originária e diretamente o mundo enquanto mundo”<sup>167</sup>. Isso porque a experiência da angústia coloca o *Dasein* diante da existência enquanto tal, levando-o a confrontar a si mesmo e encarar o fato de que o seu ser consiste em um poder-ser, cuja existência envolve a projeção de si mesmo em possibilidades de ser. A angústia mostra, nesta perspectiva, um *Dasein* sozinho no mundo, para quem o mundo não tem sentido, e que por isso precisa encontrar a si próprio, sem poder, para tanto, recorrer à padronização do *das Man*. E afetado pela angústia, o *Dasein* é colocado ante si mesmo em sua singularidade como *ser-no-mundo*. Nesse sentido, explica Heidegger que

a angústia isola e abre o *Dasein* como um *solus ipse*. Mas este “solipsismo” existencial, longe de instalar a uma coisa-sujeito isolada no inócuo vazio de um ser-aí carente de mundo, leva precisamente o *Dasein*, em um sentido extremo, ante seu mundo como mundo, e, conseqüentemente, ante si mesmo como ser-no-mundo<sup>168</sup>.

Ademais, ao revelar no *Dasein* o estar voltado para o seu mais próprio poder-ser, a angústia o leva ante seu *ser livre para* a liberdade de escolher a si mesmo<sup>169</sup>. A este respeito, uma nota de rodapé no § 40 de *Ser e tempo* ganha relevância, na medida em que Heidegger reconhece ter sido “S. Kierkegaard quem mais profundamente penetrou na análise do fenômeno da angústia, e, certamente, uma vez mais, dentro do contexto teológico de uma exposição ‘psicológica’ do problema do pecado original. Cf. O conceito de angústia, 1844”<sup>170</sup>. Embora não esteja no escopo da presente tese apresentar os pontos de aproximação e de distanciamento entre os modos pelos quais Kierkegaard e Heidegger abordam o tema da

<sup>166</sup> GUIGNON, CHARLES B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1983. p. 135.

<sup>167</sup> “erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 187.

<sup>168</sup> “Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als ‘solus ipse’. Dieser existenziale ‘Solipsismus’ versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 188.

<sup>169</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 188.

<sup>170</sup> “Am weitesten ist S. Kierkegaard vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens und zwar wiederum im theologischen Zusammenhang einer ‘psychologischen’ Exposition des Problems der Erbsünde. Vgl. Der Begriff der Angst, 1844”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 190.

angústia<sup>171</sup>, vale mencionar que, sob diversos aspectos, a função que o fenômeno da angústia assume na elaboração do projeto heideggeriano da ontologia fundamental aproxima-se da função que ela exerce na dialética existencial de Kierkegaard. Enquanto fenômeno estritamente humano, para ambos pensadores a angústia é colocada em ligação com a experiência da liberdade, embora os contextos sejam distintos. Talvez a principal distinção resida no fato de que Heidegger busca atribuir à angústia um sentido ontológico, enquanto que a exposição de Kierkegaard – ao menos na leitura de Heidegger –, permanece sendo “psicológica, inserida em um contexto teológico.

Desse modo, ao ser colocado diante de si mesmo pela angústia, e tendo que confrontar-se em seu poder-ser, passa o *Dasein* a compreender que as suas possibilidades de ser não se encontram limitadas pela padronização do modo de ser inautêntico, abrindo a possibilidade de se projetar em modos mais apropriados à sua condição singular *no* mundo. Enquanto que a inautenticidade “envolve um ocultamento da finitude radical do *Dasein* pelo modo da imersão decaída no mundo dos entes e um confinamento aos modos de compreensão familiares”<sup>172</sup>, a autenticidade se refere muito mais a uma tensão entre socialização e individuação em meio às relações sociais.

Thonhauser observa que, em linguagem cotidiana, o termo alemão *eigentlich* significa *genuíno*, *próprio* ou *real*, expressões utilizadas como sinônimos pelo próprio Heidegger ao longo de *Ser e tempo*. Além disso, o adjetivo *eigen* pode ser traduzido por *próprio*.<sup>173</sup> Uma existência, portanto, que é *eigentlich*, é uma existência que é *própria*, e que possui a tarefa de apropriar-se de si mesmo, no sentido de tomar a responsabilidade sobre sua própria existência.

Nesse sentido, a autenticidade diz respeito, antes de tudo, à transparência da estrutura ontológica como característica do si próprio autêntico<sup>174</sup>. Em consideração ao seu próprio ser, o si mesmo só passa a ser autêntico na medida em que

<sup>171</sup> Este tema foi tratado de forma específica em um artigo já publicado. WEBBER, Marcos A.; WEBBER, Suelen da Silva. *Entre Kierkegaard e Heidegger: uma reflexão sobre o sentido da angústia*. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa-BA, v. 18, n. 2, p. 100-113, 2018.

<sup>172</sup> “involves a concealment of *Dasein*'s radical finitude by way of a fallen immersion in the world of beings and a confinement to common, familiar modes of understanding”. (tradução nossa). HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 25.

<sup>173</sup> SCHMID, Hans B; THONHAUSER, Gerhard. *From conventionalism to social authenticity. Heidegger's anyone and contemporary social theory*. Cham: Springer International Publishing AG, 2017. p. 3.

<sup>174</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 122, 299 e 405.

compreende a si próprio em conformidade com a sua estrutura ontológica. No centro desta interpretação encontra-se a concepção de que a autenticidade não está relacionada primariamente a um ente (*Seiendes*) específico que o *Dasein* é, mas ao seu modo de ser (*Seinsweise*) como *Dasein*. Nas palavras de Thonhauser,

um si mesmo autêntico compreende a si próprio à luz de ser *Dasein*, isto é, de acordo com as características ontológico-existenciais deste tipo de ente. Sobretudo, o si mesmo autêntico vive a sua vida sob a auto-descrição de ser um projeto lançado; ele está consciente de que tem que conduzir a sua vida a partir de uma dada situação<sup>175</sup>.

Na interpretação de Thonhauser, o *Dasein* autêntico possui a compreensão de que a transparência atribuí ao *das Man* uma dupla característica: se por um lado ele é constitutivo de todo comportamento humano – na medida em que constitui o horizonte de inteligibilidade dentro do qual o *Dasein* encontra os entes e se projeta em possibilidades –, por outro ele carrega consigo um caráter pejorativo – a tendência à absolutização e ao conformismo que o acompanha. A modificação do modo de ser inautêntico para o modo de ser autêntico, nesse sentido, possui sempre como pano de fundo o *das Man*. O termo “transparência”, nesse sentido, é utilizado para indicar que a autenticidade traz consigo um sentido muito mais acentuado do que significa ser humano<sup>176</sup>.

Note-se, contudo, que a autenticidade não constitui um rompimento com o mundo social. Pelo contrário, explica Guignon que, como uma modificação na maneira de compreender o mundo, a autenticidade representa uma forma mais rica e completa de participação no contexto público. Segundo o autor,

Heidegger afirma que a autenticidade “não separa o *Dasein* do seu mundo”; o mundo “não se torna outro em seu conteúdo, nem o círculo dos Outros é substituído por um novo” (SZ 344). De fato, uma vez que as nossas próprias histórias de vida são inseparáveis de um texto mais amplo de um mundo que compartilhamos, a autenticidade pode nada mais ser do que uma forma mais completa e mais rica de participação no contexto público<sup>177</sup>.

<sup>175</sup> “an owned self understands itself in light of being *Dasein*, i.e. in accordance with the existential-ontological characteristics of this kind of entity. Most importantly, the owned self lives its life under the self-description of being a thrown projection; it is aware that it has to lead its own life within a given situation”. (tradução nossa). THONHAUSER, Gerhard. *Transforming the world: a butlerian reading of Heidegger on social change?* In: SCHMID, Hans B; THONHAUSER, Gerhard. From conventionalism to social authenticity. Heidegger’s anyone and contemporary social theory. Cham: Springer International Publishing AG, 2017. p. 241-259. p. 243.

<sup>176</sup> GUIGNON, Charles B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1983. p. 136.

<sup>177</sup> “Heidegger says that authenticity 'does not detach *Dasein* from its world'; the world 'does not become another one in its content, nor does the circle of Others get exchanged for a new one' (BT

Neste mesmo sentido, explicita Vattimo que a autenticidade permite ao *Dasein*, ao relacionar-se com as coisas, incluí-las no seu próprio projeto da existência<sup>178</sup>. As coisas de que fala o *das Man* não se encontram no âmbito de um projeto concreto, assim como o “projeto” do *das Man* nunca é decisão de alguém. Daí por que, em uma relação fundada no modo inautêntico, o eu e o tu implicados da relação não são ninguém. E na medida em que se percebe que cada relação está sempre inserida em contextos de sentido que exigem levar em conta as particularidades que caracterizam os sujeitos da relação, tal singularidade não é abarcada pelo *das Man*.

Existir de modo autêntico, nesta perspectiva, significa compreender o tipo de ser que o *Dasein* é, enquanto projeto lançado e possibilidade de ser. E na medida em que o *Dasein* se compreende autenticamente, passa a reconhecer os outros como eles são e a tratá-los em sua singularidade. A esse respeito, há uma relação inseparável entre o que uma pessoa decide fazer e o tipo de pessoa que ela decide ser. Na existência autêntica, o *Dasein* reconhece não apenas a singularidade da sua existência, mas da singularidade que caracteriza a sua situação em relação ao outro. O que está em jogo é perceber que as relações sempre se dão em situações particulares, e o modo de se comportar frente a elas precisa levar em conta a compreensão prévia do *Dasein* fático, especialmente das particularidades que envolvem cada situação particular.

A questão da mesmidade ganha relevância, na medida em que é sempre o *Dasein* singular que transcende e que se relaciona com os entes. E, nesse sentido, estabelecer o que torna o *Dasein* si mesmo requer a compreensão do que lhe possibilita assumir o modo autêntico da existência. Uma vez que a questão que orienta a presente tese diz respeito às condições existenciais para o agir ético, é preciso perceber que a ação é sempre praticada pelo *Dasein* singular, inserido em contextos particulares, os quais não deveriam ser deixados de lado na análise das questões que envolvem a ética.

Nesta perspectiva, é preciso sublinhar que uma experiência autêntica da

---

344). Indeed—since our own life stories are inseparable from the wider text of a shared we-world, authenticity can be nothing other than a fuller and richer form of participation in the public context”. (tradução nossa). GUIGNON, Charles B. *Authenticity, moral values and psychotherapy*. In: GUIGNON, Charles B. *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 215-239. p. 228.

<sup>178</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 47.

relação com o outro não deveria ser compreendida a partir de contextos universalizáveis ou generalizáveis. Isso porque a experiência nunca se dá por um eu universal e abstrato, mas por um eu singular, junto a um tu também singular. E tratar o que é singular por meio de uma universalização – ou de uma generalização –, seria incorrer na objetificação da própria vida, o que ocultaria as particularidades sempre implicadas nas nossas relações fáticas sociais. Assim, muito embora o *das Man* forneça de fato um sentido geral da relação entre um eu e um tu, a singularidade de cada relação só poderá ser alcançada a partir do modo de ser autêntico.

Desse modo, compreender a ética a partir da singularidade do *Dasein* significa situá-la na finitude que caracteriza a existência. Uma vez que tanto as éticas metafísicas quanto o modo de ser inautêntico são insuficientes para alcançar as particularidades das situações a partir das quais as questões éticas surgem, podemos afirmar que o agir ético requer o modo de ser da autenticidade. Mas é preciso notar dois aspectos, que agora se mostram fundamentais: *a)* a tematização da relação do *Dasein* fático e singular com o ente em sua dimensão ôntica é propiciada pela metaontologia; e *b)* uma vez que o ingresso do ente no mundo se dá no âmbito da transcendência – e por isso possui um fundamento ontológico –, a estruturação do ôntico se dá nos limites da singularidade do *Dasein*.

Antes, contudo, de justificarmos o fundamento ontológico para o agir ético, faz-se necessário abordarmos as condições ontológicas para o comportamento do *Dasein* diante do outro. Na medida em que a ética implica um relacionar-se com o outro, o modo como tal relação se faz possível precisa ser abordado a partir da estrutura existencial do *Dasein*.

### **3.5 Ser em direção a si mesmo e ser-com-os-outros: a possibilidade da empatia**

Se por um lado o modo de ser ético requer que o *Dasein* reconheça a singularidade que caracteriza a sua existência, por outro a ética pressupõe um modo de comportar-se frente ao outro. Como conciliar singularidade e relação com outro sem recair em um solipsismo absoluto? E na medida em que todo comportamento se dá nos limites de uma compreensão prévia do ser, qual o papel do outro nessa relação? Uma tentativa de resposta a tais questões requer a abordagem de alguns

*existenciais* tratados em *Ser e tempo*, e retomados por Heidegger em alguns dos escritos do período imediatamente posterior, em razão do percurso percorrido pelo filósofo alemão.

Inicialmente, merece destaque o fato de que o mundo do *Dasein* é sempre um mundo compartilhado, noção que Heidegger reafirma ao longo das obras da segunda metade da década de 1920. A ideia de que “o mundo do *Dasein* é um *mundo-com*”<sup>179</sup> expõe a concepção de que, na sua compreensão de mundo, não estão contemplados apenas os entes intramundanos, mas também os outros *Daseins*. Assim, na medida em que o mundo consiste em uma rede de sentidos que antecede o contato do *Dasein* com os entes, o outro já está, desde sempre, inserido no seu horizonte de articulação antes mesmo do contato fático concreto. Dreyfus destaca que o envolvimento em um mundo compartilhado encontra fundamento no ser-com, na própria estrutura ontológica do *Dasein*:

[...] eu estou sempre já envolvido em um mundo compartilhado. De acordo com Heidegger, 'ser-com' é uma estrutura básica do ser do *Dasein* mais básica do que a relação com outros particulares. Mesmo quando não estou encontrando outros nem utilizando equipamento, os outros estão lá por mim. Eu tenho uma disposição para lidar com eles da mesma forma que a minha disposição para lidar com o equipamento. Ser-com seria ainda uma estrutura da minha característica de *Dasein* mesmo que todos os outros *Dasein* tenham sido exterminados<sup>180</sup>.

Em *Ser e tempo*, Heidegger expõe a essencialidade existencial do ser-com em seu sentido ontológico, determinando essencialmente o *Dasein* mesmo quando o outro não esteja faticamente aí. Nesse sentido, o ser-com exibe uma característica ontológica do *Dasein*, uma vez que remete ao seu modo de ser originário. Se de algum modo é possível ao *Dasein* se relacionar onticamente com o outro, como uma das suas possibilidades fáticas, é porque o outro já se encontra de alguma maneira compreendido *no* mundo. Conforme explica Heidegger,

os diversos modos do ser-um-com-o-outro fático constituem sempre a cada vez apenas as possibilidades fáticas da amplitude e da autenticidade do

<sup>179</sup> “Die Welt des *Daseins* ist *Mitwelt*”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 118.

<sup>180</sup> “[...] I'm always already involved in a shared world. According to Heidegger, 'being-with' is a basic structure of *Dasein*'s being, more basic than relating to particular others. Even when I am not encountering others nor using equipment, others are there for me. I have a readiness for dealing with them along with my readiness for dealing with equipment. Being-with would still be a structure of my *Daseining* even if all other *Daseins* had been wiped out”. (tradução nossa). DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. p. 149.



descerramento do mundo, as diversas possibilidades fáticas da comprovação intersubjetiva do descoberto e da fundamentação intersubjetiva da consonância da compreensão de mundo, assim como as possibilidades fáticas da posição prévia e condução de possibilidades existenciárias do singular<sup>181</sup>.

Dessa forma, enquanto característica ontológica do *Dasein*, o ser-com corresponde a um aspecto do ser-no-mundo que define a sociabilidade do *Dasein* antes mesmo de estar inserido em uma situação fática concreta. O outro não está simplesmente ao nosso lado como um ente por si subsistente: “ao contrário, um outro ser-aí está conosco aí: ele é um co-ser-aí. Nós mesmos somos determinados por um ser com os outros. Ser-aí e co-ser-aí são um-com-o-outro”<sup>182</sup>.

Os entes por si subsistentes, entretanto, não possuem o modo de ser do *Dasein*, motivo pelo qual nunca poderão ser-aí conosco. Estes podem subsistir-por-si-conjuntamente, uma vez que realidade simultânea não significa necessariamente ser-um-com-o-outro, mas somente o *Dasein* pode ser um co-ser-aí. Conforme acentua Heidegger, o “com” possui um sentido determinado, e não significa simplesmente “junto a”: “com’ é um modo próprio de ser”<sup>183</sup>.

Uma questão que imediatamente se impõe diz respeito ao fato de que, se ser em direção a si mesmo constitui o ser do *Dasein*, como é possível ao mesmo tempo ser-com-os-outros? Segundo Heidegger, é exatamente porque o *Dasein* pode escolher a si mesmo sobre a base da sua singularidade que ele pode estar comprometido com os outros. É porque o modo autêntico de ser já revela o seu ser-com-os-outros que lhe é possível preocupar-se e relacionar-se com o outro. Desse modo,

concebido no modo ontológico existencial, o fenômeno da escolha autêntica de si mesmo evidencia, da forma mais radical, a individualidade metafísica do *Dasein*, e isso significa transcendência enquanto transcender o ser próprio, o ente enquanto ser-com os outros e os entes no sentido da natureza e itens de uso<sup>184</sup>.

<sup>181</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 431.

<sup>182</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 88.

<sup>183</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 89.

<sup>184</sup> “Das existenzialontologisch gefaßte Phänomen des eigentlichen Sichselbstwählens bringt am radikalsten die metaphysische Selbstheit des Daseins zum Vorschein, und das heißt: die Transzendenz als Transzendieren des eigenen Seins, des Seienden als Mitsein mit Anderen und des Seienden im Sinne von Natur und Gebrauchsdingen”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 245.

O que precisa ser observado é o fato de que, no “direcionar-se-para-si-próprio” da existência, decorrente do modo de ser da ipseidade, já houve o ingresso do outro e dos entes intramundanos no mundo. Aqui reside a origem da possibilidade, a qual, fundada na liberdade, permite ao *Dasein* compreender o seu ser e existir, tanto junto aos entes que não possuem a sua estruturação, quanto aos que detêm a sua constituição. Conforme explica Souza Júnior, “a ipseidade sempre transcende todos os entes. No fundo, ao escolher a si próprio o *Dasein*, sempre cooriginariamente, já está escolhendo o seu ser-com (*mit-sein*) os outros *Dasein* e o seu ser junto (*sein-bei*) aos entes de outro caráter”<sup>185</sup>. O fenômeno da escolha, para Heidegger, encontra-se enraizado no âmbito da ipseidade, e esta propicia um “tríplice” escopo, no qual o *Dasein* “ocorre existencialmente como *ser-a-si-próprio (Selbstsein)*, *ser-junto-a...*, e *ser-com-outros*”<sup>186</sup>.

Daí por que o um-com-o-outro não deve ser explicado por meio da relação eu-tu e a partir dela. Ao contrário, é essa relação eu-tu que pressupõe o fato do *Dasein* ser determinado um-com-o-outro. Mesmo a auto-apreensão e a egoicidade surgem com base no um-com-o-outro, e não como relação eu-tu<sup>187</sup>. Note-se que, enquanto constitutivo do *Dasein*, o ser-com é prévio a toda relação ôntica com o outro. E uma vez que a relação eu-tu se dá fática e concretamente, precisa estar fundado em um fenômeno prévio e originário. Ocorre que, para Heidegger, o si mesmo do *Dasein* não deve ser tratado como sinônimo de “eu”. Sua individualidade – ou singularidade – não se coloca no mesmo nível da distinção eu-tu. E na medida em que a singularidade da existência é estabelecida no âmbito ontológico, ela é sempre prévia a qualquer comportamento ou relação que se dê no âmbito ôntico.

Sob este aspecto, na proposição “o *Dasein* existe *em-virtude-de-si-mesmo*” não reside um isolamento solipsista, nem se trata de uma afirmação egoístico-ôntica do *Dasein* fático. Tal proposição também não pode ser refutada pela alegação de que muitos homens se sacrificam pelos outros, e que em geral os homens vivem em comunidade. Pelo contrário, “a proposição dá a condição de possibilidade para que

<sup>185</sup> SOUZA JUNIOR, Néelson de. *Transcendência, mundo e liberdade*. In: VEIGA, Itamar S.; SCHIO, Sônia M. Heidegger e sua época 1920-1930. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 137-153. p. 148.

<sup>186</sup> SOUZA JUNIOR, Néelson de. *Transcendência, mundo e liberdade*. In: VEIGA, Itamar S.; SCHIO, Sônia M. Heidegger e sua época 1920-1930. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 137-153. p. 149.

<sup>187</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 154.

o homem 'se' comporte *quer* 'egoística', *quer* 'altruisticamente'<sup>188</sup>. Com esta afirmação, Heidegger tem como objetivo evidenciar as condições ontológicas do que torna o *Dasein* si mesmo, uma vez que somente desta forma pode ele relacionar-se com o outro de modo autêntico.

Isso porque o existir *em-virtude-de-si-mesmo* pertence e diz respeito à constituição essencial do *Dasein* em sua neutralidade metafísica. Nela repousa o fundamento da possibilidade para o *em-virtude-de existenciário*, seja ele egoísta ou não. Trata-se de um movimento da liberdade, que não apenas coloca o *Dasein* no fundamento da sua essência, mas possibilita um espaço de escolha, no qual e a partir do qual ele pode ser-com os outros, comprometido com o seu projeto de mundo. Como esclarece Heidegger,

a liberdade coloca o *Dasein* no fundamento da sua essência, responsável por si mesmo, ou mais exatamente, dá a si mesmo a possibilidade do comprometimento. A totalidade do comprometimento que reside no *em-virtude-de* é o mundo. Como resultado deste comprometimento, o *Dasein* compromete-se a uma capacidade de ser em-direção-a-si-mesmo como capaz-de-ser-com os outros na habilidade-para-ser entre coisas subsistentes. A individualidade é a responsabilidade livre para e em direção a si mesmo<sup>189</sup>.

Mas há um fenômeno que ainda precisa ser tratado, que diz respeito a um certo tipo de relação entre as pessoas, e que traz implicações também para o campo da ética. Trata-se do fenômeno da empatia, que ganha relevância na medida em que exhibe um envolvimento do *Dasein* autêntico e singular em seu ser-com-os-outros. Embora o fenômeno empático, por si só, não represente um fenômeno ético, ele revela uma das condições fundamentais para que o *Dasein*, enquanto si próprio, possa se relacionar com o outro nas particularidades de cada envolvimento singular. Isso porque agir eticamente requer um modo de ser que reconheça a singularidade das relações e dos envoltimentos com o outro *no* mundo.

Em *Ser e tempo*, o tema da empatia (*Einfühlung*) é abordado no § 26, logo após a discussão sobre a solícitude (*Fürsorge*). Já no início do parágrafo, Heidegger

<sup>188</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 170.

<sup>189</sup> "Die Freiheit macht das *Dasein* im Grunde seines Wesens ihm selbst verbindlich, genauer: gibt ihm selbst die Möglichkeit der Bindung. Das Ganze der im Umwillen liegenden Bindung ist die Welt. Gemäß dieser Bindung bindet sich das *Dasein* an ein Seinkönnen zu sich selbst als Mitseinkönnen mit Anderen im Seinkönnen bei Vorhandenem. Selbstheit ist die freie Verbindlichkeit für und zu sich selbst". (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 247.

critica tanto o termo *Einfühlung* quanto a forma pela qual a tradição metafísica descreveu o fenômeno empático. Segundo o filósofo alemão, o termo *Einfühlung* revela-se inadequado para referir-se ao que originariamente possibilita e constitui a relação com os outros, e a própria teoria que define a empatia da forma tradicionalmente concebida se mostra fenomenologicamente inadequada. Na leitura de Raffoul, a explicação tradicional toma a empatia a partir de um modelo de relação com o outro que permanece preso à compreensão egoísta da individualidade<sup>190</sup>. Seu problema principal reside na interpretação de que haveria uma “ponte” que ligaria um sujeito solitário que se sentiria “dentro” do outro, que inicialmente estaria inteiramente fechado<sup>191</sup>.

Nesta perspectiva, uma vez que não se tem acesso efetivo à mente, nem aos sentimentos alheios, “a relação de ser para com os outros se converte então na projeção 'ao outro' do próprio ser para consigo mesmo. O outro é uma duplicação de si mesmo”<sup>192</sup>. Se a simples relação entre mente e corpo já coloca inúmeras questões de difícil solução, qualquer tentativa de explicação da experiência empática que recorra a um possível acesso às outras mentes – seja ele direto ou através de um processo inferencial – nada mais faz do que duplicar o problema inicial. E colocado nestes termos, o problema da empatia apresenta-se como um pseudoproblema, tão absurdo como o problema da realidade do mundo exterior.

Heidegger chama a atenção para o fato de que a reflexão tradicionalmente empreendida para a explicitação do fenômeno da empatia se apoia em uma base fraca, uma vez que se sustenta em um pressuposto cuja legitimidade encontra-se ainda longe de ser provada, a saber, que o estar voltado do *Dasein* para si mesmo é equivalente ao estar voltado para o outro. Por mais que possamos sempre tomar a nossa experiência, e a partir dela inferir considerações sobre a experiência de alguém, é preciso notar que o que é levado em conta, em qualquer dos casos, é a nossa própria experiência. Almejar atribuir ao outro uma experiência ou um sentimento exatamente como os experienciamos em determinada situação é incorrer no equívoco de assumir o mesmo pressuposto colocado por Heidegger em questão.

Mas importa perceber que aquilo que o filósofo alemão rejeita não é o sentimento compartilhado, mas o modelo teórico que presume que sujeitos isolados

<sup>190</sup> RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Indiana: Indiana University Press, 2010. p. 256.

<sup>191</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 124.

<sup>192</sup> “Das Seinsverhältnis zu Anderen wird dann zur Projektion des eigenen Seins zu sich selbst ‘in ein Anderes’. Der Andere ist eine Dublette des Selbst”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 124.

possam de alguma forma se colocar no lugar um do outro, e assim compartilharem sentimentos em determinadas situações particulares. Ao isolar o homem em sua subjetividade, a concepção tradicional de empatia transforma o contexto no qual se dão as inter-relações humanas em mero objeto do conhecimento, incapaz de descrever uma possível ligação ontológica com o outro. O que está em jogo é perceber, como já mencionado anteriormente, que o *Dasein* é desde sempre social em suas relações e no seu modo de ser, em um mundo que é sempre compartilhado. Na medida em que o outro aparece desde sempre no modo de ser do *Dasein*, a pergunta deveria voltar-se muito mais às condições ontológicas para a experiência da empatia e ao modo como ela se manifesta na existência.

Heidegger rejeita francamente a noção de que, inicialmente, existem apenas esferas individuais que atribuem sentido ao mundo, e que, em um segundo momento, um mundo comum ganha sentido por meio da intersubjetividade. A filosofia de Heidegger nos permite perceber que nas atividades e nas relações cotidianas já está pressuposto o desvelamento de um mundo compartilhado<sup>193</sup>. A condição do *Dasein* de ser-no-mundo já traz em si, desde sempre, a característica de ser-com, mesmo que o outro não se faça onticamente presente.

Este é o motivo pelo qual Heidegger afirma em *Ser e tempo* que não é a empatia que constitui o ser-com, mas o contrário: a empatia só possível sobre a base do ser-com<sup>194</sup>. Desse modo, não é em razão do fenômeno da empatia que o outro surge ao *Dasein*. Inversamente, a experiência da empatia só se faz possível porque o outro é parte constitutiva do modo de ser essencial do *Dasein*, evidenciado no ser-com.

Observe-se ainda que, justamente por estar fundada no ser-com, a empatia não deve ser compreendida como um fenômeno existencial originário, o que não significa, porém, que não existam questões a seu respeito que ainda precisem ser elucidadas. Nesse sentido, Heidegger faz referência a uma hermenêutica particular da empatia, a qual possuiria duas tarefas principais: a) mostrar que as diferentes possibilidades de ser próprias do *Dasein* conduzem mal e obstruem o conviver e o correspondente conhecimento mútuo, impedindo uma verdadeira “compreensão” e fazendo com que o *Dasein* se refugie em sucedâneos; e b) mostrar qual é a condição existencial positiva que pressupõe a possibilidade da correta compreensão

<sup>193</sup> DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. p. 142.

<sup>194</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 125.

dos outros<sup>195</sup>.

Embora a experiência da empatia se desenvolva na esfera ôntica, ela encontra sustentação na estrutura ontológica do *Dasein*. Ao definir o homem como ser-no-mundo, Heidegger coloca em evidência uma esfera existencial que se coloca em uma instância prévia ao contato do *Dasein* com o mundo. O homem deixa de ser compreendido como um sujeito isolado, ou uma consciência, que encontra no mundo objetos e outros *Daseins* que com ele não teriam uma relação prévia ao encontro fático. Pelo contrário, a relação com o outro está sempre presente no seu modo de ser. Dito de outra forma, só há *Dasein* porque há o outro, assim como só há o outro porque há *Dasein*. Ao mesmo tempo em que a relação do *Dasein* com os entes está fundada na compreensão prévia que ele tem do mundo, a relação com os outros só se torna possível em razão da condição existencial do ser-no-mundo, evidenciada pelo ser-com.

Pois isto é o que Heidegger explica, ao afirmar que

a abertura implicada no ser-com da existência dos outros significa: na compreensão do ser do *Dasein* já está dada, porque seu ser é ser-com, a compreensão dos outros. Esta compreensão, como, em geral, todo compreender, não é um dado do conhecimento, mas um modo de ser originário e existencial, sem o qual nenhum dado nem conhecimento é possível. O conhecimento recíproco está fundado no ser-com compreensor originário<sup>196</sup>.

Admitida, portanto, a impossibilidade de acessar a mente do outro, ou de “colocar-se” no lugar do outro, como é então possível o fenômeno da empatia? Na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger ocupa-se da questão acerca da possibilidade de nos transpormos para o interior de outro homem, identificando em tal transposição um fenômeno a partir do qual torna-se possível compartilhar um e mesmo comportamento com o outro<sup>197</sup>. Observe-se, contudo, que o sentido que Heidegger atribui ao transpor-se não diz respeito a uma transferência fática para dentro de outro homem, nem mesmo à

<sup>195</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 125.

<sup>196</sup> “Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht. Das Sichkennen gründet in dem ursprünglich verstehenden Mitsein”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 123-124.

<sup>197</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 142.

substituição fática do outro ente enquanto um colocar-se-em-seu-lugar. Pelo contrário, o transpor-se está ligado a um acompanhar o que o ente é e como ele é:

Transpor-se para o interior deste ente diz acompanhar o que o ente é e como ele é – neste acompanhamento e quanto ao ente que acompanhamos assim, fazer imediatamente a experiência do modo como as coisas são em relação a ele, prestar informações sobre o modo como ele sente a si mesmo, talvez mesmo visualizar o outro ente mais incisiva e essencialmente em um tal acompanhamento do que consegue visualizar a si mesmo o ente deste gênero. [...]. Portanto, transpor-se não significa colocar-se realmente no lugar do outro ente, suplantando-o<sup>198</sup>.

Diferentemente da noção de transposição que comumente subjaz à concepção tradicional da empatia, que se traduz no colocar-se no lugar do outro, o acompanhar reforça a distinção entre si mesmo e o outro. A questão é que as concepções tradicionais, ao descreverem o fenômeno da empatia como um colocar-se o mais precisamente na posição do outro, provocam uma renúncia a si mesmo. Heidegger, pelo contrário, chama a atenção para o fato que só há a possibilidade de transposição para o interior de outro homem a partir do momento em que se toma o *Dasein* como distinto do outro. Não há acompanhamento quando aquele que deve acompanhar renuncia a si mesmo, mas apenas quando ele reconhece a si próprio em sua distinção perante o outro.

Isso porque a possibilidade de transpor-se para o interior de outro homem já pertence à própria essência do homem e se revela, em última instância, em um ser-com-os-outros:

Se um homem existe, ele já está transposto enquanto um existente para o interior de um outro homem; mesmo que não haja faticamente nenhum outro homem por perto. Por isto, o ser-aí do homem, o ser-aí no homem significa – não exclusivamente, mas entre outras coisas – ser transposto para o interior de outros homens. O poder-transpor-se para o interior de outros homens como um acompanhamento deles, do ser-aí neles, já sempre acontece em virtude do ser-aí do homem – enquanto ser-aí. Pois ser-aí significa: *ser-com os outros*; e, em verdade, sob o modo do ser-aí, isto é, coexistir. [...]. O ser-com... pertence à essência da existência do homem, ou seja, à essência de cada homem singular<sup>199</sup>.

Heidegger ressalta ainda que este acompanhamento muitas vezes se mostra como um divergir e ir contra o outro, embora na maior parte das vezes se revele

<sup>198</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 259-260.

<sup>199</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 264.

como um seguir ao lado do outro. No entanto, mesmo o divergir e ir contra o outro pressupõem a distinção entre o *Dasein* e o outro, visto que sua própria determinação originária de ser-com-os-outros “implica que o homem faticamente existente já sempre se movimenta necessariamente de maneira fática em um determinado modo do ser-com..., em um acompanhamento”<sup>200</sup>.

Nota-se, nesta perspectiva, que a experiência da empatia evidencia uma co-pertença entre si mesmo e o outro. Há na experiência da empatia uma relação de reciprocidade entre os envolvidos: ao mesmo tempo em que a empatia revela algo sobre o outro, ela mostra algo ao próprio *Dasein* sobre a sua relação com o outro. Daí por que a concepção projetiva tradicional de empatia falha. A partir da concepção heideggeriana, é possível perceber que a empatia não deveria ser compreendida como unidirecional – de si para o outro –, e nem mesmo como um achar-se junto ao outro faticamente<sup>201</sup>. Há na empatia um caráter de reciprocidade originário que remete ao ser-com e à solícitude (*Fürsorge*), os quais podem ser compreendidos como condições ontológicas da empatia.

Em outras palavras, pode-se dizer que há na estrutura ontológica do *Dasein* elementos que funcionam como condição de possibilidade para a experiência da empatia enquanto um fenômeno compreensivo e afetivo, os quais deveriam ser levados em conta na análise das condições existenciais que permitem a manifestação do fenômeno empático. O que está em jogo é perceber que, no modo de ser autêntico, a empatia singulariza o *Dasein* em sua relação com o outro. O sentimento provocado pela manifestação do fenômeno empático emerge da compreensão afetiva e cognitiva do *Dasein* singular, a partir de uma compreensão de mundo que é a sua própria. Daí por que podemos afirmar que a empatia exhibe um auto-envolvimento-com-os-outros, ou seja, um envolvimento próprio de cada *Dasein*, em sua relação singular com o outro, o que difere estritamente do envolvimento inautêntico muitas vezes imposto pelo modo de ser do *das Man*. Conforme bem explica Hatab, “o imediatismo afetivo da empatia mostra um ser-para-os-outros-que-é-meu, o *meu* ser-para-os-outros”<sup>202</sup>.

<sup>200</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 264.

<sup>201</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 146.

<sup>202</sup> “the affective immediacy of empathy shows a being-toward-others-that-is-mine, my being-toward-others”. (tradução nossa). HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 148.



Nesta perspectiva, a empatia provoca uma abertura na qual o *Dasein* passa a compreender o outro como uma ampliação de si mesmo, e não como algo exterior independente de si. Muito embora a empatia dependa, tanto em sua dimensão afetiva quanto em sua dimensão cognitiva, de certas experiências humanas comuns – tais como dor ou perda –, sua trajetória afetiva original é uma abertura para o outro, como outro. Assim, ao mesmo tempo em que há algo que aproxima o *Dasein* do outro – experiências comuns –, está sempre presente o reconhecimento da distinção entre si mesmo e o outro. E enquanto compreensão afetiva, a empatia permite a coexistência com a diferença, propiciada pela abertura do *Dasein* ao outro.

Assim, muito embora a empatia tenha sido comumente definida como um sentimento-com-o-outro, um compartilhamento de um afeto, o qual é mais claramente demonstrado quando não se está diretamente submetendo-se ao sentimento ou circunstância do outro, ela não deveria ser compreendida como uma “combinação” com os sentimentos de alguém, mas uma resposta afetiva apropriada à situação do outro<sup>203</sup>, o que não implicaria em uma “união” de si mesmo e do outro, mas que se torna possível na medida em que se reconhece uma distinção autêntica entre si mesmo e o outro. Daí por que a empatia apesar de não se constituir em um fenômeno originário, coloca em evidência as condições para que o *eu* singular possa se relacionar de forma autêntica com um *tu* nas particularidades em que as situações éticas acontecem.

Ocorre que, muito embora o fenômeno da empatia coloque em evidência alguns elementos fundamentais para a compreensão da experiência ética, ela não se mostra suficiente para fundamentar uma ética. No entanto, se colocada em conexão com o compreender prévio, abre-se a possibilidade de uma ligação originária entre a ética e a ontologia fundamental, capaz de oferecer uma descrição do modo ético de agir e de comportar-se frente ao outro e a si mesmo.

Uma vez que a ontologia fundamental remete a uma esfera existencial prévia, a qual se apresenta como condição de possibilidade para o agir ético, o comportamento ético passa a exigir um fundamento ontológico, adequado ao modo de ser do *Dasein* e à finitude que caracteriza a existência. Assim, é em vista de uma explicitação do agir humano sob uma perspectiva heideggeriana, e da justificação de um fundamento originário para o agir ético, que se desenvolverá o terceiro capítulo

---

<sup>203</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 140.

desta tese.

## 4 O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DO AGIR ÉTICO

### 4.1 O fundamento do agir

Conforme indicamos no início deste trabalho, esta tese tem como objetivo principal identificar as condições existenciais para a experiência moral, sustentando que, a partir do modo como Heidegger compreende a ética, esta possui um fundamento ontológico. No presente capítulo, buscamos apontar o fundamento do agir, colocando em evidência o modo como Heidegger compreende a ação e o seu fundamento. Na medida em que se busca demonstrar que, para Heidegger, o agir moral possuiria um fundamento ontológico, o modo como o filósofo alemão concebe a ação humana precisa ser colocado em conexão com o sentido atribuído ao fundamentar. Para tanto, em um primeiro momento passamos a descrever o modo como Heidegger compreende o fundamento, para, em seguida, colocá-lo em conexão com o agir.

Na conferência *A essência do fundamento*, proferida em 1929, Heidegger apresenta uma concepção de fundamento alinhada à ontologia fundamental, estabelecendo relações diretas do *fundar* com a transcendência e a liberdade. Inicialmente, é preciso ressaltar que Heidegger carrega o termo *Wesen*, traduzido por *essência*, com um sentido fenomenológico, passando a significar: acontecer, imperar, revelar-se a manifestação fenomenológica. Além de exprimir um traço básico do pensamento heideggeriano, *Wesen* aponta, sobretudo, para uma tentativa de superação da tradição essencialista. A nova carga semântica torna fenomenológico o conteúdo que antes era ontológico tradicional, arrancando toda a problemática do fundamento de sua perspectiva metafísica essencialista. Consequência disso é o fato de que, para Heidegger, fundamentar não significa apresentar razões ou causas, mas um acontecer originário ligado à transcendência, à existência, ao *Dasein*<sup>204</sup>.

Neste contexto, o termo “fundar” é reservado por Heidegger a um certo tipo de relação originária da liberdade para com o fundamento. Este tipo de relação está inevitavelmente radicado na transcendência, na medida em que “a liberdade como transcendência não é, contudo, uma ‘espécie’ particular de fundamento, mas a

---

<sup>204</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 137-138.

*origem do fundamento em geral. Liberdade é liberdade para o fundamento*<sup>205</sup>. Se por um lado o mundo dá-se ao *Dasein* como a respectiva totalidade do *em-virtude-de-si-mesmo* – razão pela qual “o *Dasein* só pode ser para si como para si mesmo, se ele ‘se’ ultrapassa no em-virtude-de”<sup>206</sup> –, por outro, aquilo que antecipa algo tal como o *em-virtude-de* em geral é a liberdade. A liberdade se mostra, nesta perspectiva, como um tipo privilegiado de causalidade – denominada espontaneidade (“iniciar-por-si-mesmo”) –, e move-se, antes de tudo, dentro de uma determinada compreensão de fundamento.

Heidegger está ciente de que, ao radicar o fundar na transcendência, o fundamento passa a estar disperso em uma multiplicidade de modos. Dentre esses modos, o filósofo alemão destaca três: *a)* o fundar como erigir (*Stiften*); *b)* o fundar como tomar-chão (*Boden-nehmen*); *c)* o fundar como o fundamentar (*Begründen*). O filósofo alemão destaca ainda que, se “erigir” e “tomar-chão” fazem parte da transcendência, seu significado não pode ser ôntico, mas *transcendental*.

Citado por Heidegger de forma proposital como primeiro modo de fundar, o “erigir” é identificado como *o projeto do em-virtude-de*<sup>207</sup>. Ele não é “primeiro” por ser primeiramente conhecido, nem pelo fato dos outros modos derivarem de si. Sua primazia se mostra no fato de que a transcendência não pode evitá-lo. Ocorre que, no seu projeto de mundo, o *Dasein* sempre retorna ao ente na e pela ultrapassagem. Isso se dá pelo fato de que o *Dasein* projetante, *enquanto projetante*, já se encontra também *em-meio* àquele ente. Este “em-meio a...” não significa simplesmente ocorrer entre os entes, nem orientar-se para este ente; ele faz parte da transcendência, e, na medida em que deve *estar situado dispositivamente* como tal no ente, por ele é *absorvido e inteiramente afinado*: “*transcendência significa projeto de mundo; e isto de tal modo que aquele que projeta já é também perpassado de maneira afinada pelo ente, que ele ultrapassa*”<sup>208</sup>.

Com tal *absorção* pelo ente, Heidegger afirma que o *Dasein* tomou-chão no ente, ou seja, conquistou “fundamento”. Daí por que o “segundo” fundar não surge em um momento posterior ao fundar enquanto erigir. Ambos são simultâneos, embora isso não signifique que subsistam ao mesmo tempo. Projeto de mundo e

<sup>205</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 177.

<sup>206</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 176.

<sup>207</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 178.

<sup>208</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 179.

absorção pelo ente fazem parte de *uma* temporalidade, uma vez que constituem concomitantemente sua temporalização. Do mesmo modo em que passado, presente e futuro se temporalizam na específica unidade-do-tempo, os modos de fundar que se originam na transcendência mostram uma conexão. Há entre tempo e fundamento uma conexão, na medida em que a transcendência está enraizada na *essência* do tempo. Precisa ser observado que é apenas *como* ser-no-mundo que pode o *Dasein* ser absorvido pelo ente. Ou, dito de outro modo, “o *Dasein* só funda (erige) mundo enquanto se autofunda em meio ao ente”<sup>209</sup>.

Note-se que os dois sentidos de fundar até aqui tratados – erigir e tomar-chão – revelam noções de fundamento sob a perspectiva puramente ontológica, mostrando-se, nesse sentido, incapazes de apresentar fundamentos para o comportamento ôntico do *Dasein* em relação ao ente. Se por um lado o *projeto de mundo* possibilita a prévia compreensão do ser do ente, por outro a *absorção*, que revela o *Dasein* sempre disposto em meio ao ente e por ele afinado, não representa nenhum *comportamento* em relação ao ente. Em sua unidade, contudo, o fundar enquanto erigir, e o fundar enquanto tomar-chão, constituem o terceiro modo de fundar, o fundamentar. Isso é exatamente o que Heidegger explica, referindo-se inicialmente aos dois primeiros modos de fundar:

*ambos* são – na sua unidade que caracterizamos – a possibilitação transcendental da intencionalidade; e, em verdade, de tal maneira que, como modos de fundar, temporalizam juntamente com eles um terceiro modo: *o fundar como fundamentar*. Nesse, a transcendência do ser-aí assume a possibilitação do tornar o ente em si mesmo manifesto, a possibilidade da verdade ôntica<sup>210</sup>.

Heidegger toma, portanto, o “fundamentar” em um sentido originário, designando a *possibilitação da questão do porquê em geral*. O caráter próprio originariamente fundador do fundamentar, para Heidegger, diz respeito à origem transcendental do porquê enquanto tal. O que está em questão não são os motivos da irrupção fática da questão do porquê no *Dasein*, mas a possibilidade *transcendental* do porquê em geral. Daí por que a transcendência passa a ser interrogada, assim como a sua relação com os dois outros modos de fundar<sup>211</sup>.

<sup>209</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 180.

<sup>210</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 181.

<sup>211</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 181.

No âmbito desta tese, é a partir desta concepção heideggeriana do fundar em um sentido originário que se busca sustentar um fundamento ontológico para o agir ético. Na medida em que o fundar que erige antecipa, como projeto de mundo, possibilidades de existência, e que o existir se dá sempre em meio ao ente, seja no encontrar-se disposto para o ente ou no comportar-se em relação a ele, a questão que conduz esta tese volta-se à possibilitação mesma do agir ético, e com ela a necessidade de explicitação da transcendência como origem do fundar e condição ontológica para o comportamento ôntico. Neste ponto, deve ser observado que, em todo porquê, já reside uma pré-compreensão, ainda que pré-conceitual, do “o-que-é”, do “como-é”, e do ser em geral. Por isso a afirmação de Heidegger de que “a compreensão de ser dá, como *resposta* que a tudo precede simplesmente, a primeira e última *fundamentação*. Nela, a transcendência é fundamentante enquanto tal”<sup>212</sup>.

Uma vez que é somente a partir da compreensão de ser que o ente se torna manifesto, é preciso notar não apenas que o fundamentar está na base de todo comportamento do *Dasein*, mas que é sobre esta base que o descobrir e descerrar ônticos devem se legitimar. Quando o fundar é compreendido em sua triplicidade – projeto de mundo, absorção no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente<sup>213</sup> –, o fundamento passa a significar *possibilidade, chão, legitimação*. Se o que buscamos nesta tese é um fundamento para o agir ético, o que precisamos explicitar é a sua *possibilidade*, seu *chão* e sua *legitimação*. E se procuramos evidenciar um fundamento ontológico para o agir ético, é justamente porque, na filosofia heideggeriana, o comportamento ôntico encontra sua *possibilidade*, seu *chão* e sua *legitimação* na estrutura ontológica do *Dasein*. Como define o próprio Heidegger, “o acontecer da transcendência como fundar é o formar-se do espaço em que pode irromper o respectivo *manter-se* fático do ser-aí fático em meio ao ente na totalidade”<sup>214</sup>.

Coloca-se, assim, no centro da investigação, o caráter singular do comportamento do *Dasein* fático. Se por um lado atribui-se à ontologia fundamental

<sup>212</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 182.

<sup>213</sup> “A essência do fundamento é a tríplice distribuição do fundar em projeto de mundo, absorção no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente, uma distribuição que brota transcendentalmente”. HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 184.

<sup>214</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 183.

um certo grau de universalidade – na medida em que a analítica existencial deve ser capaz de descrever o modo de ser do *Dasein* fático –, o agir se dá em uma situação particular do *Dasein* singular. Daí por que, para Heidegger, a ação não deve ser compreendida em termos de comportamentos que se moldem a regras e valores. Bem observa Polt que, “de acordo com *Ser e tempo*, decisões devem ser tomadas à luz de uma situação particular, e nenhuma regra pode tornar mais fácil decidir”<sup>215</sup>. Evidentemente Polt se refere a regras e valores previamente determinados, estabelecidos com o intuito de guiar e orientar as ações, concepção que de fato parece estar alinhada às proposições da filosofia heideggeriana. Mas será que todas regras deveriam ser tomadas como universais e pré-determinadas, e por essa razão afastadas de qualquer interpretação do agir humano? Antes de enfrentarmos esta questão, e podermos tratar de uma possível normatividade compatível com a analítica existencial, a própria ação precisa ser melhor observada, tanto no âmbito ôntico como no ontológico.

Primeiramente, é preciso destacar que, assim como ocorre com a ética, Heidegger não elabora propriamente uma teoria da ação. Não, ao menos, da forma tradicionalmente elaborada. Crowell pontua que, se considerarmos a filosofia prática como um ramo da filosofia cujo objeto de estudo inclui a natureza da ação, então podemos perceber que a filosofia heideggeriana de fato fornece elementos para uma filosofia prática, na medida em que ela oferece uma fenomenologia da ação. A questão é que a ontologia da ação, na filosofia heideggeriana, é fundamentalmente fenomenológica, uma vez que possui, na perspectiva da primeira pessoa, um sentido<sup>216</sup>. Isso porque, para Heidegger, a ação é possível dentro de um espaço de inteligibilidade ou de sentido. Há uma relação entre o sentido da ação e a totalidade da significância que precisa ser evidenciada através dos pressupostos de todo agir.

Desse modo, toda ação, mesmo que implique em uma relação com os entes no âmbito ôntico, encontra seus pressupostos e condições na esfera ontológica. Nos limites do tema proposto nesta tese, merecem destaque os pressupostos da intencionalidade, da projeção em possibilidades existenciais e da significância enquanto caráter de formação do mundo. Embora tais pressupostos já tenham sido abordados ao longo deste trabalho, certos pontos precisam ser retomados no

<sup>215</sup> “According to *Being and Time*, decisions must be made in the light of a particular situation, and no rule can make it any easier to decide”. (tradução nossa). POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999. p. 169

<sup>216</sup> CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 261-262.

presente capítulo, com o objetivo de colocá-los em conexão com o fundamento do agir.

A intencionalidade, como já fora amplamente tratada no capítulo 2.4 desta tese, é descrita por Heidegger como um comportamento transcendente ôntico, e está fundada ontologicamente na transcendência. Isso significa dizer que todo comportamento intencional junto ao ente somente se faz possível porque o *Dasein* possui uma compreensão preliminar do ser dos entes. A abordagem da intencionalidade ganha relevância na medida em que todo agir implica em um certo tipo de relação ôntico-ontológica do *Dasein* para com os entes, possibilitada ontologicamente pela transcendência, mas onticamente pela intencionalidade.

Nesta relação, duas características centrais precisam ser explicitadas. A primeira diz respeito ao fato de que a intencionalidade da ação não depende do que o *Dasein* tenciona fazer, mas do que o *Dasein* projeta a si mesmo ser. Isso porque a ação não constitui um comportamento meramente contingencial. Ao agir, o *Dasein* dá uma resposta à questão sobre quem ele quer ser; seu próprio ser está implicado na ação. Crowell ressalta este comprometimento ontológico do agir nos seguintes termos:

intenção-na-ação depende do que estou tentando fazer, e tentar fazer algo é uma questão de exercitar uma certa destreza ou habilidade. Assim, intenção-na-ação não depende do que eu tenciono (conscientemente) fazer, mas do que eu estou tentando ser, uma vez que exercitar uma habilidade é tentar *ser algo*<sup>217</sup>.

A segunda característica a ser destacada na relação do *Dasein* com os entes se refere ao fato de que possibilidades existenciais se dão a partir de contextos intencionais. Uma vez que o comportamento ôntico se dá nos limites da compreensão que o *Dasein* possui dos entes, e que só há projeto dentro de um mundo, percebe-se uma inter-relação entre intencionalidade, projeto e significância, que, ao mesmo tempo em que possibilitam, estabelecem os limites dentro dos quais a ação pode ser praticada. Possibilidades existenciais – ou habilidades – implicam contextos intencionais, os quais designam uma dimensão relacional em que os entes são compreendidos em significações determinadas. Nesse sentido, explica

<sup>217</sup> “intention-in-action depends on what I am trying to do, and trying to do something is a matter of exercising a certain skill or ability. Thus intention-in-action depends not on what I intend (consciously) to do, but on what I am trying to be, since exercising a skill is trying to *be something*”. (tradução nossa). CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 267.



## Reis que

projetar-se em possibilidades dinâmicas é estabelecer relações, abrindo uma dimensão de ação. Estas ações possuem uma característica formal, que obriga a sua designação pelo termo “comportamento”. Por conseguinte, um contexto intencional designa uma dimensão relacional de comportamentos para com objetos intencionais<sup>218</sup>.

Ademais, se adequadamente compreendida em seu caráter prático, a intencionalidade, enquanto pressuposto da ação, evidencia que o agir não exige uma atitude teórica prévia. Isso não significa que não possa haver um momento de reflexão ou de deliberação prévio ao agir, mas que o comportamento do *Dasein* diante dos entes não ocorre através de um processo de reflexão ou deliberação. Do mesmo modo, não se quer afirmar que não deliberamos sobre nossas condutas, mas que agir intencionalmente não implica que tenhamos previamente deliberado sobre a intencionalidade da ação<sup>219</sup>. Conforme bem destaca Tugendhat, Heidegger foi o primeiro a compreender que a relação que o *Dasein* tem consigo mesmo não é uma relação de um “eu” que precisa ser conhecido através de uma atividade reflexiva, mas uma relação empírica, em que o agente toma uma posição frente à sua própria existência. Ao passo que os outros podem se relacionar com nossa existência de forma teórica, a decisão que cada ser humano precisa tomar sobre seu próprio ser se dá de forma prática. Nosso ser “é dado a nós como algo que nós devemos *ser*, e que está em *questão* para nós; a este respeito, a relação de si mesmo com o ser que é assim experienciado só pode ser prática, ou seja, uma relação volitiva e afetiva”<sup>220</sup>.

Nesse mesmo contexto, explica Reis que “o primado da práxis na análise da intencionalidade repousa numa concepção da autorreferência prática presente em todo comportamento intencional no sentido de uma projeção em possibilidades existenciais”<sup>221</sup>. Se por um lado o agir sempre ocorre em contextos de sentido particulares, é preciso notar que tais contextos são sempre autorreferenciais, uma

<sup>218</sup> REIS, Róbson Ramos dos. *Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Revista Portuguesa de Filosofia. v. 71, p. 475-494, 2015. p. 484.

<sup>219</sup> CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 262.

<sup>220</sup> “is given to us as something that we have *to be*, and that is *at issue* for us; in this respect, the relation of oneself to the being that is so experienced can only be a practical one, that is, a volitative and affective relation”. (tradução nossa). TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and Self-determination*. Trad. de Paul Stern. Cambridge: The MIT Press, 1986. p. 157.

<sup>221</sup> REIS, Róbson Ramos dos. *Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Revista Portuguesa de Filosofia. v. 71, p. 475-494, 2015. p. 482

vez que estão inseridos *no* mundo, razão pela qual expressam sempre a compreensão singular do agente. Desse modo, a vinculação da intencionalidade prática aos contextos autorreferenciais, a partir dos quais os contextos intencionais se fazem possíveis, busca mostrar que, em toda ação, não se encontra expressa apenas a compreensão que o *Dasein* tem do seu próprio ser, mas um comprometimento com o que o próprio *Dasein* se projeta ser. Explica Guignon que

toda ação envolve certos comprometimentos com o futuro – mesmo que estas implicações nunca tenham sido pensadas. Tudo o que faço expressa alguns objetivos e metas a longo prazo para a minha vida como um todo. Deixar o bebê chorar, por exemplo, manifesta minha compreensão sobre ser um pai assim como minha demonstração súbita de preocupação quando sou defrontado e forçado a refletir sobre minhas obrigações. Minha compreensão do meu próprio ser não é um produto de auto-reflexão interna; mas é algo que se expressa em todas as minhas ações<sup>222</sup>.

O que está em questão é perceber que não há ação sem um compromisso ontológico, o que se expressa na projeção em possibilidades existenciais. Daí por que o projeto deve ser compreendido como um pressuposto ontológico do agir. Há, a esse respeito, uma estrita relação entre compreensão do ser e projeto, apontada por Heidegger em diversos textos, e que, de certo modo, mostra-se condição para a ação. Em *Ser e tempo*, Heidegger explicita esta relação, ao mencionar que “o compreender tem em si mesmo a estrutura existencial que nós chamamos *projeto* [*Entwurf*]”<sup>223</sup>. Na preleção do semestre de verão de 1927 ministrada em Marburg, intitulada *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger reforça o vínculo entre a compreensão e o projeto, ao definir que “compreender significa mais exatamente: *projetar-se para uma possibilidade*, manter-se no *projeto* sempre a cada vez em uma possibilidade”<sup>224</sup>. Em *Kant e o problema da metafísica*, de 1929, Heidegger mais uma vez acentua tal ligação, reafirmando que “a constituição do ser de todo ente, assim como a do *Dasein* em um sentido especial, somente se torna

<sup>222</sup> “Every action involves certain commitments to the future - even if these implications have never been thought out. Everything I do expresses some long-range goals and aims for my life as a whole. Letting the baby cry, for instance, manifests my understanding of being a father just as much as my sudden show of concern when I am brought up short and made to reflect on my obligations. My understanding of my own Being is not a product of inward self-reflection; it is rather something that expresses itself in all my actions”. (tradução nossa). GUIGNON, Charles B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1983. p. 91.

<sup>223</sup> “Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 145.

<sup>224</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 402.

acessível à compreensão na medida em que esta tem o caráter de projeção”<sup>225</sup>.

Com as citações trazidas acima, busca-se sustentar que, para Heidegger, compreensão e projeto possuem uma inter-relação como uma via de mão dupla: se por um lado o projeto tem na compreensão sua condição de possibilidade, é na projeção que vem à luz o que é compreendido. É que, ao projetar-se, o *Dasein* revela seu poder-ser como um *antecipar-se-a-si-já-estando-em-um-mundo*, estrutura do próprio ser do *Dasein* enquanto cuidado<sup>226</sup>. Desse modo, é no projeto que os entes passam a ter sentido, inseridos no horizonte de compreensão do agente que se lança em possibilidades de ser. Reis busca explicar a ligação entre a estrutura existencial da compreensão e o projeto na seguinte passagem:

De acordo com a elucidação da estrutura existencial da compreensão, compreender abrange um momento peculiarmente cognitivo e outro ativo: compreender é uma habilidade que possui uma certa transparência sobre o que está em jogo no próprio existir. Em termos formais, contudo, a compreensão significa projeção em possibilidades existenciais<sup>227</sup>.

Mas precisa ser observado que, justamente porque a projeção é sempre prévia, antecedente à ação, o modo como o ente se manifesta depende da compreensão do ser. E é precisamente em virtude do caráter antecipatório da projeção que o *Dasein* precisa dar o ser a si mesmo previamente para que o comportamento perante o ente se torne possível. Assim, através do projeto o *Dasein* lança-se em possibilidades, antecipando a si mesmo, e, sustentando-se na projeção, lhe é possível algo como o agir – ou o comportar-se diante do ente –, a fim de poder concretizar o que fora projetado em sua condição fática singular. Nas palavras de Heidegger,

o projeto é, de certa maneira, anterior: ele antecede; e o ente se nos torna manifesto de uma tal forma que nós – de um modo ainda encobridor – só nos deparamos com o que deixamos vir ao nosso encontro como ente a partir do ser já compreendido. Além disso, somente a partir de uma tal compreensão e sob a sua luz é possível que esse vir-ao-nosso-encontro se dê. A partir do ser de antemão compreendido retornamos pela primeiríssima vez ao ente; mais exatamente: na medida em que já sempre nos comportamos constantemente em relação ao ente, já sempre retornamos ao

<sup>225</sup> “Die Seinsverfassung jedes Seienden und die des Daseins in einem ausgezeichneten Sinne wird nur im Verstehen zugänglich, sofern dieses den Charakter des Entwurfs hat”. HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 5. ed. Vol. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. p. 232.

<sup>226</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 192.

<sup>227</sup> REIS, Róbson Ramos dos. *Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Revista Portuguesa de Filosofia. v. 71, p. 475-494, 2015. p. 490.

ente em meio e a partir de um projeto ontológico prévio<sup>228</sup>.

Ocorre, porém, que, para que o *Dasein* possa se sustentar na projeção, a liberdade tem que ser antecipada, como condição de possibilidade da própria projeção. Em outras palavras, é possível dizer que é a liberdade, enquanto essência da transcendência, que sustenta a projeção. O ingresso dos entes no mundo, na perspectiva heideggeriana, dá-se em razão da abertura, na e pela liberdade, do ser-no-mundo. Na medida em que o *Dasein* transcende a si mesmo em direção ao mundo, ocorre a ocasião, do ponto de vista ontológico, para que os entes ingressem no mundo. Por “ingresso”, entende-se um “fazer sentido” *no* mundo, motivo pelo qual Heidegger identifica o projeto com a estrutura originária da formação do mundo: “projeto é projeto de mundo”<sup>229</sup>.

O que está em jogo é perceber que o *Dasein* dirige suas ações nos limites da sua compreensão, *no* mundo, e nos limites do sentido que os entes possuem em seus envolvimento particulares. Se por um lado a projeção em possibilidades implica um contexto intencional, por outro, tanto o projeto como os contextos nos quais a intencionalidade prática se encontra manifesta, encontram sua condição e seus limites no todo de sentido que torna possível o comportamento, a saber, no mundo. E uma vez que o mundo não consiste na soma dos entes, mas em uma rede de sentidos estabelecida pelo *Dasein* a partir da sua relação fática com os entes, que antecede todo e qualquer comportamento ôntico, ganha importância a significância como pressuposto do agir, especialmente se compreendida em conexão com os pressupostos até aqui apresentados.

Segundo Heidegger, é da essência do *Dasein* falar, expressar-se, discursar, e todas essas formas de expressão só podem ser compreendidas porque, de alguma forma, elas possuem sentido. Ocorre, contudo, que os sons verbais não trazem um sentido em si mesmos, que possamos simplesmente captá-los e compreender o que está sendo dito. Pelo contrário, só compreendemos os sons porque já possuímos acerca deles uma compreensão prévia, inserida em certos contextos de sentido. Nessa linha, explicita Heidegger que “sentidos devem ser compreendidos sobre a base da significância, e esta por sua vez possui sentido somente sobre a base do

---

<sup>228</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 221.

<sup>229</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 465.

ser-no-mundo”<sup>230</sup>.

Uma vez que aquilo que é compreendido revela-se sempre no projeto, e este é estruturado a partir dos interesses do *Dasein* fático singular, é característica fundamental da significância a natureza contextual na qual toda ação é compreendida. Keller explica esta característica da significância nos seguintes termos:

Compreende-se as próprias emoções, crenças e desejos, assim como os dos outros, somente quanto ao modo pelo qual eles acompanham o contexto no qual persegue-se os próprios projetos. Porque nós nos relacionamos com o mundo a partir das nossas próprias possibilidades de auto-determinação, o modo como compreendemos o mundo é estruturado pelos nossos interesses, e estes interesses não podem ser compreendidos em completa abstração do mundo espacial real ao qual pertencemos. O elemento característico da significância é sua irreduzível natureza contextual<sup>231</sup>.

A questão, no âmbito da presente investigação, é que, do mesmo modo com os sons só passam a ter sentido na medida em que deles possuímos uma compreensão prévia, a ação só possui um sentido para nós na medida em que possuímos uma compreensão prévia do que significa agir sob certas circunstâncias. Em outras palavras, só compreendemos a ação – seja nossa ou do outro – se inscrita nos limites da nossa compreensão. Isso ocorre porque o projeto, ao mesmo tempo em que revela a compreensão de mundo do agente, estabelece o contexto referencial a partir do qual as ações são orientadas. Um contexto de significância é sempre exibido e pressuposto em todo comportamento do *Dasein*, seja em razão dos meios utilizados ou dos fins perseguidos, para que a ação seja efetivada. Conforme sintetiza Keller, “A significância é constituída pelas conexões entre contexto, objetivos, meios, e os fins últimos requeridos por toda ação humana”<sup>232</sup>.

Toda ação é praticada no mundo, e é dentro dos limites do mundo que toda

<sup>230</sup> “meanings are to be understood on the basis of meaningfulness, and this in turn means only on the basis of being-in-the-world”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *History of the concept of time*. Vol. 20. Trad. de Theodore Kisiel. Indiana: Indiana University Press, 1985. p. 210.

<sup>231</sup> “One understands one's own emotions, beliefs, and desires and those of others only in terms of the way in which they track the environment in which one pursues one's projects. Because we relate to the world in terms of our own possibilities for self-determination, the way we understand the world is structured by our interests, and these interests cannot be understood in complete abstraction from the actual spatial world to which we belong. The characteristic feature of significance is its irreducibly contextual nature”. (tradução nossa). KELLER, Pierre. *Husserl and Heidegger on human experience*. New York: Cambridge University Press, 1999. p. 140.

<sup>232</sup> “Significance is constituted by the connections between context, goals, means, and ultimate ends that are required for all human action”. (tradução nossa). KELLER, Pierre. *Husserl and Heidegger on human experience*. New York: Cambridge University Press, 1999. p. 142.

ação é também compreendida e interpretada. Porque somos lançados em situações concretas, possuímos uma compreensão contextualizada dos entes e de quem nós somos, o que nos permite nos relacionarmos com os entes e com os outros onticamente nesses mesmos contextos, para neles concretizamos nossos projetos. Sobre este aspecto, esclarece Guignon que,

em virtude do fato de que eu já estou no curso da minha vida, eu tenho um controle sobre quem eu sou e do que eu posso ser. E através desta compreensão do meu próprio ser, eu também tenho uma compreensão sobre o ser dos entes que encontro ao redor de mim. Eu me encontro contextualizado em um mundo que já é inteligível para mim porque nele eu sei o meu lugar<sup>233</sup>.

A esse respeito, importa notar que, embora o mundo seja sempre o mundo do *Dasein*, ele é, e precisa ser, ao menos em certa medida, compartilhado<sup>234</sup>. Caso não houvesse uma esfera compartilhada, não haveria, por exemplo, como nos comunicarmos. Se podemos falar e o outro nos compreender, é porque há uma esfera de sentido previamente compartilhada. A questão, contudo, é que não há como firmarmos a certeza de que o outro compreende o sentido do que dizemos exatamente como o compreendemos, assim como, quando o outro nos diz algo, não há como termos certeza de que compreendemos o sentido do que é dito exatamente como aquele que fala o compreende. Ocorre que, muito embora o mundo seja sempre compartilhado, ele nunca o é integralmente.

O que está em jogo é percebermos que esta incerteza que acompanha nossa compreensão se manifesta também em relação às ações. Como podemos ter certeza de que compreendemos integralmente a ação do outro, no contexto em que ela é praticada? E de onde viria esta certeza? Tais questões se mostram relevantes, na medida em que a compreensão que temos da ação do outro torna-se a base para o nosso julgamento, o que significa dizer que os juízos sobre as ações se dão sempre a partir do que é por nós compreendido em cada situação. A dificuldade em julgar e interpretar as ações repousa no fato de que, ao julgarmos ou interpretarmos a ação do outro, não o fazemos através de critérios puramente objetivos, nem de critérios integralmente subjetivos, mas a partir – e nos limites – do nosso horizonte

<sup>233</sup> “By virtue of the fact that I am already under way in living, I have a grip on who I am and what I can be. And through this grasp of my own Being, I also have some grasp of the Being of the entities I encounter around me. I find myself contextualized in a world that is already intelligible to me because I know my way around in it”. (tradução nossa). GUIGNON, Charles B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1983. p. 92.

<sup>234</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 118.

de compreensão, ou seja, do nosso mundo.

Esta noção pode justificar por que algumas ações podem, por vezes, ser mal interpretadas. Se não pudermos compreender os contextos e os projetos a partir dos quais as ações são praticadas, corremos o risco de mal interpretar o comportamento do outro. Da mesma forma, se eliminarmos as particularidades nas quais toda ação acontece, corremos o risco de operar uma objetificação do agir, e igualmente interpretarmos de forma equivocada a relação com o mundo e com o outro que decorrem da ação.

Daí por que os pressupostos da ação precisam ser levados em consideração no modo como compreendemos o agir. Se por um lado a ação exhibe um comportamento ôntico, por outro o seu fundamento e condição de possibilidade remetem à esfera ontológica da existência. O *projeto de mundo* possibilita a compreensão prévia do ente; a *absorção* revela o *Dasein* sempre disposto em meio ao ente e por ele afinado; e o *fundamentar* designa a *possibilitação da questão do porquê* da ação como fundamentação ontológica do ente, em que a transcendência encontra-se na origem do comportamento ôntico, e a compreensão do ser dá a primeira e última fundamentação. Interpretar o agir em consonância com esta instância prévia significa compreender o ambiente existencial no qual a ação se torna possível.

Neste contexto, os caminhos percorridos nesta tese não almejam exaurir o tema da ação nos textos de Heidegger, nem apresentar de forma exaustiva o que seria uma teoria heideggeriana do agir. Nos limites do tema proposto, a indicação dos pressupostos e fundamentos do agir objetivam dar sustentação a um fundamento ontológico para o agir moral. E embora a ação moral, sob a perspectiva heideggeriana, não seria consequência da aplicação de normas ou princípios a situações concretas, Crowell defende um certo tipo de normatividade alinhada à ontologia fundamental, que decorre da condição do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Trata-se de um tipo de normatividade situada, imposta ao *Dasein* em sua singularidade, cujas implicações precisam ser analisadas no contexto da presente investigação.

#### **4.2 Normatividade e razões do agir**

Embora a normatividade e as razões do agir não sejam temas presentes de

forma nítida nos textos de Heidegger, a leitura que Crowell faz dos escritos heideggerianos, especialmente da segunda metade dos anos 1920, oferece elementos que lhe permitem argumentar a favor de uma normatividade adequada à singularidade existencial que constitui o *Dasein*. A atribuição de razões, por sua vez, não significa atribuição de um fundamento ao agir, mas indicação dos motivos pelos quais determinada ação é praticada, e não outra, fornecendo elementos para que a ação seja compreendida nos contextos em que ela se dá. Uma vez que a atribuição de razões e a normatividade, sob a perspectiva heideggeriana, teriam sido tradicionalmente abordadas no âmbito das ontologias regionais – situadas, portanto, integralmente na esfera ôntica –, a posição de Crowell se mostra relevante, na medida em que aponta para um fundamento ontológico, o qual decorre da própria ontologia fundamental, evidenciado na resposta que o *Dasein* dá à exigência que se impõe a si mesmo em seu *ter-que-ser*.

Com o intuito de explorarmos algumas das implicações da interpretação de Crowell em conexão com o modo de ser ético, partiremos de exemplos trazidos pelo próprio autor em alguns de seus textos. O primeiro exemplo se refere ao existir de um escritor, em que o *em-virtude-de* ser um escritor o provê com padrões de sucesso ou de fracasso, à luz dos quais ele pode deliberar sobre o que fazer. Se ele percebe que o prazo final para a entrega de um texto se aproxima, ele toma isto como uma razão para trabalhar em seu capítulo. Se ele não se sente satisfeito com o segundo parágrafo, ele toma isto como uma razão para melhorá-lo; ele considera suas opções para melhorá-lo, e ele “prefere praticamente” adicionar uma nota de rodapé para estender o texto com exemplos<sup>235</sup>.

Um segundo exemplo, também trazido por Crowell, refere-se ao existir de um carpinteiro. Assim como no caso do escritor, o existir do carpinteiro o provê com certos padrões, a partir dos quais ele pode deliberar sobre o que fazer. Tais padrões, no entanto, não são constituídos epistemologicamente, mas praticamente, ou seja, a partir do seu comportamento prático com os entes. Assim, se o carpinteiro assume a tarefa de construir uma casa de pássaros, um martelo aparece como um utensílio adequado. Uma vez que o carpinteiro compreende o martelo como o utensílio adequado para pregar pregos, e os pregos só são o que são porque são bons para pregar tábuas, tais utensílios se mostram adequados para a execução da tarefa

---

<sup>235</sup> CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 276.



pretendida. Mas se a tarefa em questão for destruir uma casa de pássaros, então uma marreta surge como o utensílio a ser utilizado. Isso ocorre porque o *com-vistas-a* de nossas relações refere-se sempre a um *em-virtude-de*, sendo que este sempre pertence ao *Dasein*<sup>236</sup>.

Observa-se, no primeiro exemplo, que as razões para o escritor trabalhar no capítulo e melhorá-lo têm sua origem primária no fato de que ele quer ser um bom escritor. E na medida em que sua resposta à questão sobre “o que fazer de si mesmo” é “ser um bom escritor”, certas normas lhe são impostas como resultado da sua decisão. “Trabalhar no capítulo”, por exemplo, é uma norma que se aplica a quem quer ser um escritor, mas não a quem quer ser um carpinteiro, assim como a “aproximação do prazo final” se apresenta como uma razão para trabalhar no capítulo, mas não para pregar pregos. O sentido do ser um escritor está em jogo em suas ações, e é porque o *Dasein* dirige suas ações em virtude do que projeta ser, que as normas apropriadas lhe são impostas como orientadoras do que ele deve fazer.

O projeto, neste contexto, ganha uma dupla importância: ao mesmo tempo em que revela a compreensão de mundo do *Dasein* que se projeta, visto que revela o *em-virtude-de* da sua compreensão para com os entes, o projeto estabelece o contexto no qual emergem as normas que se impõem. Assim como “trabalhar no capítulo para terminá-lo no prazo” é uma norma que se impõe somente a quem se projeta como um bom escritor, “utilizar o martelo” é uma norma que se impõe a quem se projeta um bom carpinteiro. Nos dois exemplos, embora possibilidades diversas possam ser vistas como inclinações, o projeto toma certas inclinações como razões, tratando-as normativamente com vistas a um modo do ser.

Nesse contexto, os modos de ser determinariam a classe adequada de comportamento perante os entes em certos contextos. Ao usar um utensílio, por exemplo, o *Dasein* precisa submeter-se às regras de seu uso, independentemente de qualquer tematização reflexiva. Os modos de ser possuiriam um sentido normativo ontológico, o qual é antecipadamente compreendido nos comportamentos intencionais, e regula as formas de determinação, individualização e fenomenalização dos entes. Conforme argumenta Reis,

---

<sup>236</sup> CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. *Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e fenomenologia*. Trad. Alexander de Carvalho, Paulo Cesar Gil Ferreira e Paulo Roberto Remião. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. p. 38.

o problema de se há uma intencionalidade mais básica do que a intencionalidade proposicional dá lugar a uma questão mais fundamental ainda, a saber, que em toda intencionalidade a entes está presente uma intencionalidade para os modos de ser. Desta forma, como os modos de ser possuem um sentido normativo, então o plano mais primitivo da análise da abertura significativa de mundo é o da receptividade existencial a uma normatividade ontológica<sup>237</sup>.

Assim, se passar longas horas no computador ou negociar com editoras possuem relevância para mim, e por isso exercem força normativa, isso somente ocorre porque eu estou tentando ser um escritor. Tentar, nesse sentido, não é apenas agir mecanicamente de acordo com certas normas, mas responder a normas e à possibilidade de atender às exigências do que se coloca como necessário para ser um escritor, ou falhar em tentá-lo. Um macaco poderia tentar escrever, mas ele não poderia tentar *ser* um escritor. Em termos heideggerianos, um macaco não poderia compreender a si mesmo como um escritor, nem agir à luz das normas que se impõem a quem se projeta um escritor. Isso porque tentar ser um escritor ou um carpinteiro implica agir *em-virtude-da possibilidade de ser si mesmo*, onde *possibilidade* significa *habilidade*, poder-ser (*Seinkönnen*), o que difere da simples execução de tarefas com um certo fim.

Um macaco, ou um robô, certamente podem seguir passos, cumprir tarefas, e construir uma casa de pássaros. A diferença é que eles não o fazem em virtude de tentar ser um carpinteiro. O *tentar*, descreve Crowell,

envolve sustentar-me de acordo com medidas mais ou menos obscuras de sucesso ou fracasso, pertencentes a um modo de ser. Porque sou fazendo coisas em virtude de *ser* carpinteiro – porque o sentido de ser carpinteiro está em jogo no que estou fazendo – as normas apropriadas para fazer uma casa para pássaros entram em jogo em contraste com aquelas que entrariam em jogo se eu estivesse fazendo a mesma coisa em virtude de ser um artista, ou um experto em demolição, ou outra identidade prática qualquer. Tal ‘tentar’ é o que Heidegger chama de ‘compreensão’: competência em ser como existente<sup>238</sup>.

Tentar ser algo não envolve apenas uma orientação para uma meta, mas um compromisso consigo mesmo enquanto possibilidade de ser. O agir, sob este aspecto, mostra-se como um comprometer-se com normas de ser e de fazer, o que,

<sup>237</sup> REIS, Róbson Ramos dos. *Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Revista Portuguesa de Filosofia. v. 71, p. 475-494, 2015. p. 489.

<sup>238</sup> CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. *Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e fenomenologia*. Trad. Alexander de Carvalho, Paulo Cesar Gil Ferreira e Paulo Roberto Remião. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. p. 39.

por sua vez, significa tratar o dado da minha situação com razões<sup>239</sup>. Somente porque o ser do *Dasein* está em jogo ao projetar-se um bom escritor (ser um escritor), ou um bom carpinteiro (ser um carpinteiro), que ele se compromete com certas normas e com certas razões. E ao comprometer-se com tais normas, estas passam a exercer força normativa sobre o *Dasein*.

Coloca-se, assim, no centro da investigação, a noção heideggeriana de que o modo como os entes originalmente aparecem se dá no contexto das relações práticas que o *Dasein* com eles mantém. Daí por que a atribuição de sentido nunca é arbitrária. Martelos, pregos e tábuas possuem para um carpinteiro um sentido diverso do que estes mesmos entes possuem para um artista, mesmo que ambos utilizem o martelo para pregar pregos, e os pregos para prender tábuas. A diferença está no modo como cada um compreende a si mesmo em seu projeto. É que a inteligibilidade da totalidade dos utensílios está sempre vinculada ao *Dasein*, e deriva da concepção de identidade que o *Dasein* tem de si mesmo. Esta concepção de identidade é o que Crowell denomina *identidade prática*<sup>240</sup>.

Crowell explica que adotou o termo *identidade prática* de Christine Korsgaard, passando a tratá-lo como sinônimo de *em-virtude-do-que* (*Worumwillen*). Antes, contudo, de abordarmos o modo como Crowell interpreta e situa a concepção de *identidade prática* no âmbito da filosofia heideggeriana, apresentaremos, em linhas gerais, a forma como Korsgaard elabora tal conceito, para, em um segundo momento, podermos avaliar as contribuições de Crowell, nos limites do tema aqui proposto.

Korsgaard define a concepção de *identidade prática* como “uma descrição sob a qual você atribui valor a si próprio e acha sua vida digna de ser vivida e suas ações dignas de ser praticadas”<sup>241</sup>. Inúmeras são as concepções que os seres humanos podem ter de si mesmos, dependendo dos papéis que podem ocupar em suas relações com o outro. Escritor e carpinteiro certamente são concepções a partir das quais se pode atribuir valor a si próprio, achar sua vida digna de ser vivida e

<sup>239</sup> CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 277.

<sup>240</sup> CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 174.

<sup>241</sup> “a description under which you value yourself and find your life worth living and your actions to be worth undertaking”. (tradução nossa). KORSGAARD, Christine M. *Self-constitution: agency, identity and integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 20. A mesma conceituação aparece também em KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 101.

suas ações dignas de ser praticadas, assim como o são os papéis de pai, professor ou cidadão.

Tais identidades são práticas porque elas não são primariamente fruto de reflexão puramente teórica, nem se reduzem a papéis sociais atribuídos a nós em terceira pessoa. Muito pelo contrário, elas estão expressas em tudo o que fazemos e estão na base de toda decisão<sup>242</sup>. Ademais, a *identidade prática* pode surgir como uma miscelânea de concepções, as quais frequentemente conflitam entre si. Se por um lado podemos ser ao mesmo tempo seres humanos, homens ou mulheres, membros de certo grupo religioso ou étnico, membros de uma certa profissão, e de todas essas identidades se originam razões e obrigações, por outro lado, o fato de nos identificarmos de todas essas formas é justamente o que possibilita o surgimento das razões e obrigações. Conforme explica Korsgaard, “suas razões expressam sua identidade, sua natureza; suas obrigações brotam do que esta identidade proíbe”<sup>243</sup>. Na medida em que se atribui valor a partir de uma concepção de si mesmo, a identidade é o que permite a atribuição de razões para agir de certo modo, da mesma forma que estabelece obrigações e normas para o agir.

Assim, se você é amigo de alguém, então você consideraria preparar uma refeição para vocês compartilharem, ou comprar-lhe um presente, pois estas seriam ações dignas de ser praticadas. Cometer adultério com o cônjuge do amigo, no entanto, seria uma ação a ser descartada. Da mesma forma, se você é um pai, você verá a atitude de guardar dinheiro para a educação do seu filho como uma ação digna de ser praticada, enquanto que se negar a ajudá-lo com o tema de casa porque você quer assistir a um filme será vista como uma ação a ser descartada.

A questão central, para Korsgaard, é que a *identidade prática* é normativa para nós. Se assumimos *identidades práticas*, é porque valoramos nossa própria humanidade. E ao valorarmos nossa humanidade, passamos a ter uma concepção normativa de nós mesmos, segundo a qual conformamos nossas identidades e nossas ações. Sem esta concepção normativa da nossa identidade, seria impossível estabelecer razões para o agir; e porque nossa consciência é reflexiva, não

---

<sup>242</sup> KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 101; KORSGAARD, Christine M. *Self-constitution: agency, identity and integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 20.

<sup>243</sup> “your reasons express your identity, your nature; your obligations spring from what that identity forbids”. (tradução nossa). KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 101.

poderíamos agir de modo algum<sup>244</sup>. A noção de *identidade prática*, nestes termos, opõe-se frontalmente à ideia de que possuímos inicialmente uma identidade teórica, e que a ela se “acrescentaria” um lado prático. Daí por que, para Korsgaard, a normatividade não emerge de um “eu” abstrato.

Importa notar, contudo, que, sob uma perspectiva heideggeriana, a concepção de *identidade prática* de Korsgaard é problemática por estar fundada em uma auto-consciência reflexiva, decorrente da noção de ser humano enquanto “um animal reflexivo que precisa de razões para agir e para viver”<sup>245</sup>. Assim, mesmo que a *identidade prática* aponte para uma dimensão prática, sua possibilitação se dá através da auto-consciência reflexiva. Isso significa dizer, na interpretação de Crowell, que, “na descrição de Korsgaard, então, nossa natureza autoconsciente seria a fonte do espaço normativo no qual operamos como humanos”<sup>246</sup>. Normatividade e razões, portanto, possuiriam seu fundamento na auto-consciência do ser humano e na reflexão.

Segundo Korsgaard, o ser humano possui uma natureza reflexiva que lhe dá a possibilidade de escolha sobre o que fazer<sup>247</sup>. A auto-consciência, por meio da qual nos tornamos conscientes de princípios a partir dos quais nossas ações são baseadas, estabeleceria um problema que outros animais não têm, uma vez que estes são governados pelos instintos. O ser humano, diferentemente dos animais, seria consciente dos seus impulsos internos, e a auto-consciência é o que lhe permitiria perguntar se tais impulsos realmente lhe dão razões para agir de determinada maneira. As normas que se originariam da *identidade prática* nos forneceriam princípios que, no lugar dos instintos, nos diriam “o que justifica o que, o que conta como uma razão para que, o que vale a pena ser feito em razão do que”<sup>248</sup>.

Desse modo, o cerne da distinção entre a posição de Korsgaard e a ideia de

<sup>244</sup> KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 123.

<sup>245</sup> “a reflective animal who needs reasons to act and to live”. KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 121.

<sup>246</sup> “On Korsgaard’s account, then, our self-conscious nature is the source of the normative space in which we operate as humans”. (tradução nossa). CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 246.

<sup>247</sup> “nossa natureza reflexiva nos dá uma escolha sobre o que fazer”. No original: “our reflective nature gives us a choice about what to do”. (tradução nossa). KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 96.

<sup>248</sup> “what justifies what, what counts as a reason for what, what is worth doing for the sake of what”. KORSGAARD, Christine M. *Self-constitution: agency, identity and integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 127.

uma normatividade heideggeriana defendida por Crowell encontra-se na concepção que cada um possui do que significa *ser* humano. Ao passo que, para Korsgaard, humanidade está diretamente ligada à auto-compreensão e à capacidade de reflexão, para Heidegger, o que nos torna humanos é a compreensão do ser. E em contraste com a tradição racionalista, Heidegger não deriva a compreensão do ser da habilidade de reflexão sobre si mesmo. Isso porque, para o filósofo alemão, a abertura ao mundo se dá pela estrutura tripartite do *cuidado* (*Sorge*), constituído pelos existenciais *compreensão*, *sentimento de situação* e *decaída*. A compreensão evidencia o projetar-se em um poder-ser; o sentimento de situação mostra o *Dasein* lançado ao mundo em sua faticidade; e a *decaída* revela o *Dasein* já-sempre-junto-aos-entes.

A este respeito, é preciso observar que, sob a perspectiva da filosofia heideggeriana, a descrição que Korsgaard oferece da *identidade prática* se dá em termos puramente ônticos. E muito embora a leitura de Crowell sob diversos aspectos permaneça kantiana, sua conquista está em contextualizá-la no âmbito da analítica existencial, possibilitando um argumento a favor de uma normatividade situada, que se impõe ao *Dasein* singular. Desse modo, na interpretação de Crowell, a *identidade prática* encontraria sustentação ontológica na estrutura existencial do *Dasein*.

O exemplo trazido por Crowell sobre a normatividade e a atribuição de razões para o agir que decorrem da paternidade pode ajudar a evidenciar o caráter ontológico implicado na *identidade prática*, o que não se encontra presente na concepção de Korsgaard. Segundo o autor, se admitirmos a paternidade como uma condição socialmente determinada, cujas obrigações estão previamente estabelecidas, um pai pode sempre referir-se às regras sociais como razões para agir de certa maneira. No entanto, somente se ele se projeta um bom pai as razões passam a exercer força normativa sobre ele. E na medida em que ele assume sua condição singular, emerge uma normatividade situada, que se impõem a si próprio enquanto pai. Agir, contudo, de certa maneira, simplesmente porque é esta a forma que se espera que todo pai aja – comportamento típico do *das Man* –, significa não atender à exigência normativa implicada em ser um bom pai. A *identidade prática* de um pai requer não apenas o reconhecimento de que existem normas que se impõem à paternidade, mas um comprometimento com elas. Com destaca Crowell, “eu não

vou ao recital de violino a fim de ser um bom pai, mas em virtude de ser um bom pai”<sup>249</sup>.

Ademais, as normas podem se impor de forma distinta a dois pais que se projetem bons pais. Tomemos uma situação em que um pai se compromete a levar um filho a um jogo de futebol em um domingo à tarde. Neste mesmo domingo, contudo, o pai recebe uma ligação de um amigo de infância que não via há muito tempo, e este o convida para se encontrarem no mesmo dia à tarde, pois à noite o amigo deixaria a cidade. Qual seria a ação a ser praticada: levar o filho ao jogo ou encontrar o amigo de longa data? Embora Heidegger não nos diga qual seria a ação a ser praticada, seria legítimo admitirmos que promessas devem ser cumpridas, e por isso o pai deveria levar o filho ao jogo de futebol.

Imaginemos agora uma situação muito semelhante, em que um pai promete levar o filho ao jogo de futebol em um domingo à tarde, mas momentos antes de saírem de casa para irem ao jogo, o pai recebe uma ligação lhe informando que um parente muito próximo está internado em um hospital, em estágio muito grave, e que provavelmente aquele domingo à tarde seria o último momento em que os parentes poderiam visitá-lo e dele se despedir. Neste segundo caso, certamente poderíamos argumentar a favor do princípio de que promessas devem ser cumpridas, e por isso a ação a ser praticada deveria ser levar o filho ao jogo de futebol. Mas seria, contudo, condenável deixar de cumprir a promessa ao filho, e ir se despedir do parente internado em estado terminal? Quais normas se impõem, e que razões tem o pai para agir de uma forma ou de outra?

O que está em jogo é o fato de que, na medida em que o projeto se dá sempre a partir da singularidade da existência, a normatividade se impõe em contextos. Se tomada em um âmbito estritamente ôntico, a pretensão de universalização de condutas com base em razões deixa de perceber a dimensão ontológica, evidenciada por Heidegger através da analítica existencial, como uma instância prévia à própria atribuição de razões. Na esfera ôntica, sempre podemos adicionar novas circunstâncias à situação fática, o que implica na possibilidade de incluirmos sempre novas razões para agirmos de uma certa maneira ou de outra. Uma ação que poderia se mostrar adequada em determinada situação, pode se transformar em uma ação inadequada pela adição de novas razões. O problema é

---

<sup>249</sup> “I do not attend the violin recital in order to be a good father but for the sake of being one”. CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 291.

que, em sua concretude existencial, dificilmente o *Dasein* estará ciente todas as razões e circunstâncias que podem estar implicadas nas decisões sobre o seu agir. Isso ocorre porque os conceitos intencionais estão sempre estruturados por uma referência do *Dasein* a si mesmo. Conforme ressalta Reis, “toda abertura de contextos de relacionamento com entes sempre acontece desde uma autorreferência existencial, isto é, desde uma projeção em possibilidades que configuram identidades práticas”<sup>250</sup>.

A este respeito, dois aspectos precisam ser levados em conta: (a) o horizonte de compreensão do agente; e (b) o que o agente decide fazer de si mesmo. Ao mesmo tempo em que as normas que se impõem ao *Dasein* dependem do projeto lançado, seu conteúdo é igualmente dependente da compreensão de mundo do *Dasein* que se projeta. Coloca-se, assim, no centro da investigação, o fato de que o fundamento primordial do agir não é encontrado junto aos entes. Ao decidir sobre o que fazer de si mesmo, o *Dasein* toma uma decisão sobre o seu próprio ser, e com isso assume para si a tarefa de existir. Dito de outro modo, ao assumir para si a sua própria existência, o *Dasein* torna-se o fundamento de si mesmo, o fundamento do seu poder-ser<sup>251</sup>. E é justamente por ser um tipo de ente que pode existir como fundamento de si mesmo que se torna possível ao *Dasein* compreender-se em termos normativos, e tomar aspectos do mundo como razões legitimantes. E ao tornar-se fundamento do seu existir, o *Dasein* assume a responsabilidade sobre as razões que justificam o seu agir. Conforme sustenta Crowell,

não é porque minhas experiências tenham uma estrutura racional que eu posso agir responsabilmente (racionalmente) ao conformar minhas práticas à razão inerente a elas; mas é porque eu posso ser responsável que eu posso tratar minhas experiências perceptivas e afetivas como potenciais razões justificantes; isto é, como coisas que falam a favor ou contra minhas crenças e intenções, como posições que respondem a normas<sup>252</sup>.

<sup>250</sup> REIS, Róbson Ramos dos. *Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Revista Portuguesa de Filosofia. v. 71, p. 475-494, 2015. p. 479.

<sup>251</sup> “Estando entregue a ser *este determinado ente*, única forma como ele pode existir como o ente que ele é, o *Dasein* é, *existindo*, o fundamento de seu poder-ser”. (tradução nossa). No original: “*Als dieses Seiende, dem überantwortet es einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, ist es existierend der Grund seines Seinkönnens*”. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 284.

<sup>252</sup> “It is not because my experiences have a rational structure that I can act responsibly (rationally) by conforming my practices to the reason inherent in them; rather it is because I can be responsible that I can treat my perceptual and affective experiences as potentially justifying reasons, that is, as things that speak for or against my beliefs and intentions, as positings responsive to norms”. (tradução nossa). CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 277.



O que, no entanto, significa “tornar-se o fundamento de si mesmo”? E em que medida pode o *Dasein* assumir para si mesmo a responsabilidade pela sua própria existência? Para Crowell, tomar-se como fundamento de si mesmo

significa que eu assumo a responsabilidade pela minha facticidade (natureza, ser-lançado) ao tratar minhas experiências perceptivas e afetivas como possíveis razões para o que eu faço. Ao invés de estar ligado ao dado da sua situação como se fossem causas, é um aspecto necessário de um ente em cujo ser este ser é uma questão para si que tal dado seja “possibilitado”, *em questão*. Estar em questão é ter o caráter de uma *exigência*, e quanto algo faz uma exigência sobre mim eu preciso “assumir”, seja endossando ou rejeitando-o. Fazendo isso *eu* me torno um fundamento<sup>253</sup>.

Assumir-se como fundamento, portanto, não quer dizer que o *Dasein* cria a si mesmo, nem que ele passa de uma condição ontológica pré-normativa para uma condição governada por normas. Ser o fundamento de si mesmo significa tomar as próprias inclinações como razões potencialmente justificadoras, desvelando fenomenologicamente as condições que possibilitam ao *Dasein* agir, não em conformidade às normas, mas comprometido com elas de forma responsável. Para Crowell, reconhecer-se comprometido e responsável pelas normas e pelas razões que justificam o agir, é o que Heidegger define, em *Ser e tempo*, como *compreender o chamado da consciência*<sup>254</sup>. Na medida em que o chamado da consciência revela um *Dasein* culpado – em dívida com o seu próprio ser<sup>255</sup> –, ao assumir-se como

<sup>253</sup> “it means that I take responsibility for my facticity (nature, thrownness) by treating my perceptual and affective experiences as possible reasons for what I do. Rather than being beholden to the givens of its situation as though they were causes, it is a necessary aspect of a being in whose being that being is an issue for it that such givens are ‘possibilized,’ *at issue*. To be at issue is to have the character of a *claim*, and when something makes a claim on me I must “take it over” either by endorsing or by rejecting it. In so doing *I* become a ground”. (tradução nossa). CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 276-277.

<sup>254</sup> “Compeendendo o chamado, o *Dasein* deixa que o si mesmo mais próprio *atue nele* a partir do poder-ser que ele escolheu para si. Apenas desta maneira pode o *Dasein* ser responsável”. (tradução nossa). No original: “Rufverstehend läßt das *Dasein* das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln*. Nur so kann es verantwortlich *sein*”. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 288.

<sup>255</sup> Olafson observa que a tradução de *Schuld* por “culpa” pode não expressar o sentido que Heidegger pretendia alcançar com tal termo. Embora, de fato, “culpa” seja a tradução mais utilizada, o substantivo *Schuld* também significa “dívida” - algo devido. Mas há uma maneira, segundo Olafson, de reconciliar estes dois sentidos do termo, assumindo-se que o *Dasein* falha em pagar a dívida que possui com o seu próprio ser, e está assim sempre em dívida. Para Olafson, “nenhuma dessas noções deve ser tomada literalmente ou no que Heidegger chama de um sentido ôntico; ambas são metáforas que têm que ser explicadas em linguagem apropriada à ontologia dos seres humanos”. (tradução nossa). No original: “neither one of these notions is to be taken literally or in what Heidegger calls an ontic sense; both are metaphors that have to be explicated in language appropriate to the ontology of human beings”. OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge/New York: Cambridge

fundamento o *Dasein* passa a se reconhecer culpado e se abre à sua possibilidade existencial mais própria: escolher a si mesmo. E ao escolher a si mesmo, o *Dasein* assume a responsabilidade sobre o seu existir.

Ao responder ao chamado de forma autêntica, o *Dasein* estabelece uma certa hierarquia entre as inclinações, exercitando duas diferentes habilidades-para-ser. No caso do pai, que prefere levar o filho a um jogo a encontrar o amigo de longa data, ele está exercitando (a) a habilidade para ser um bom pai, e (b) a habilidade para ser si mesmo, assumindo-se como fundamento. Desse modo, a resposta que o *Dasein* dá ao chamado da consciência se concretiza na *identidade prática* assumida em cada caso, a partir da qual uma normatividade situada se impõe ao agente em suas relações. Conforme acentua Crowell, “autenticidade não é uma virtude no sentido de Aristóteles – intelectual ou de outro tipo – mas uma condição existencial na qual eu ajo à luz do fato de que sou responsável pela força normativa das normas à luz das quais eu ajo”<sup>256</sup>.

Neste cenário, o que Korsgaard descreve como uma passagem do instinto para uma consciência genuína de normas, a ontologia heideggeriana do cuidado compreende como um aspecto da facticidade de *ser-lançado* em um mundo. Esta facticidade, contudo, não é colocada em questão apenas no distanciamento provocado pela angústia; ela já está em questão na medida em que está associada, a partir da estrutura unitária do cuidado, com o *em-virtude-de*, e com a questão de quem o *Dasein* se projeta ser, seja um pai, um escritor ou um carpinteiro. O distanciamento provocado pela angústia “não explica como o normativo emerge do não-normativo, mas identifica um modo de ser – liberdade, autenticidade – sem o qual a observação a normas não seria possível”<sup>257</sup>.

Como bem observa Thonhauser, Heidegger quer chamar a atenção para o fato de que não há fundamento previamente dado para a existência: “precisamente porque nenhum fundamento deve ser encontrado, nós somos lançados à situação de ter que ser o fundamento de nossa existência infundada”<sup>258</sup>. Thonhauser destaca,

---

University Press, 1998. p. 47.

<sup>256</sup> “authenticity is not a virtue in Aristotle’s sense – intellectual or otherwise – but an existential condition in which I act in light of the fact that I am responsible for the normative force of the norms in light of which I act”. (tradução nossa). CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 294.

<sup>257</sup> “does not explain how the normative emerges from the non-normative but identifies a mode of being – freedom, authenticity – without which beholdenness to norms would not be possible”. (tradução nossa). CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 249-250.

<sup>258</sup> “precisely because no ground of existence is to be found, we are thrown into the situation of

ainda, que dizer que a existência é infundada não é o mesmo que afirmar que ela não possui fundamento. Para o autor, “o que Heidegger quer expressar não é que o *Dasein* não possua razão ou fundamento (*grundlos*), mas que ele é infundado no sentido de nunca ser capaz de ter acesso ao seu fundamento”<sup>259</sup>. A afirmação “o fundamento se funda como abismo” (*Grund gründet als Abgrund*), nesta perspectiva, deve ser interpretada como um duplo movimento do fundamento: se, por um lado, nenhum fundamento é suficiente, na medida em que nenhum fundamento é dado, por outro lado, o *Dasein*, em sua existência, representa o movimento constante de fundamentação, no sentido de fornecer constantemente fundamentos particulares para sua compreensão particular<sup>260</sup>.

Vale ainda observar que a resposta do *Dasein* ao chamado da consciência pode ocorrer de forma autêntica ou inautêntica. Isso porque tanto a normatividade como a atribuição de razões estão presentes nos modos de ser autênticos ou inautênticos<sup>261</sup>. Ocorre, porém, que, no modo inautêntico, é o domínio público do *das Man* que estabelece a normatividade e atribui razões. Na inautenticidade, o *Dasein* foge da responsabilidade sobre o seu ser, uma vez que não é ele decide o que fazer de si mesmo. As decisões já estão tomadas antecipadamente pelo domínio público, e o *Dasein* age de determinado modo porque “é assim que se faz”. As razões para o agir são dadas pelo *das Man*, e por isso, no modo de ser inautêntico, o *Dasein* não assume ser um fundamento para si mesmo.

O modo de ser autêntico, por sua vez, é apontada por Crowell como

---

having to be the ground of our ungrounded existence”. (tradução nossa). THONHAUSER, Gerhard. *Transforming the world: a butlerian reading of Heidegger on social change?* In: SCHMID, Hans B; THONHAUSER, Gerhard. *From conventionalism to social authenticity. Heidegger’s anyone and contemporary social theory*. Cham: Springer International Publishing AG, 2017. p. 241-259. p. 250.

<sup>259</sup> “What Heidegger wants to express is not that *Dasein* is without a reason or ground (*grundlos*), but that it is ungrounded in the sense of never being able to get hold of its ground”. (tradução nossa). THONHAUSER, Gerhard. *Transforming the world: a butlerian reading of Heidegger on social change?* In: SCHMID, Hans B; THONHAUSER, Gerhard. *From conventionalism to social authenticity. Heidegger’s anyone and contemporary social theory*. Cham: Springer International Publishing AG, 2017. p. 241-259. p. 250.

<sup>260</sup> THONHAUSER, Gerhard. *Transforming the world: a butlerian reading of Heidegger on social change?* In: SCHMID, Hans B; THONHAUSER, Gerhard. *From conventionalism to social authenticity. Heidegger’s anyone and contemporary social theory*. Cham: Springer International Publishing AG, 2017. p. 241-259. p. 251

<sup>261</sup> Crowell é enfático ao afirmar que “agir – seja autenticamente ou inautenticamente – é comprometer-se com normas de ser (um escritor) e de fazer (revisar um capítulo), e isso já é tratar o dado da minha situação como razões”. (tradução nossa). No original: “To act – whether authentically or inauthentically – is to commit oneself to norms of being (a writer) and doing (revising this chapter), and this is already to treat the givens of my situation as reasons”. CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 277.

pressuposto para a responsabilidade sobre a própria existência, nos seguintes termos:

Se eu posso me comprometer em ser um escritor – exercitar a aptidão ou habilidade através da conformação do meu comportamento às suas normas – isso somente ocorre porque eu posso assumir a responsabilidade por estas normas, agir em virtude delas. O conceito de autenticidade captura o fundamento ontológico de tal responsabilidade.<sup>262</sup>

Ser fundamento, neste contexto, requer o modo de ser autêntico, para que o *Dasein* possa assumir uma posição autêntica em relação às razões oferecidas pela *identidade prática*. Somente desta forma poderá o *Dasein* tornar-se responsável pela sua existência, comprometendo-se com as normas que se impõem à sua situação particular. Na medida em que a normatividade não se impõe meramente ao *Dasein* enquanto *Dasein*, mas à *identidade prática*, é preciso perceber que as normas que se impõem a quem se projeta um bom pai não são as mesmas normas que se impõem a quem se projeta um bom escritor ou um bom carpinteiro. Observa-se, assim, que a padronização provocada pela compreensão de mundo do *da Man* não é capaz de abarcar a singularidade existencial, nem as particularidades dos contextos nos quais as ações são praticadas.

Dessa forma, se admitirmos que certas normas devem ser observadas para o agir, a interpretação normativa que Crowell faz da ontologia fundamental indica caminhos para uma normatividade situada, com pretensão de explicitar uma normatividade compatível com o *ser-no-mundo*. Muito embora a leitura que Crowell faz da filosofia heideggeriana expresse certos traços da tradição kantiana, o seu mérito está em colocar o conceito de *identidade prática* em conexão com a analítica existencial. Enquanto a análise de Korsgaard permanece no âmbito ôntico, Crowell busca apresentar um fundamento ontológico para a *identidade prática*, reforçando a concepção de que a analítica existencial coloca-se como uma instância prévia ao agir, mostrando-se como condição de possibilidade para o comportamento ôntico do *Dasein*.

Uma vez que o tema que orienta esta tese busca indicar as condições existenciais para o agir ético, tanto o tipo de normatividade adequado à

<sup>262</sup> “If I can commit myself to being a writer – exercise the skill or ability by conforming my behavior to its standards – this is only because I can take responsibility for those standards, act for the sake of them. The concept of authenticity is meant to capture the ontological ground of such responsibility”. (tradução nossa). CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 276.

singularidade existencial do *Dasein*, como a forma como lhe é possível atribuir razões para o agir, fornecem elementos para a compreensão do comportamento ôntico, no qual também se insere o agir ético. O que, no entanto, define uma ação como ética ou não ética? Sendo a ética um comportamento ôntico, seu fundamento deve ser encontrado junto aos entes? Na medida em que nos propomos a seguir alguns dos caminhos indicados por Heidegger, a fim de lançarmos bases para uma interpretação do modo como o filósofo alemão compreendia a ética, precisamos nos voltar para as condições existenciais do comportamento ôntico, e de como a ética se insere neste processo. É neste caminho que se seguirá esta investigação.

### **4.3 O ser-ético-no-mundo como um existencial**

No capítulo 2.1, levantamos a questão sobre o significado do termo “relação”, acentuando que seu sentido muitas vezes não se mostra evidente no comportamento, seja ôntico ou ontologicamente. Transcorrido o percurso da investigação até aqui, podemos ver que o sentido da relação remete à estrutura ontológica do *Dasein* como uma instância prévia e condição para todo agir. Se por um lado pode o *Dasein* comportar-se onticamente perante o ente, por outro, todo comportamento encontra seus pressupostos no âmbito prévio ontológico. Ocorre, no entanto, que Heidegger não explicita, ao longo da sua obra, um fundamento ontológico para o agir ético. Do mesmo modo, Heidegger não faz referência, na estrutura existencial do *Dasein*, a um *existencial*, ou conjunto de *existenciais*, que deem amparo ontológico ao tipo de comportamento especificamente ético em suas relações.

Conforme já fora apontado ao longo deste trabalho, Heidegger faz inúmeras referências à ética e indica caminhos para uma abordagem adequada do tema. Tais caminhos, no entanto, não foram por ele percorridos, o que é plenamente justificável, na medida em que o itinerário da produção filosófica heideggeriana tinha, no centro da investigação, a questão do ser, e não a ética. Mas como, então, seria possível atribuir um fundamento ontológico ao agir ético, se o próprio Heidegger não o fez? Qual *existencial* poderia ser indicado como o correlato ontológico para o comportamento ético? Uma tentativa de resposta a tais questões passa, necessariamente, pela noção do que significa *existencial* no âmbito da analítica de *Ser e tempo*.

O primeiro ponto a ser observado diz respeito ao fato de que, ao descrever a estrutura existencial do *Dasein*, Heidegger utiliza o termo *existenciais* para se referir às suas características, ao passo que as características dos demais entes são definidas como *categorias*. Esta distinção terminológica se dá porque, para Heidegger, o modo de ser do *Dasein* é distinto do modo de ser dos entes intramundanos. *Existencial*, nesse sentido, se refere a uma estrutura própria do modo de ser do *Dasein*. Tal distinção conceitual se mostra, portanto, propositada, e é justificada no § 9 de *Ser e tempo* da seguinte maneira:

Todas as explicações que surgem da analítica do *Dasein* se alcançam olhando para sua estrutura de existência. E como estas características do ser do *Dasein* se determinam a partir da existencialidade, os chamamos de *existenciais*. Deve-se distingui-los rigorosamente das determinações de ser do ente que não tem a forma de ser do *Dasein*, às quais damos o nome de *categorias*<sup>263</sup>.

Vale observar que tanto os *existenciais* como as *categorias* são conceitos ontológicos, uma vez que estão fundados na estrutura existencial do *Dasein*. A diferença é que os *existenciais* caracterizam a estrutura do ser do *Dasein*, pertencendo a um *quem (Wer)* (existência), enquanto que as *categorias* caracterizam a estrutura do ser dos entes cujo ser é caracterizado por um *quê (Was)* (algo simplesmente dado no sentido mais amplo)<sup>264</sup>, e por isso não possuem o modo de ser do *Dasein*. Nesta perspectiva, a analítica existencial representa uma tentativa de rompimento com a tradição, apresentando uma descrição do ser humano em conexão com a questão do sentido do ser. Tal conexão se mostra relevante, visto que a descrição do *Dasein* através dos *existenciais* precisa ser compreendida como parte de uma etapa preparatória para a colocação da questão do ser.

Destaque-se, ainda, que a analítica existencial não tem como objetivo apresentar características objetivas e definitivas, mas oferecer indicações dos modos de ser que o *Dasein* assume frente ao mundo a si mesmo. E enquanto etapa preparatória para a colocação da questão do ser, a analítica existencial é sempre provisória e incompleta. É o que explica Veiga, ao afirmar que

<sup>263</sup> “Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Existenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 44.

<sup>264</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 45.

a analítica existencial apresentada em *Ser e tempo* possui um sentido de provisoriedade e incompletude. O caráter provisório diz respeito à necessidade de esclarecimento prévio da existência do *Dasein*, enquanto que a incompletude está relacionada ao caráter ôntico da pesquisa, uma vez que Heidegger está descrevendo um ente, e não diretamente o ser. Nesse sentido, a analítica existencial possui um caráter preparatório para a colocação da questão do ser<sup>265</sup>.

Tanto o caráter de incompletude e provisoriedade da analítica existencial, como sua orientação para a tarefa da elaboração da questão do ser, estão expressamente presentes no § 5 de *Ser e tempo*, reafirmando a concepção de que não era a intenção de Heidegger apresentar uma descrição exaustiva da estrutura existencial do *Dasein*. Como o próprio Heidegger ressalta no parágrafo final da mesma obra, e que já fora mencionado no início deste trabalho, “a exibição da constituição do ser do *Dasein* segue sendo somente *um caminho*. A meta é a elaboração da pergunta pelo ser em geral”<sup>266</sup>. Assim, nas palavras do filósofo alemão,

a analítica do *Dasein* assim concebida está inteiramente orientada para a tarefa da elaboração da pergunta pelo ser, que lhe serve de guia. Com isso se determinam também seus limites. Ela não pode pretender dar uma completa ontologia do *Dasein*, como a que sem dúvida deveria elaborar-se para algo assim como uma antropologia “filosófica” apoiada sobre bases filosoficamente suficientes. Na perspectiva de uma possível antropologia ou de sua fundamentação ontológica, a interpretação que segue proporciona apenas alguns “fragmentos”, que não, no entanto, inessenciais. Mas, a análise do *Dasein* não é apenas incompleta, porém, primeiramente também *provisória*<sup>267</sup>.

Neste cenário, e com o intuito de aproximar a filosofia heideggeriana dos debates acerca dos temas próprios da ética filosófica, Lawrence J. Hatab publicou, no ano 2000, a obra *Ethics and finitude: heideggerian contributions to moral philosophy*. Nesta obra, Hatab, criou o termo *ser-ético-no-mundo (being-ethical-in-the-world)* para referir-se às condições ontológicas para o modo de ser ético.

<sup>265</sup> VEIGA, Itamar S. *Cotidiano e queda: uma análise a partir do § 38 de Ser e tempo*. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 32.

<sup>266</sup> “Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg*. Das Ziel ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 436.

<sup>267</sup> “Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert. Dadurch bestimmen sich ihre Grenzen. Sie kann nicht eine vollständige Ontologie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine ‘philosophische’ Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche ‘Stücke’. Die Analyse des Daseins ist aber nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch *vorläufig*”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 17.

Voltando-se especialmente para o que foi desenvolvido em *Ser e tempo*, o autor indica, na estrutura existencial do *Dasein*, os existenciais que dariam sustentação ao comportamento ético. A analítica existencial passa, assim, a ser concebida como uma instância prévia, que se mostra condição de possibilidade para a relação entre ética e existência. O que Hatab talvez não tenha observado, é que o *ser-ético-no-mundo*, da forma como foi por ele descrito, pode ser compreendido como um *existencial* que Heidegger não abordou.

Primeiramente, é preciso ressaltar que não era intenção de Heidegger apresentar uma descrição exaustiva dos *existenciais*. Afinal, a provisoriedade e a incompletude da analítica existencial se justificavam por se tratar de uma etapa preparatória, e não do objetivo final da investigação heideggeriana. Alguns *existenciais* sequer foram explorados ao longo de *Ser e tempo*, como é o caso da transcendência, que, embora haja menção no texto de 1927, veio ocupar mais propriamente os textos de Heidegger no período imediatamente posterior. Ademais, em momento algum Heidegger afirma ter abordado todos os *existenciais*. A própria incompletude que caracteriza a existência abre a possibilidade de que novos *existenciais* possam ser identificados, a partir do movimento que constitui o próprio existir. Com o *ser-ético-no-mundo*, Hatab oferece não apenas uma descrição das condições ontológicas para o modo de ser ético, mas situa a ética no âmbito da finitude existencial, a partir da qual o agir ético se dá.

Justamente com o objetivo de evidenciar as condições existenciais para o modo de ser ético, Hatab apresenta uma concepção do *ser-ético-no-mundo* sob o ponto de vista estritamente ontológico, descrevendo-o como um modo de ser que permite ao *Dasein*, a partir da compreensão de si mesmo em sua singularidade, conduzir a sua própria vida de forma autêntica, solícita para com os outros e capaz de responder ao chamado da ética sem precisar recorrer a princípios ou máximas universais e atemporais, mas consciente da sua situação particular no mundo e da responsabilidade originada da necessária relação autêntica para consigo e com os outros. Trata-se de uma concepção que, ao mesmo tempo em que reconhece a socialização na qual o *Dasein* está desde sempre inserido, busca dar conta da sua singularidade e do seu modo de relacionar-se com o seu próprio existir.

No âmbito estritamente ontológico, o *ser-ético-no-mundo* expõe uma combinação da estrutura em/aí/com, a qual, juntamente com a singularidade, o cuidado autêntico e a resolução, capturam o sentido de obrigação e



responsabilidade, fundamentais para a ética. E embora os conceitos de culpa e consciência tenham sido tratados por Heidegger – especialmente nos §§ 58 e 59 de *Ser e tempo* – sob a perspectiva ontológica, o próprio Heidegger indica que implicações éticas não deveriam ser desconsideradas<sup>268</sup>. Muito pelo contrário, a análise ontológica pode não apenas tornar o sentido da ética mais inteligível, mas também abrir possibilidades para uma compreensão ôntica mais primordial da experiência ética<sup>269</sup>.

Desse modo, se compreendidas em suas conexões com a estrutura em/aí/com, com a singularidade e com o ser-resoluto autêntico, culpa e consciência revelam ao *Dasein* uma preocupação própria com relação ao seu comportamento ético e seu envolvimento com os outros, além de um senso próprio de responsabilidade para com os outros em suas possibilidades éticas<sup>270</sup>. O que está em jogo é perceber que o comportamento ôntico – no qual se insere o comportamento ético – encontra sua condição de possibilidade na constituição ontológica do ente que é o *Dasein*. E se admitimos que o comportamento ético é de algum modo possível, é porque o *Dasein* é constituído ontologicamente de um certo modo que lhe permite agir eticamente. O *existencial* que revela tal constituição é o *ser-ético-no-mundo*.

Mas é preciso observar que, se por um lado o *ser-ético-no-mundo* tem a pretensão de elucidar a relação entre ética e existência, por outro, o modo como Heidegger descreve os *existenciais* no âmbito estritamente ontológico precisa ser preservado. Em *Ser e tempo*, Heidegger trata das concepções de culpa, consciência e resolução sob o prisma estritamente ontológico, buscando claramente evitar que tais conceitos sejam compreendidos sob uma perspectiva ôntica. Na interpretação de Hatab, contudo, seria um erro assumir que tais noções ontológicas não teriam nenhuma implicação para a ética. Afinal, uma relação decisiva entre a analítica existencial e a ética é feita pelo próprio Heidegger no § 58, ao estabelecer o ser-culpado como condição essencial de possibilidade do moralmente bom e do moralmente mau. A questão, sob este aspecto, diz respeito à própria relação entre ética e ontologia, e do modo pelo qual a ética passa a ganhar sentido à luz da

<sup>268</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 286.

<sup>269</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 82.

<sup>270</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 82.

ontologia fundamental<sup>271</sup>.

O que se quer ressaltar é que, ao apontar implicações ônticas de alguns *existenciais*, Hatab não está simplesmente transportando os conceitos do âmbito ontológico para o ôntico, o que significaria uma má interpretação da filosofia heideggeriana, mas indicando, na estrutura existencial do *Dasein*, a própria possibilitação do comportamento ético. Nesta perspectiva, as noções ontológicas de culpa e consciência passariam a ser compreendidas como parte de uma estrutura prévia para uma existência ética. Hatab quer chamar a atenção para o fato de que a análise ontológica não deveria estar separada da prática ôntica, uma vez que a possibilita e a condiciona.

Em um exemplo trazido por Hatab, o agente faz a experiência da culpa por ter sido cruel com alguém, e se sente pressionado a pedir desculpas pela sua atitude. Fenomenologicamente, esta experiência pode ser descrita como uma combinação de auto-reprovação, arrependimento, simpatia, e ser chamado a resolver a situação. A culpa, neste caso, mostra-se como uma falta, desvelando um senso de responsabilidade para com o outro. O agente experiencia uma exigência, uma reivindicação, que não lhe é externa, mas intrínseca ao seu próprio ser, uma vez que emana da sua consciência<sup>272</sup>. O agente faz uma experiência que é só dele, e que importa para ele em virtude do modo como ele compreende o mundo e a si mesmo. A reprovação à ação praticada não surge de alguma norma ou princípio, mas da exigência feita pelo existir autêntico, solícito e responsável, a partir do qual o modo de ser ético se torna possível. O *ser-ético-no-mundo*, nesta perspectiva, apresenta-se como uma condição ontológica de possibilidade para um modo de compreender e agir ético, colocando em evidência o que a ética exige ontologicamente do *Dasein* em suas relações.

E enquanto correlato ontológico do comportamento ético, o *ser-ético-no-mundo* precisa ser interpretado junto ao existencial compreensão. Se já admitimos que o *Dasein* carrega consigo uma certa compreensão do sentido da ética<sup>273</sup>, seja

<sup>271</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 79-80.

<sup>272</sup> Heidegger caracteriza a consciência, em seu sentido ontológico, como “um chamado que interpela a si mesmo em sua mesmidade; enquanto tal, é uma intimação de si mesmo a seu poder-ser-si-mesmo e, por isso, um chamar o *Dasein* para adiante, para suas possibilidades”. (tradução nossa). No original: “Anruf des Man-selbst in seinem Selbst; als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen und damit ein Vorrufen des *Daseins* auf seine Möglichkeiten”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 274.

<sup>273</sup> Conforme o item 3.2 desta tese.

ela autêntica ou inautêntica, a resposta dada ao chamado da consciência encontra sua possibilidade e seus limites na compreensão que o *Dasein* possui do mundo. E uma vez que todo agir se dá *no* mundo, as particularidades dos contextos nos quais o *Dasein* singular depara-se com situações éticas precisam ser levadas em consideração.

Na medida em que as ontologias regionais constituem modos do *Dasein* referir-se ao *ente no todo* a partir da sua condição de *ser-no-mundo*, o *ser-ético-no-mundo* revelaria um modo de ser e de se referir ao ente a partir da ética, e de comportar-se onticamente de um certo modo, o qual definimos como o modo de ser ético. Isso porque o *ser-ético-no-mundo*, nos limites delineados por Hatab, revelaria um *Dasein* resoluto, solícito para com os outros, consciente da sua finitude, e que assume para a si a responsabilidade de ser o fundamento da sua existência.

Vejam os outro exemplo trazido por Hatab, em que testemunhamos uma criança sendo agredida de forma arbitrária e irresponsável. Ao tomarmos a agressão como uma situação ética, não o fazemos em razão de algum tipo de classificação técnica, mas como uma reação afetiva de repugnância e compaixão, o que nos faz condenar o ato. Hatab denomina certos sentimentos e emoções como modos de “percepção moral”, que primeiramente nos dá acesso à esfera moral, e estimula nosso envolvimento e nosso comprometimento em nossas relações sociais<sup>274</sup>.

É que o sentimento de situação (*Befindlichkeit*), no âmbito da analítica existencial, não é compreendido como um fenômeno subjetivo, mas um fenômeno que desvela o próprio mundo. Se podemos julgar a agressão arbitrária a uma criança como uma ação repugnante, é porque já possuímos uma compreensão de mundo em que tal ato é considerado reprovável, e deve ser evitado. Ao mesmo tempo, é preciso observar que o papel das emoções não é suficiente para uma fundamentação ética. A importância de colocá-las em conexão com os demais existenciais, no entanto, é o que o *ser-ético-no-mundo* pode mostrar.

No centro da análise de Hatab encontra-se a concepção de que o *Dasein* já é moldado pela ética antes de qualquer reflexão sobre a própria ética. Na medida em que o *Dasein* se encontra desde sempre *lançado* em situações sociais concretas, o comportamento está sempre acompanhado de uma certa compreensão do agir ético. Por isso afirma Hatab que “a questão não é se ser ético mas *como* ser

---

<sup>274</sup> HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 71.

ético”<sup>275</sup>. A atenção ao mundo pré-reflexivo possibilitaria uma melhor compreensão de como normas e valores influenciam o agir ético, além de permitir uma vida ética mais alinhada às condições, limites e dificuldades existenciais.

Nestes termos, se por um lado o *ser-ético-no-mundo* poderia ser lido como um *existencial*, indicando as condições ontológicas para o comportamento ético, por outro a descrição puramente ontológica dos modos de ser não são suficientes para explicar o comportamento ôntico. Ao situar a ética no âmbito da metafísica do *Dasein*, Heidegger assinala que a questão deve ser lançada no âmbito metaontológico-existenciário. É neste contexto que, retomando os principais elementos da investigação feita até aqui, buscaremos apresentar e justificar um fundamento ontológico originário para o agir ético na filosofia de Heidegger.

#### 4.4 O fundamento ontológico originário do agir ético

Atribuir um fundamento ontológico originário para o agir ético requer, primeiramente, a compreensão das condições da própria ação, para que, em um momento seguinte, esta seja colocada em conexão com as condições existenciais a partir das quais a ética possa vir a se tornar uma questão para a existência. Na medida em que a ética diz respeito a um modo de ser e de se comportar frente ao ente, o agir ético requer do *Dasein* um certo modo de se relacionar consigo mesmo e com o outro. A fim de podermos indicar um fundamento ontológico originário para o agir ético, em um primeiro momento iremos recuperar alguns pontos abordados ao longo da tese, especialmente no que diz respeito à forma como Heidegger compreende o ser humano e a distinção entre os modos de ser autêntico e inautêntico. Nos limites do tema proposto nesta tese, tais conceitos possuem relevância fundamental, não apenas na descrição do modo como Heidegger compreendia a ética, mas para a justificação da necessidade de se conceber um fundamento ontológico para o agir ético.

Neste contexto, a compreensão heideggeriana da ética passa, necessariamente, pela concepção do que significa *ser humano*, conceito que, para Heidegger, diz respeito ao único ente que compreende o ser. Uma vez que não constitui objeto da presente investigação analisar de forma exaustiva o conceito de

<sup>275</sup> “The question is not *whether* to be ethical but *how* to be ethical”. (tradução nossa). HATAB, Lawrence J. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. p. 57.

ser humano, alguns apontamentos se mostram suficientes, especialmente para evidenciar que, através da analítica existencial, Heidegger oferece um conceito de homem que não esboça um *o que*, mas um *como*, que se dá a partir do existir do *Dasein* no mundo. É o que ressalta Stein, ao sustentar que

Ser e tempo é a obra em que se abandonou definitivamente a possibilidade de responder o que é o homem, para afirmar que só se pode questionar como é o homem. A resposta vem diretamente do fato que ele é ser-no-mundo e ser-aí. Com essa resposta o filósofo remete o ser humano para o lugar da compreensão do ser. Seu modo de ser consiste em compreender o ser, de tal modo que a pergunta pelo ser se torna a pergunta pelo modo como ele se dá: pelo ser-aí que compreende o ser<sup>276</sup>.

Conforme a interpretação de Stein, Heidegger apresenta em *Ser e tempo* uma concepção do ser humano que evidencia um rompimento intencional com a tradição metafísica. Ao identificar a existência como a essência do *Dasein*<sup>277</sup>, o filósofo alemão expressa a noção de que o ser humano não possui uma essência prévia metafísica; sua essência reside no *como* que se revela no seu próprio existir. Nos textos que se seguem a *Ser e tempo*, especialmente no período de 1927 a 1930, a concepção de que o significado de *ser* humano se expressa em um *como*, e não em um *o que*, transpassa a obra heideggeriana, reforçando a ideia de que não existe uma essência prévia definidora do ser humano. Polt observa que esta noção de que a essência do *Dasein* reside na sua existência aparece também na *Carta sobre o Humanismo*, conferência proferida em 1946, demonstrando que esta ideia não mudou após e *Kehre*<sup>278</sup>. Assim, ainda que o movimento da filosofia de Heidegger tenha sofrido transformações ao longo do tempo, a concepção da relação entre essência e existência presente desde *Ser e tempo* mantém-se inalterada, justamente por dizer respeito à necessária conexão do *Dasein* com o ser. Esta relação é descrita através do *como* dos modos de ser da existência.

Assim, sem uma essência previamente definida, o *Dasein* precisa decidir sobre o que fazer de si mesmo, apoiando-se unicamente na compreensão que possui da sua existência e das possibilidades de ser si mesmo ou de não o ser. E desse modo, tornando-se o fundamento do seu próprio existir, a resposta que o *Dasein* dá a si mesmo em seu *ter-que-ser* se concretiza através de modos de ser,

<sup>276</sup> STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 175.

<sup>277</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 42.

<sup>278</sup> POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999. p. 167.

que refletem o *como* da sua existência singular. O que se busca evidenciar é que, diferentemente dos entes intramundanos, o *Dasein* é um ente que se encontra sempre lançado diante de si mesmo, com a tarefa de decidir sobre o que fazer de si mesmo, sem que, para isso, possa se apoiar em uma essência prévia orientadora do que ele deve fazer. Conforme explica Heidegger, “o que determina o ‘como’ do ser-aí é essencialmente diferente do que determina o ‘como’ de outros entes; o ser-aí sempre precisa corresponder necessariamente de um modo ou de outro a esse ‘como’”<sup>279</sup>. Neste mesmo sentido, ressalta Guignon que

o *Dasein* é um ente que, ao viver a sua vida, se preocupa com o que a vida significa como um todo. O resultado das nossas vidas é algo que importa para nós; ela está em jogo ou em questão para nós. E porque o sentido das nossas vidas está em questão para nós, nós sempre tomamos alguma posição concreta sobre o nosso ser-um-todo. Porque nos preocupamos com nossas vidas, assumimos autointerpretações e papéis específicos que expressam nossa compreensão do que significa ser. Ao tomarmos uma posição como um professor, como um homem de família, como preguiçoso e covarde, e assim por diante, eu expesso minha compreensão do que a minha vida é. Envolver-se na vida, então, é assumir a tarefa de viver para a qual fomos “entregues”, e tentar fazer algo a partir dela relacionando-nos com o nosso ser-um-todo<sup>280</sup>.

A decisão sobre o que fazer de si mesmo, contudo, não consiste em uma simples escolha contingente, em que o *Dasein* pode escolher de um certo modo, assim como poderia escolher de modo diverso. Na decisão há um comprometimento consigo mesmo, visto que seu ser sempre está nela implicado. A questão, sob este aspecto, refere-se ao fato de que, colocado diante de si mesmo, o *Dasein* pode querer escolher a si mesmo ou não. Quando escolhe a si mesmo, Heidegger afirma que o *Dasein* assumiu a sua existência de forma autêntica, pois reconheceu a exigência a ele imposta e se tornou responsável pelo seu ser. Quando exime-se de decidir, o *Dasein* assume o modo de ser inautêntico, fugindo da responsabilidade sobre si mesmo e entregando-se aos modos de ser definidos pelo *das Man*.

<sup>279</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 363.

<sup>280</sup> “*Dasein* is an entity that, in living out its life, cares about what that life amounts to as a whole. The outcome of our lives is something that matters to us; it is at stake or in question for us. And because the point of our lives is at issue for us, we always take some concrete stand on our Being-a-whole. Because we care about our lives, we take up specific self-interpretations and roles that express our sense of what it is to be. In taking a stand as a teacher, as a family man, as lazy and cowardly, and so forth, I express my sense of what my life is all about. To be involved in life, then, is to take over the task of living to which we are “delivered over,” and to try to make something of it by relating ourselves toward our Being-a-whole.” (tradução nossa). GUIGNON, CHARLES B. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1983. p. 90-91.

## Ressalta McNeill que a existência autêntica

nunca pode ser uma questão de dizer aos outros qual é a medida correta, ou de estabelecer alguns ideais teóricos ou regulatórios de existência ética. Ao invés disso, é uma questão da possibilidade de uma resposta singular à condição de ser-lançado, de uma afirmação explícita de como alguém se torna – o que se tornou<sup>281</sup>.

E mais do que isso, destaca McNeill que, para que a analítica do *Dasein* não permaneça uma simples descrição teórica da existência humana, um engajamento ontológico em uma autotransformação é exigido<sup>282</sup>. Isso porque, enquanto ente que existe, o *Dasein* está voltado para o seu modo específico de ser, tendo como sua motivação capital a possibilidade de ser o seu modo de ser mais singular<sup>283</sup>. É que a relação ontológica para consigo mesmo não deve ser compreendida como uma condição de possibilidade teórico-transcendental, mas existencial. E nesse sentido, a escolha de si mesmo representa um autoengajamento autêntico e fundamento do próprio agir, enfatizado por McNeill na seguinte passagem:

Escolher expressamente a si mesmo aqui se refere à existência autêntica, como Heidegger continua a indicar, a qual exige um “completo autoengajamento”, ou seja, colocar em prática de forma expressa a própria finitude, a finitude do existir concretamente, do si mesmo corporificado. Este explícito colocar em prática do completo autoengajamento implica vir a enxergar-se, e assumir-se como fundamento das próprias ações, a finitude que o *Dasein* ‘sempre já é, na medida em que existe’. Aqui nós vemos como a analítica do *Dasein* se desvela como uma hermenêutica da existência<sup>284</sup>.

A distinção entre a existência autêntica e a existência inautêntica é aqui retomada propositadamente por diversos motivos. Primeiramente, para destacar que a ética está ligada a um modo de ser, cuja fundamentação não deve ser encontrada

<sup>281</sup> “The question of authentic existence, in conclusion, can never be a matter of telling others what the right measure is, or of positing some theoretical or regulatory ideal of ethical existence. It is a matter, rather, of the possibility of a singular response to one’s own thrownness, of an explicit affirmation of how one becomes— what one has been”. (tradução nossa). MCNEILL, William. *The time of life: Heidegger and ethos*. Albany: State University of New York Press, 2006. p. 66

<sup>282</sup> MCNEILL, William. *The time of life: Heidegger and ethos*. Albany: State University of New York Press, 2006. p. 61.

<sup>283</sup> SOUZA JUNIOR, Néelson de. *Transcendência, mundo e liberdade*. In: VEIGA, Itamar S.; SCHIO, Sônia M. Heidegger e sua época 1920-1930. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 137-153. p. 145.

<sup>284</sup> “Expressly choosing oneself here refers to authentic existence, as Heidegger goes on to indicate, which demands “full selfengagement,” that is, expressly enacting one’s own finitude, the finitude of the concretely existing, embodied self. This explicit enactment of full self-engagement entails coming to see, and to assume as the grounds of one’s actions, the finitude that *Dasein* “always already is, so far as it exists.” Here we see how the analytic of *Dasein* unfolds as a hermeneutic of existence”. (tradução nossa). MCNEILL, William. *The time of life: Heidegger and ethos*. Albany: State University of New York Press, 2006. p. 60.

junto aos entes, mas na ontologia do *Dasein*. Além disso, é preciso observar que, embora tanto o modo próprio como o impróprio sejam constitutivos do *Dasein*, é a estrutura ontológica do poder-ser próprio que garante a originariedade à interpretação existencial. Se por um lado a existência inautêntica também constitui o *Dasein* ontologicamente, o modo de ser ético ganha sua originariedade somente através da existência autêntica, representada pelo poder-ser próprio<sup>285</sup>. Do mesmo modo, coloca-se em evidência a concepção heideggeriana de que somente quando assume-se em seu si mesmo é possível ao *Dasein* se relacionar propriamente com o outro. Conforme indica o próprio Heidegger, o *Dasein* precisa poder ser essencialmente ele mesmo “se quiser alcançar a possibilidade de se abrir para o co-ser-aí dos outros, se tiver de intervir a favor de outros”<sup>286</sup>. A relevância da questão se justifica pelo fato de que o modo de ser ético exige que o *Dasein* escolha ser si mesmo, e, quando isso acontece, ele também escolhe o seu ser-com-os-outros.

O que precisa ser destacado é a concepção de que, em todo agir, o *Dasein* dá uma resposta à questão sobre o seu ser. O caráter ontológico da ação advém não apenas do fato de que o seu próprio ser está sempre implicado na decisão, mas também porque a resposta dada à questão sobre o que fazer de si mesmo é também uma questão de como o *Dasein* compreende a si mesmo e o mundo no qual as ações são praticadas. A compreensão que o *Dasein* possui do ser ao mesmo tempo antecipa, possibilita e estabelece limites para o seu comportamento ôntico. O agir ético, desse modo, encontra seus limites e sua condição de possibilidade em uma esfera prévia, ontológica, descrita por Heidegger através da analítica existencial, que antecede e possibilita o contato fático com os entes.

Já a sua originariedade aponta para o *Dasein* que encontra na compreensão de si mesmo em seu poder-ser próprio a condição para o agir autêntico e responsável. Se o comportamento ético se faz de alguma forma possível, e a ética pode adentrar o mundo e surgir como uma questão para o *Dasein*, é porque ele é constituído ontologicamente de tal forma, que lhe é possível relacionar-se eticamente com os entes e com os outros em um mundo. Sob este aspecto, a originariedade aponta para as condições ontológicas para que o *Dasein* singular possa assumir o seu próprio ser de modo ético, e decidir por si próprio, de forma autêntica e responsável, sobre a forma *como* se comportar diante de si mesmo e do

---

<sup>285</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 233.

<sup>286</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 345.



outro.

A ética, nesta perspectiva, diz respeito a um modo de ser, ao *como* do agir, que encontra seu fundamento ontológico originário no *ser-ético-no-mundo* enquanto *existencial*. Na medida em que há uma relação inseparável entre o que uma pessoa decide fazer e o tipo de pessoa que ela decide ser, o *como* que acompanha o modo de ser do *Dasein* nesta relação estabelece o critério de distinção entre o agir ético e o agir não ético. Daí por que, no contexto da filosofia heideggeriana, o caráter ético da ação não pode ser descrito por um *o que*, mas pelo *como* que acompanha o modo de se relacionar e de se comportar com os entes, que encontra seu fundamento na ontologia do *Dasein*. Enquanto *existencial*, o *ser-ético-no-mundo* exhibe este *como*, indicando as condições ontológicas para o modo de ser ético, e exigindo do *Dasein* o modo de ser autêntico, responsável e solícito para com os outros, assumindo-se como fundamento do seu próprio ser. Ser-ético, na concepção heideggeriana, significa reconhecer a socialização na qual o *Dasein* se insere, mas levando em conta a singularidade do agente e as particularidades que envolvem as relações, seja com o outro ou consigo mesmo.

Se por um lado o *projeto de mundo* e a *absorção* revelam noções de fundamento sob uma perspectiva puramente ontológica, em sua unidade elas possibilitam tornar o ente manifesto pela transcendência. Enquanto que o fundar que erige antecipa, como projeto de mundo, possibilidades existenciais, e o tomar-chão revela o *Dasein* sempre disposto em meio ao ente e por ele afinado, a transcendência exhibe a compreensão do ser como primeira e última fundamentação de todo comportamento. Em sua estrutura tríplice, o fundamento do agir – o que também deve ser aplicado à sua dimensão ética –, encontra sua *possibilidade*, seu *chão* e sua *legitimação* na estrutura ontológica do *Dasein*, no *como* que acompanha a resposta que ele dá a si mesmo em seu *ter-que-ser*. O *ser-ético-no-mundo*, neste contexto, revela-se o *existencial* que representa o correlato ontológico do comportamento ético do *Dasein*.

Note-se, porém, que, embora a analítica existencial aponte para o que o agir ético requer ontologicamente do *Dasein*, é importante perceber que a ética não pode ser abordada sob uma perspectiva puramente ontológica. Conforme o próprio Heidegger indica no apêndice da preleção de 1928, a abordagem das ontologias regionais exigem uma nova problemática, chamada por ele de metaontologia, a qual, em unidade com a ontologia fundamental, constituem a metafísica da existência,

âmbito em que a questão de uma ética pode ser levantada pela primeira vez<sup>287</sup>. Na medida em que a metaontologia permite que os entes sejam tematizados à luz da ontologia fundamental, a ética ganha sentido quando tematizada em suas relações com o *Dasein* singular. E uma vez que o projeto metafísico revela a finitude da existência do *Dasein*,<sup>288</sup> Heidegger atribui finitude à ética, indicando que é em meio à finitude existencial que as questões éticas devem ser compreendidas. Assim, sob a perspectiva metaontológica, o agir ético passa a ser compreendido em sua vinculação ao *Dasein* fático, visto que o *Dasein* que age é sempre o *Dasein* finito.

A questão é que o horizonte de compreensão a partir do qual a ética adentra o mundo estabelece, ao mesmo tempo, as condições e os limites dentro dos quais pode o *Dasein* comportar-se eticamente. Nesse sentido, tanto a resposta que o *Dasein* dá à questão sobre o que fazer de si mesmo, quanto o lançar-se em possibilidades, a fim de concretizar o projeto lançado, encontram-se sempre circunscritos à compreensão de mundo do *Dasein* fático. Há uma relação necessária dos entes com a compreensão prévia do ser, que permite que os entes sejam tematizados à luz da ontologia fundamental. Sob este aspecto, pode-se dizer que todo comportamento ôntico pressupõe um comportamento prévio ontológico, a partir do qual os entes ganham sentido no mundo.

Daí por que, sob uma perspectiva heideggeriana, a ética passa a ser compreendida em sua ligação com o *Dasein* singular. Uma vez que os entes não carregam um sentido previamente determinado, o comportamento só poderá ser compreendido como ético ou não ético se levadas em consideração as condições singulares do *Dasein* implicado na relação. Se por um lado todo *Dasein* possui em sua constituição ontológica a compreensão do ser, por outro a compreensão ôntica é sempre singular. A metaontologia, a este respeito, possui uma função essencial, visto que é em razão dela que o *Dasein* manifesta – pela ação, pela linguagem, ou outro modo de se expressar – sua compreensão ôntica dos entes, como condição para o seu comportamento ético. É que a metaontologia leva em consideração as particularidades de cada situação e a compreensão de mundo do *Dasein* fático, possibilitando uma concepção de ética alinhada à existência singular.

Embora Heidegger não aprofunde a relação da metaontologia ou da

<sup>287</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 199.

<sup>288</sup> HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 176.

metafísica do *Dasein* com a ética, uma importante indicação do modo pelo qual Heidegger compreende a existência ética decorre do que ele definiu como a *arte de existir*. Conforme explicita Heidegger,

Somente quem compreende esta arte de existir, que consiste em tratar em sua ação o que é tomado em cada momento como absolutamente único, mas tendo, ao fazê-lo, clareza sobre a finitude desta atividade, somente este compreende a existência finita e pode esperar realizar algo nela. Esta arte de existir não é a autorreflexão, a qual é uma caça desinteressada para encontrar motivos e complexos, pelos quais se procura um descanso e uma dispensa da ação, mas que é unicamente uma clareza da ação mesma, a caça de possibilidades verdadeiras<sup>289</sup>.

Note-se que, na descrição que Heidegger faz da *arte de existir*, encontram-se presentes algumas das características que constituem o modo de ser ético. Aquele que compreende a *arte de existir* reconhece a *singularidade da existência*, compreende a *finitude da atividade* e, a partir daí, lança-se em suas *possibilidades* mais próprias. Nesse sentido, a *arte de existir* exhibe a unidade entre metaontologia e ontologia fundamental, uma vez que aponta para o comportamento ético ôntico, possibilitado pela ontologia fundamental.

Ademais, é preciso observar que Heidegger faz referência à *arte de existir* exatamente após a afirmação de que a metaontologia é o domínio no qual a questão da ética pode ser levantada pela primeira vez, o que nos fornece indícios de que há, na concepção heideggeriana, uma estreita ligação da *arte de existir* com a ética. E mais do que isso, tal ligação legitima a interpretação de que Heidegger, em sua análise, oferece uma descrição de exemplares de seres humanos que desenvolveram certa maestria na *arte de existir* não apenas em relação às situações em geral, mas também em relação às situações éticas, capazes de discernir o que é moralmente relevante e *como* algo deve ser tomado por moralmente relevante. Na interpretação de Freeman, aquele que compreende a *arte de existir* passa a perceber “as situações e os indivíduos em sua singularidade, a reconhecer os outros por quem e o que eles são, e a compreender as nuances das relações humanas em

<sup>289</sup> “Nur wer diese Existierkunst versteht, das jeweilig Ergriffene als das schlechthin Einzige in seinem Handeln zu behandeln und sich dabei gleichwohl über die Endlichkeit dieses Tuns klar zu sein, nur der versteht endliche Existenz und kann hoffen, in dieser etwas zu vollbringen. Diese Existierkunst ist nicht die Selbstreflexion, die eine unbeteiligte Jagd ist, um Motive und Komplexe aufzustöbern, aus denen man sich eine Beruhigung und einen Dispens vom Handeln verschafft, sondern sie ist einzig die Klarheit des Handelns selbst, die Jagd nach echten Möglichkeiten”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vol. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. p. 201.

seus contextos”<sup>290</sup>.

Desse modo, ao relacionar a *singularidade da existência e a finitude da atividade* à *arte de existir*, Heidegger indica que a pessoa que compreende a *arte de existir* não o faz por possuir uma lista de princípios morais acompanhada pela habilidade em subsumir corretamente cada caso à norma adequada. O que tal pessoa traz a cada situação é um tipo de arte, que consiste na habilidade de discernir a singularidade do que importa e como importa. O agente, nesta perspectiva, possuiria uma compreensão prévia da ética que faria parte do seu mundo enquanto horizonte que, ao mesmo tempo, estabeleceria as condições e os limites para o comportamento ético. Esta é a razão pela qual, diferentemente de prescrições com a pretensão de orientar o agir ético, o que a filosofia heideggeriana pode nos oferecer é uma descrição do modo de ser ético, indicando os traços do que se poderia definir como uma existência ética.

Sob certos aspectos, traços dessa existência ética já se encontram delineados nos textos de Kierkegaard. A noção da existência ética como uma escolha que o agente faz de si próprio, comprometendo-se com a existência e assumindo a responsabilidade por si e por suas ações, já está presente nos escritos kierkegaardianos, e se alinha perfeitamente ao modo como Heidegger se refere à ética. Para ambos filósofos, o agente ético escolhe *querer* escolher, sendo que este *querer* reflete a decisão de assumir a responsabilidade pelo seu próprio existir. Ademais, na escolha o agente se coloca diante do que se deve ou não fazer, de decidir agir por si mesmo ou de fugir da responsabilidade de decidir sobre seu próprio ser. A existência ética, nesta perspectiva, consiste no modo de ser que o agente assume na resposta que ele dá à questão sobre o que fazer de si mesmo, inspirada e orientada pela compreensão que o agente possui de si mesmo, e que se concretiza a partir da projeção em suas possibilidades existenciais. Desse modo, também para Kierkegaard a ética seria representada por um *como*, e diz respeito à forma de conduzir a sua conduta diante de si mesmo e do outro.

Há, contudo, uma distinção apontada por Heidegger em uma nota de rodapé no § 45 de *Ser e tempo*. Segundo o filósofo alemão, Kierkegaard abordou expressamente o problema da existência enquanto um problema existenciário

<sup>290</sup> “situations and individuals in their singularity, to recognize others for who and what they are, and to understand the nuances of human relationships in context”. (tradução nossa). FREEMAN, Lauren. *Metontology, moral particularism, and the “art of existing:” a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams*. *Continental Philosophy Review*. v. 43, n. 4. p. 545-568, 2010. p. 554.

(*existenzielles*), sem levar em consideração a sua dimensão existencial (*existenziale*). Complementa ainda Heidegger que, sob o ponto de vista ontológico, Kierkegaard seria inteiramente tributário de Hegel e da filosofia antiga vista através deste. “Daí que filosoficamente haja mais a aprender com seus escritos ‘edificantes’ do que com os teóricos – com a exceção do tratado sobre o conceito da angústia”<sup>291</sup>. Uma vez que Heidegger situa *O conceito de angústia* dentre as obras teóricas de Kierkegaard, é provável que a referência aos escritos “edificantes” tenha como alvo a obra *Doença para a morte*.

A relevância da nota de rodapé do § 45 se justifica por dois motivos. O primeiro deles revela que Heidegger havia lido os textos de Kierkegaard. Se os escritos kierkegaardianos influenciaram ou não o pensamento do filósofo alemão é um tema que foge ao escopo da presente tese. Mas o fato é que Heidegger, antes da elaboração da analítica existencial, já havia se deparado com alguns dos principais conceitos da obra de Kierkegaard. O segundo motivo se refere à tentativa de atribuir um sentido ontológico à existência, o que, na leitura heideggeriana, não ocorreu com Kierkegaard, justamente por este permanecer tributário à filosofia hegeliana e à filosofia antiga vista através de Hegel. E sob a perspectiva existencial heideggeriana, a existência passa a exibir uma dimensão prévia, a partir da qual o *querer* escolher a si mesmo se torna possível. Trata-se de dar um passo “atrás”, para assim poder compreender a existência ética em seu sentido ontológico.

Dentre as críticas que uma possível ética de cunho heideggeriano tem sofrido, uma em especial merece destaque, pois diz respeito à ausência de critérios, ou padrões externos, a partir dos quais poderia o *Dasein* conduzir uma reflexão voltada ao agir ético. Sem tais critérios, seria impossível ao *Dasein* alcançar um julgamento prático para guiá-lo no ato da escolha autêntica de si mesmo. Se por um lado a escolha autêntica retiraria o *Dasein* da arbitrariedade e contingência na qual ele inicialmente se encontra – o que exigiria critérios ou padrões exteriores –, por outro, o único critério apontado por Heidegger é o *ser-resoluto* – sendo que a escolha resoluta permaneceria um critério arbitrário. Nesse sentido, a crítica indicaria que a ausência de padrões ou critérios exteriores ao *Dasein* impediria uma ética a partir da filosofia heideggeriana.

Tugendhat é quem talvez melhor sintetiza tal crítica, afirmando que “a escolha

<sup>291</sup> “Daher ist von seinen 'erbaulichen' Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen – die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 235.

autêntica deveria trazer o *Dasein* de volta da sua perda na arbitrariedade e contingência das possibilidades nas quais ele efetivamente se encontra. Se este deve ser o significado de escolha, ele requer um critério ou padrão<sup>292</sup>. E uma vez que o único critério que Heidegger indica é a escolha resolvida de si mesmo, o critério permanece arbitrário. Do mesmo modo, Ricoeur argumenta que o termo *resolução* “não contém qualquer determinação, nem traço preferencial relativo a qualquer projeto de realização”<sup>293</sup>. O discurso heideggeriano, para Ricoeur, permaneceria “ameaçado de sucumbir ao que Adorno denunciou como ‘o jargão da autenticidade’”<sup>294</sup>.

A fim de apresentarmos uma tentativa de resposta à referida crítica, alguns pontos precisam ser destacados. Primeiramente, ao sustentar a necessidade de critérios e padrões exteriores para uma escolha resolvida de si mesmo, Tugendhat expressa justamente o tipo de concepção de ética que Heidegger busca superar. Isso porque a busca por critérios estritamente materiais<sup>295</sup> orientadores do agir moral poderia levar à objetificação da ética, ou a situá-la no âmbito do *das Man*. Ambos caminhos são amplamente criticados por Heidegger, na medida em que não apenas exibem uma concepção de ética cujo fundamento se daria através de critérios puramente ônticos, mas deixam de levar em consideração a analítica existencial como instância prévia e condição de possibilidade para o comportamento ético.

Ademais, se por um lado a resolução não fornece critérios objetivos universais, a partir dos quais todo *Dasein* deveria escolher a si mesmo, por outro a decisão do *ser-resoluto* não é de modo algum arbitrária. É preciso notar que “tornar-se si mesmo” não consiste em um processo genérico, guiado por critérios objetivos, nem deveria ser descrito como um processo inteiramente subjetivo, fruto de um solipsismo. É que o “assumir-se como fundamento de si mesmo” requer compreender-se em sua singularidade existencial, nas particularidades que

<sup>292</sup> “authentic choice is supposed to bring *Dasein* back from its lostness in the arbitrariness and contingency of the possibilities in which it actually finds itself. If this is to be the meaning of the choice, it requires a criterion or standard”. (tradução nossa). TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and Self-determination*. Trad. de Paul Stern. Cambridge: The MIT Press, 1986. p. 216.

<sup>293</sup> “contains no determination, no preferential mark concerning any project of accomplishment whatsoever”. (tradução nossa). RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Trad. de K. Blamey & D. Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 2004. p. 349.

<sup>294</sup> “threatened with succumbing to what Adorno denounced as ‘the jargon of authenticity’”. (tradução nossa). RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Trad. de K. Blamey & D. Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 2004. p. 349.

<sup>295</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and Self-determination*. Trad. de Paul Stern. Cambridge: The MIT Press, 1986. p. 216.

envolvem o *Dasein* fático. Nesse sentido, a resolução coloca o *Dasein* singular perante si mesmo, em seu *ser-com-os-outros* solícito e responsável. É o que Heidegger afirma, na seguinte passagem:

A resolução, como *modo próprio de ser-si-mesmo*, não corta o vínculo do *Dasein* com seu mundo, nem isola o *Dasein* convertendo-o em um “eu” que flutua no vazio. Como poderia, na realidade, fazê-lo, sendo que, como abertura própria, não é outra coisa do que o *modo próprio de ser-no-mundo*? A resolução leva o si-mesmo precisamente a ser na ocupação em meio ao à-mão e o impele ao ser-com solícito com os outros<sup>296</sup>.

Na medida em que a ética passa a ter na analítica existencial sua condição ontológica de possibilidade, o *ser-ético-no-mundo* exhibe um *Dasein* que se relaciona consigo mesmo e com o outro de forma solícita e responsável. Daí por que situar a ética do âmbito do *das Man* é interpretar equivocadamente o modo como Heidegger a compreende. Uma vez que é somente enquanto existir como si mesmo que pode o *Dasein* comportar-se e relacionar-se com o ente<sup>297</sup>, é através da escolha resoluta que o agir ético se torna possível.

Ao assumir-se como fundamento de sua própria existência, o *Dasein* exhibe um compromisso ontológico com o seu próprio ser, desvelado na resposta que ele dá a si mesmo em seu ter-que-ser, como forma de concretização do projeto lançado. Nesta perspectiva, suas decisões de modo algum poderiam ser contingentes, solipsistas ou fruto de um decisionismo, visto que o *ser-ético* requer um modo de *ser-no-mundo* resolutivo, solícito e responsável por si e pelo outro, assumindo-se como fundamento do seu próprio ser.

Mas é preciso reconhecer que, embora em diversos momentos da sua obra Heidegger nos dê indicações do modo como ele compreende a ética e de como o tema poderia ser abordado de forma adequada, não encontramos nos textos heideggerianos uma descrição detalhada do modo de ser ético. Uma vez que, pelos motivos expostos ao longo desta tese, não foi objetivo da filosofia heideggeriana elaborar uma teoria ética, parece faltar em sua obra o rigor necessário ao estabelecimento de parâmetros exigidos para uma teoria sobre o agir ético. Nem por

<sup>296</sup> “Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das *Dasein* nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als *eigentliche Erschlossenheit* nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen”. (tradução nossa). HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 298.

<sup>297</sup> HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 150.

isso, contudo, poderíamos afirmar que o pensamento heideggeriano não poderia contribuir para a reflexão filosófica acerca do agir moral. Como amplamente demonstrado ao longo desta tese, a filosofia heideggeriana lança bases para uma compreensão da ética capaz de abarcar as particularidades das relações nas quais as questões éticas emergem, indicando as condições existenciais de possibilidade para a experiência da moralidade em geral. Se, por um lado, Heidegger não estabelece regras de conduta, nem define critérios objetivos, balizadores da conduta ética, por outro, o filósofo alemão aponta para o que se coloca “antes” da ética, que ao mesmo tempo possibilita e estabelece os limites de uma existência ética.

Em um momento final, buscaremos argumentar que, se assumirmos que uma ética de cunho heideggeriano é de algum modo possível, esta se aproximaria do modo como Jonathan Dancy concebe o particularismo moral. Uma vez que a existência ética não poderia ser descrita por meio de prescrições, seus traços seriam melhor explicitados na medida em que as particularidades da existência sejam colocadas em conexão com as exigências da vida moral. É o que passaremos a abordar na parte final desta tese.

#### **4.5 Seria a ética heideggeriana um particularismo moral?**

Em um artigo inicialmente publicado em 2001, e que sofreu uma revisão substantiva em 2017, Dancy apresenta uma definição do particularismo moral, nos seguintes termos:

Particularismo moral, em sua interpretação forte, é a afirmação de que não há princípios morais defensáveis, que o pensamento moral não consiste na aplicação de princípios morais a casos, e que a pessoa perfeita moralmente não deveria ser concebida como a pessoa de princípios. Existem, entretanto, versões mais moderadas. A versão defensável mais forte, talvez, sustente que embora pudessem haver alguns princípios morais, ainda assim a racionalidade do pensamento e julgamento moral de modo algum depende de uma provisão adequada de tais coisas; e o juiz perfeitamente moral precisaria muito mais do que uma compreensão de uma gama apropriada de princípios e da habilidade para aplicá-los. Princípios morais são na melhor das hipóteses muletas que uma pessoa moralmente sensível não necessitaria, e de fato o uso de tais muletas poderia nos levar até mesmo ao erro moral<sup>298</sup>.

---

<sup>298</sup> “Moral particularism, at its most trenchant, is the claim that there are no defensible moral principles, that moral thought does not consist in the application of moral principles to cases, and that the morally perfect person should not be conceived as the person of principle. There are more cautious versions, however. The strongest defensible version, perhaps, holds that though there may be some moral principles, still the rationality of moral thought and judgment in no way



Na obra *Ethics without principles*, publicada em 2004, Dancy apresenta uma concepção particularista muito próxima da destacada na citação acima, segundo a qual haveria um pequeno – ou nenhum – papel para os princípios morais. Segundo o filósofo britânico, “os particularistas pensam que o julgamento moral pode se dar perfeitamente bem sem qualquer apelo a princípios, de fato não há nenhuma ligação essencial entre ser um agente moral completo e ter princípios”<sup>299</sup>. Acrescenta ainda Dancy que, embora a posição particularista seja frequentemente interpretada como um ataque à moralidade e vista como um tipo de ceticismo moral, os particularistas sustentam que o abandono da ligação equivocada entre moralidade e princípios constitui, na verdade, uma defesa da moralidade.

A posição particularista não implica, contudo, admitir que toda ação praticada com base em princípios seja, por este único motivo, condenável. O problema reside no fato de que, muitas vezes, o equívoco na abordagem da situação pode levar à prática de ações inadequadas ao caso concreto, da mesma forma que, em certas situações, a ação até poderá ser a adequada, mas por meios inadequados. Nos casos de conflitos morais, poderão haver razões a favor e contra a mesma ação, o que demonstra que a solução nem sempre será oferecida pelos princípios.

Dancy procura trazer exemplos, a fim de elucidar a posição particularista frente a situações morais. Em um desses exemplos, o filósofo sugere nos depararmos com uma situação em que, para salvar uma vida, teremos que mentir. Se admitirmos que “devemos sempre falar a verdade” e “devemos preservar vidas” são princípios que se impõem ao agir moral, então precisaremos descumprir o primeiro princípio para que a vida seja salva. Existiria, neste caso, um conflito de princípios que não poderia ser resolvido pela recorrência a um terceiro princípio. A opção dada por Dancy – o que reflete sua concepção particularista – é de que a moralidade não precisa de princípios: “pensamento moral, juízo moral, e a possibilidade de diferenciações morais – nenhum desses depende de forma alguma

---

depends on a suitable provision of such things; and the perfectly moral judge would need far more than a grasp on an appropriate range of principles and the ability to apply them. Moral principles are at best crutches that a morally sensitive person would not require, and indeed the use of such crutches might even lead us into moral error”. (tradução nossa). DANCY, Jonathan. *Moral particularism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>, 2001, rev. 2017. Acesso em: 04 dez. 2019.

<sup>299</sup> “Particularists think that moral judgement can get along perfectly well without any appeal to principles, indeed that there is no essential link between being a full moral agent and having principles”. (tradução nossa). DANCY, Jonathan. *Ethics without principles*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 1.

da provisão de suprimento adequado de princípios morais”<sup>300</sup>.

Em um artigo bastante conhecido, Zingano apresenta uma leitura particularista na ética aristotélica, indicando pontos de aproximação entre os escritos de Aristóteles sobre o tema e o modo pelo qual Dancy descreve o que seria o particularismo moral em sua concepção. Muito embora seja questionável se uma ética heideggeriana estaria alinhada com as éticas das virtudes, algumas aproximações ao particularismo moral de Dancy e à ética aristotélica parecem de fato inegáveis. Dentre os autores que acreditam ser possível argumentar que uma ética heideggeriana estaria muito próxima da ética aristotélica, Polt observa que, “para ambos, nosso propósito mais elevado é nos tornarmos o que essencialmente somos através da prática de nossa atividade mais elevada: a atividade de abertura ao que é, e ao ser em si mesmo”<sup>301</sup>.

A questão que ora se levanta diz respeito ao fato de que a análise particularista que Zingano elabora acerca da ética aristotélica pode, em larga medida, ser atribuída também à ética heideggeriana. Em uma passagem bastante esclarecedora, sinaliza Zingano que

todos os agentes devem, em cada caso, considerar o que é apropriado para a ocasião. Essa é uma alegação particularista forte. Aristóteles não está dizendo que sempre temos de levar em consideração as circunstâncias a fim de aplicar corretamente uma regra (a qual teria sido dada independentemente daquelas circunstâncias), mas mais propriamente que as decisões tomadas pelo agente estão profundamente inscritas nessas circunstâncias, de modo que elas são válidas somente para aquelas exatas circunstâncias, a menos que outras razões nos permitam ver para além das situações que supostamente são determinadas caso a caso<sup>302</sup>.

Um dos pontos que primeiramente aproxima as éticas aristotélica e heideggeriana do particularismo moral está centrado na noção de que decisões devem ser tomadas caso a caso, embora os critérios sejam distintos em cada concepção. Ao passo que para Aristóteles o melhor critério para decidir acerca de assuntos práticos seja seguir o juízo dos que possuem sabedoria prática (*phrônesis*), para Heidegger o critério fica evidenciado no *como* que acompanha a

<sup>300</sup> “moral thought, moral judgement, and the possibility of moral distinctions—none of these depends in any way on the provision of a suitable supply of moral principles”. (tradução nossa). DANCY, Jonathan. *Ethics without principles*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 5.

<sup>301</sup> “For both, our highest purpose is to become what we essentially are by practicing our highest activity: the activity of openness to what is, and to Being itself”. (tradução nossa). POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999. p. 170.

<sup>302</sup> ZINGANO, Marco. *O particularismo moral e a ética aristotélica*. Dissertatio. v. 36, p. 221-252, 2012. p. 236.

resposta autêntica e responsável que o *Dasein* dá a questão do que fazer de si mesmo. Em ambos os casos, contudo, o agente precisa levar em consideração as circunstâncias particulares nas quais cada situação está inserida.

Note-se que, tanto para Aristóteles quanto para Heidegger, a indicação dos critérios para a decisão acerca do agir moral não colocam no centro da reflexão os princípios, mas as circunstâncias que envolvem o agir e a posição do agente frente a tais circunstâncias. Isso ocorre porque, sob o prisma do particularismo moral, o que se mostra relevante em um caso pode não sê-lo em outro. São justamente as particularidades das situações concretas que indicam a ação a ser praticada. Mas é preciso observar, contudo, que um particularista não negará que alguns princípios morais são possíveis; ele apenas dirá que um sistema moral não depende de um conjunto de princípios para que seja aceito como tal.

Sob a perspectiva heideggeriana, a observância a normas pode ser útil e até mesmo necessária em diversas áreas da vida social. Há, contudo, uma diferença entre a utilização de regras no âmbito das práticas sociais e a ideia de moralidade, que precisa ser levada em conta. Se assumirmos que a existência ética é de algum modo possível, esta precisa abarcar não apenas a facticidade na qual o *Dasein* está desde sempre lançado, mas também o fato de que é sempre o *Dasein* singular que precisa responder às exigências morais que lhe são impostas. Sob este aspecto, acentua McNeill que

a existência ética portanto nunca é simplesmente a aplicação de leis, regras, ou técnicas que se aprendeu para uma situação particular; não é a aplicação da teoria à práxis. Em razão da situação da práxis ser precisamente aquela que não é possível que seja conhecida previamente, uma vez que ela envolve e coloca em questão minha própria existência como algo novo, algo diferente a todo momento. Ela exige uma resposta singular que ninguém mais pode dar, uma vez que ninguém mais é abordado aqui, ninguém mais está no meu lugar<sup>303</sup>.

Ocorre que, quando investigamos o fundamento da moralidade nas relações sociais, precisamos notar que as relações fáticas não podem ser inteiramente abarcadas em normas abstratas generalistas. É o que Dancy destaca, ao afirmar

---

<sup>303</sup> “Ethical existence is therefore never simply the application of laws, rules, or techniques one has learned to a particular situation; it is not the application of theory to praxis.<sup>20</sup> For the situation of praxis is precisely that which is not knowable beforehand, since it always engages and puts in question my own existence as something new, something other at every moment. It demands a singular response that no one else can make, for no one else is addressed here, no one else is in my place”. (tradução nossa). MCNEILL, William. *The time of life: Heidegger and ethos*. Albany: State University of New York Press, 2006. p. 75.

que a posição generalista “encoraja uma tendência a não olhar de forma suficientemente rígida para os detalhes do caso que se coloca diante de si mesmo”<sup>304</sup>. Se não reconhecermos o fato de que razões podem funcionar de modos diversos em diferentes situações, poderemos tomar decisões equivocadas em nossas relações. Daí por que, para um particularista, a avaliação de situações éticas unicamente com base em princípios pode levar o agente ao erro moral.

Desse modo, se considerarmos que uma ética de cunho heideggeriano se aproxima, sob diversos aspectos, da ética aristotélica, podemos sustentar que a filosofia heideggeriana oferece uma contribuição efetiva para a reflexão filosófica sobre a moralidade, chamando a atenção para uma instância pré-conceitual e antepredicativa, prévia à moralidade, que indicaria as condições e os limites a partir dos quais a ética pode ingressar no mundo e se tornar uma questão em nossas vidas. Nesse sentido, poderíamos argumentar que a filosofia de Heidegger nos permite descrever as condições ontológicas para o agir ético, estabelecendo-se, assim, possíveis relações entre ética e existência. Se por um lado a ética se situa na esfera ôntica, por outro, a existência ética encontra seu fundamento na esfera ontológica.

Podemos, ainda, fazer uma aproximação entre a pessoa que Dancy define como “moralmente sensível” e o tipo de pessoa que Heidegger descreve ao tratar da *arte de existir*. Em ambos os casos, os filósofos não se referem ao tipo de pessoa que baseia sua habilidade de tomar decisões em padrões universais, de acordo com alguma espécie de dever, nem reduz as situações a cálculos a partir dos quais uma ação poderia ser concebida como moral ou não moral. No caso heideggeriano, a *arte de existir* descreve a pessoa que toma suas decisões a partir das possibilidades que decorrem da sua condição existencial. O que está em jogo é perceber que a decisão sobre como agir deve levar em consideração a compreensão do *Dasein* singular em relação à situação fática frente a qual este se coloca, o que inclui o acesso às razões para a prática de qualquer ação. Há, sob este aspecto, uma inegável aproximação da concepção heideggeriana da ética com o particularismo moral, no sentido de que princípios morais não são suficientes para fornecer um guia moral. A *arte de existir* revela, nesta perspectiva, uma habilidade de agir bem em situações particulares, em que o *Dasein* passa a compreender-se como o

---

<sup>304</sup> “encourages a tendency not to look hard enough at the details of the case before one”. DANCY, Jonathan. *Moral reasons*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993. p. 64.

fundamento do seu próprio existir, solícito e responsável em seu ser-com-os-outros.

Assim, ao decidir de forma autêntica sobre o que fazer de si mesmo, abre-se a possibilidade de uma existência ética, que atenda às exigências e às particularidades nas quais as questões éticas surgem ao *Dasein* em sua singularidade.

## 5 CONCLUSÃO

Seguindo a orientação indicada por Heidegger no volume inicial da *Gesamtausgabe*, “Caminhos – não obras” (*Wege – nicht Werke*), buscamos, na presente tese, percorrer alguns dos caminhos apontados pelo filósofo alemão para que o tema da ética pudesse ser abordado, na tentativa de apresentar possíveis interpretações sobre o lugar que a ética ocupa na filosofia heideggeriana. Os caminhos percorridos nos levaram à defesa de um fundamento ontológico originário para o agir ético. Ao passo que Heidegger situa a ética na dimensão ôntica da existência, sua possibilitação encontra fundamento em uma dimensão ontológica, prévia e pré-conceitual, evidenciada pelo modo de ser que o comportamento ético requer.

Em razão do tema proposto, fez-se necessário, em um primeiro momento, estabelecer os pressupostos e os limites da questão que orienta esta tese. Uma vez que Heidegger não elaborou um tratado ético, o projeto de abordar o tema da ética sob a perspectiva heideggeriana escapa aos caminhos tradicionalmente traçados. De fato, se compreendermos a ética como um conjunto de normas e princípios com o intuito de orientar a conduta humana, a filosofia heideggeriana tem pouco a nos oferecer. Se percebermos, contudo, que Heidegger coloca em evidência uma instância prévia, pré-conceitual, que se coloca “antes” da ética e se mostra como condição de possibilidade para a própria ética enquanto tal, então poderemos compreender que Heidegger oferece indicações do que se poderia definir como uma existência ética, permitindo a descrição do modo de ser ético e das condições existenciais para possíveis relações entre a ética e a existência.

Como uma continuidade da investigação iniciada no mestrado, no presente trabalho buscou-se ampliar e aprofundar o tema, trazendo à análise alguns dos textos do período imediatamente posterior a *Ser e tempo*, os quais fornecem indicações essenciais para a tematização das ontologias regionais à luz da ontologia fundamental. Enquanto que a dissertação de mestrado teve como objetivo principal identificar, na estrutura ontológica do *Dasein*, os elementos que possibilitam uma compreensão do *ser-ético-no-mundo*, a presente tese teve como objetivo principal sustentar que, no modo como Heidegger compreende o agir ético, este deve possuir um fundamento ontológico originário. Uma vez que Heidegger situa a ética na esfera ôntica da existência, o agir ético exige um fundamento ontológico, o qual, ao mesmo

tempo em que possibilita, estabelece os limites para o comportamento ôntico do *Dasein*.

Dentre as indicações feitas por Heidegger para uma abordagem apropriada da ética, talvez a principal esteja no apêndice da preleção de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, em que o filósofo alemão define o domínio da metafísica da existência como o domínio no qual a questão da ética pode ser levantada pela primeira vez. Trata-se de uma indicação essencial, na medida em que remete ao parágrafo final de *Ser e tempo*, e reafirma a insuficiência da ontologia fundamental para tratar de temas ônticos. Ao final da Segunda Seção da obra publicada em 1927 – em que pese sua incompletude, ao menos se considerarmos o plano indicado no seu § 8º –, Heidegger reforça a noção de que a analítica existencial consiste em uma etapa preparatória para a questão do ser, referindo-se ao fato de que a ontologia requer um fundamento ôntico. A ontologia, nesta perspectiva, não pode fundar-se *ontologicamente*; ela requer um fundamento *ôntico*, pois somente deste modo podem as ontologias regionais ser tematizadas à luz da ontologia fundamental.

Desse modo, os textos do período imediatamente posterior a *Ser e tempo*, especialmente no período de 1927 a 1930, estão direcionados para o que totaliza a existência de modo mais originário. O que está em questão para Heidegger é um adentramento na metafísica a partir do horizonte compreensivo do *Dasein*. Como o filósofo alemão descreve no apêndice da preleção de 1928, a tematização das ontologias regionais requer uma conversão interna da ontologia fundamental em uma metaontologia, cujo tema seria o *ente no todo*. No domínio metaontológico, as ontologias regionais poderiam tornar-se objeto de investigação, como resultado do alargamento e radicalização da ontologia fundamental. A ética passaria a ganhar sentido em um mundo, ou seja, na medida em que há uma relação de sentido estabelecida entre o *Dasein* fático e o *ente no todo*.

É preciso notar, neste contexto, que o comportamento do *Dasein* para com os entes não pode ser descrito como um movimento puramente ôntico. A intencionalidade, enquanto um relacionar-se-com, não se dá pela representação dos objetos na consciência, mas a partir da relação prática que o *Dasein* mantém com os entes. Ocorre, porém, que, enquanto comportamento transcendente ôntico, a intencionalidade não constitui um fenômeno originário, mas está fundado em um fenômeno originário, que é a transcendência. Assim, se por um lado o *Dasein* se

relaciona com os entes onticamente pela intencionalidade, ele se relaciona com eles ontologicamente pela transcendência. O que precisa ser destacado é que a transcendência é prévia à intencionalidade, na medida em que somente aquela está relacionada ao sentido. Isso significa dizer que o *Dasein* se relaciona com o sentido – o que se dá na ultrapassagem propiciada pela transcendência – antes de se relacionar faticamente com os entes. Há, sob este aspecto, um comportamento ontológico prévio, que se dá em relação ao sentido dos entes, que torna possível a projeção em possibilidades existenciais. Dentre essas possibilidades, encontram-se as possibilidades de se comportar eticamente.

Em seu caráter estritamente ontológico, o mundo não deve ser compreendido como a soma dos entes, mas como uma rede de sentidos que antecede e possibilita o comportamento intencional para com os entes. O mundo, nesta perspectiva, exhibe o contexto no qual os entes passam a ter sentido para o *Dasein*. O que está em jogo é perceber que, antes de se relacionar faticamente com os entes, o *Dasein* se relaciona com eles ontologicamente, através do sentido. Daí por que, para Heidegger, *ser-no-mundo* significa *ser-na-significância*. Ademais, o comportamento em relação aos entes e ao outro está diretamente ligado ao contexto nos quais eles se mostram *no mundo*. E ao mesmo tempo em que há uma vinculação necessária entre o mundo e o *Dasein*, é preciso observar que é nos limites do mundo do *Dasein* que o agir se faz possível.

Embora muitos dos atos que praticamos cotidianamente não exijam um momento prévio de deliberação, visto que são realizados a partir da pré-compreensão antecipadora de sentido, é preciso perceber que toda deliberação também se encontra circunscrita nos limites desta mesma pré-compreensão. Isso indica que nos movemos, deliberamos e decidimos sempre a partir do nosso horizonte de articulação, e nos limites do sentido que os entes possuem *no* nosso mundo. Este horizonte de compreensão, que constitui o mundo em sentido ontológico, estabelece o ambiente no qual deliberamos, decidimos e proferimos juízos morais, tanto em relação às nossas próprias ações, quanto às ações do outro.

Daí por que o agir possui seu fundamento na ontologia do *Dasein*. Se por um lado a ação exhibe um comportamento ôntico, por outro o seu fundamento e condição de possibilidade remetem à esfera ontológica. O fundamento do agir, nesse sentido, passa a ser compreendido nos contornos dados por Heidegger, significando *possibilidade*, *chão* e *legitimação*, e precisa ser colocado em conexão com os



pressupostos do agir, identificados neste trabalho com a intencionalidade, a projeção em possibilidades existenciais e a significância enquanto caráter de formação do mundo.

A intencionalidade, enquanto comportamento transcendente ôntico, e possibilitado ontologicamente pela transcendência, exibe uma dupla característica da ação: *a)* a intencionalidade da ação não depende do que o *Dasein* tenciona fazer, mas do que o *Dasein* projeta a si mesmo ser; *b)* o contexto intencional designa uma dimensão relacional em que os entes são compreendidos em significações determinadas, o que permite a projeção em possibilidades existenciais. A projeção em possibilidades existenciais revela que não há ação sem um compromisso ontológico. Há uma estrita relação entre o projeto e o que o *Dasein* se projeta ser, que precisa ser compreendido com um pressuposto ontológico do agir. Já a significância evidencia a pré-compreensão do ser como o horizonte a partir do qual não apenas o contexto intencional, mas também o projeto, se tornam possíveis. Na medida em que o comportamento ôntico se dá nos limites da pré-compreensão que o *Dasein* possui dos entes, e que só há projeto dentro de um mundo, há uma inter-relação entre intencionalidade, projeto e significância, que, ao mesmo tempo em que possibilita, estabelece os limites dentro dos quais toda ação pode ser praticada e compreendida.

Embora a ação moral, sob a perspectiva heideggeriana, não possa ser descrita como uma aplicação de normas ou princípios a situações concretas, a leitura que Crowell faz dos escritos heideggerianos, especialmente da segunda metade dos anos 1920, oferece elementos que lhe permitem argumentar a favor de uma normatividade adequada à singularidade existencial que constitui o *Dasein*. A proposta de Crowell se mostra relevante, na medida em que sustenta um tipo de normatividade que decorre da própria ontologia fundamental, evidenciado na resposta que o *Dasein* dá à exigência que se impõe a si mesmo em seu *ter-que-ser*. Neste contexto, ao recorrer ao conceito de *identidade prática* de Korsgaard, e contextualizá-lo no âmbito da analítica existencial, Crowell busca justificar uma normatividade situada que se impõe ao *Dasein* singular, capaz de abarcar as particularidades que envolvem as situações fáticas nas quais ele está sempre lançado. Crowell busca evidenciar que a normatividade se impõe sempre em contextos, motivo pelo qual as razões do agir buscam dar sustentação às situações fáticas que exigem decisões na esfera moral.

Neste contexto, defendemos o *ser-ético-no-mundo* como o correlato ontológico do comportamento ético. Trata-se de um *existencial* que Heidegger não abordou, mas que, na forma como é descrito por Hatab, exhibe as condições ontológicas que o modo de ser-ético requer. Da forma apresentada por Hatab, o *ser-ético-no-mundo* poderia ser descrito como um modo de ser que permite ao *Dasein*, a partir da compreensão de si mesmo em sua singularidade, conduzir a sua própria vida de forma autêntica, solícita para com os outros e capaz de responder ao chamado da ética sem precisar recorrer a princípios ou máximas universais e atemporais, mas consciente da sua situação particular no mundo e da responsabilidade originada da necessária relação autêntica para consigo e com os outros. No âmbito estritamente ontológico, o *ser-ético-no-mundo* captura o sentido de obrigação e responsabilidade, fundamentais para a ética, abrindo possibilidades para uma compreensão ôntica mais primordial da experiência ética.

Assim, na medida em que todo comportamento ôntico encontra na instância ontológica seus pressupostos, suas condições e seus limites, o agir ético possui na estrutura existencial do *Dasein* o seu fundamento. Ao projetar-se em possibilidades existenciais, o *Dasein* dá uma resposta à questão do seu próprio ser, e pelo agir busca concretizar o projeto lançado. O caráter ontológico da ação emerge não apenas do fato de que o seu próprio ser está sempre implicado na decisão, mas também porque a resposta que o *Dasein* dá à questão sobre o que fazer de si mesmo é também uma questão de como ele compreende a si mesmo e o mundo no qual as ações são praticadas. Desse modo, a compreensão que o *Dasein* possui do ser ao mesmo tempo antecipa, possibilita e estabelece limites para o seu comportamento ôntico. O agir ético, nesta perspectiva, encontra seu fundamento, seus limites e sua condição de possibilidade na esfera ontológica, como pressuposto que antecede e possibilita o contato fático com os entes.

Sua originariedade revela um *Dasein* que encontra na compreensão de si mesmo em seu poder-ser próprio a condição para o agir autêntico e responsável. Se admitimos que o comportamento ético se faz de alguma forma possível, e que a ética pode adentrar o mundo e surgir como uma questão para o *Dasein*, é porque ele é constituído ontologicamente de tal forma, que lhe é possível relacionar-se eticamente com os entes e com os outros em um mundo. A originariedade, nestes termos, indica as condições ontológicas para que o *Dasein* singular possa assumir o seu próprio ser de modo ético, e decidir por si próprio, de forma autêntica e

responsável, sobre a forma como se comportar diante de si mesmo e do outro.

A ética, neste contexto, diz respeito a um modo de ser, ao *como* do agir, que encontra seu fundamento ontológico originário no *ser-ético-no-mundo* enquanto *existencial*. Uma vez que há uma relação inseparável entre o que uma pessoa decide fazer e o tipo de pessoa que ela decide ser, o *como* que acompanha o modo de ser do *Dasein* nesta relação estabelece o critério de distinção entre o agir ético e o agir não ético. Este é o motivo pelo qual, no modo como Heidegger concebe o caráter ético da ação, este não pode ser descrito por um *o que*, mas pelo *como* que acompanha o modo de se relacionar e de se comportar com os entes, que encontra seu fundamento na ontologia do *Dasein*. O *ser-ético-no-mundo* seria justamente o *existencial* que exhibe este *como*, indicando as condições ontológicas para o modo de ser ético, e exigindo do *Dasein* o modo de ser autêntico, responsável e solícito para com os outros, assumindo-se como fundamento do seu próprio ser.

Importa notar, contudo, que, se a busca pelos fundamentos do agir ético permanecer no âmbito ontológico, não será possível alcançar a dimensão ôntica, na qual a ética se insere. Uma vez que a ética não poderia ser abordada sob uma perspectiva puramente ontológica, a investigação precisa da metaontologia. O projeto metafísico heideggeriano revela a finitude da existência, o que significa atribuir finitude à ética, indicando que é em meio à finitude existencial que as questões éticas devem ser compreendidas. O que está em questão é a possibilidade de tematização da ética em suas relações com o *Dasein* singular, uma vez que a resposta sobre o que fazer de si mesmo está sempre circunscrita à compreensão de mundo e das particularidades do *Dasein*.

E embora Heidegger não tenha aprofundado a relação da metaontologia ou da metafísica do *Dasein* com a ética, uma importante indicação do modo como o filósofo alemão compreende a existência ética decorre do que ele definiu como a *arte de existir*. Traços de uma existência ética já estão, de certo modo, delineados em algumas obras de Kierkegaard, embora sejam distintos os contextos nos quais cada filósofo desenvolve o tema. A diferença, apontada pelo próprio Heidegger, é que Kierkegaard teria abordado a existência enquanto problema existenciário (*existenzielles*), enquanto que o filósofo alemão buscou tratar do tema em sua dimensão existencial (*existenziale*).

Em um momento final, buscamos argumentar que o modo como Heidegger compreende a ética aproxima-se, sob diversos aspectos, do particularismo moral

descrito por Jonathan Dancy. Para Dancy, assim como para Heidegger, toda decisão, ação ou juízo moral precisa levar em consideração as circunstâncias particulares nas quais cada situação está inserida. Muito embora um particularista não negue que alguns princípios morais são possíveis, o fato é que um sistema moral não depende de um conjunto de princípios para que seja aceito como tal. Sob a perspectiva da filosofia heideggeriana, o agir ético se dá sempre em situações particulares, exigindo do *Dasein* uma compreensão de si mesmo em sua singularidade, como fundamento do seu próprio existir, solícito, finito e responsável em seu ser-com-os-outros.

Ao trilharmos alguns dos caminhos indicados por Heidegger, almejamos ter apresentado argumentos que deem sustentação ao percurso conceitual percorrido. Não ambicionamos ter esgotado o tema, mas ter indicado, seguindo a própria orientação heideggeriana, novos caminhos, novas interpretações e novas possibilidades para a reflexão filosófica acerca do tema da ética. Embora Heidegger não tenha elaborado um tratado ético, as implicações da sua filosofia podem oferecer contribuições para o debate acerca do tema, não apenas em relação ao fundamento do agir ético, mas para uma adequada compreensão da dimensão ética da existência, alinhada ao modo como o *Dasein* se relaciona com os entes, consigo mesmo e com o outro.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Heidegger:

HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. Vol. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Vol. 2. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

\_\_\_\_\_. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vol. 3. 5. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

\_\_\_\_\_. *Wegmarken*. Vol. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

\_\_\_\_\_. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Vol. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

\_\_\_\_\_. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vol. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

\_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vol. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

\_\_\_\_\_. *Einleitung in die Philosophie*. Vol. 27. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

\_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Vol. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

\_\_\_\_\_. *Das Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Vol. 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

\_\_\_\_\_. *Einführung in die Metaphysik*. Vol. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

\_\_\_\_\_. *Der Begriff der Zeit*. Vol. 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

### Traduções consultadas:

HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Vol. 31. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rev. de Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ensaios e conferências*. Vol. 7. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *History of the concept of time*. Vol. 20. Trad. de Theodore Kisiel. Indiana: Indiana University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. Vol. 27. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Introduction to metaphysics*. Vol. 40. Trad. de Gregory Fried e Richard Polt. New Haven & London: Yale University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Kant and the problem of metaphysics*. Vol. 3. Trad. de Richard Taft. 5. ed. Indiana: Indiana University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Vol. 9. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Rev. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

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

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Vol. 29/30. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Vol. 24. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

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

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Vol. 2. Trad. de Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Vol. 2. 6. ed. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *The phenomenology of religious life*. Vol. 60. Trad. de Matthias Fritsch e Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Indiana: Indiana University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Vol. 26. Trad. de Michael Heim. Indiana: Indiana University Press, 1984.

### **Outras Fontes Bibliográficas:**

AHO, Kevin. *Metontology and the body-problem in Being and Time*. Auslegung. Vol. 28, n. 1, p. 1-20, 2006.

BURCH, Matthew. *Death and Deliberation: Overcoming the Decisionism Critique of Heidegger's Practical Philosophy*. Inquiry. v. 53, n. 3, p. 211-234, 2010.

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

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

CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 4. ed. Petrópolis: RJ: Vozes, 2013.

CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_; MALPAS, Jeff. *Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e fenomenologia*. Trad. Alexander de Carvalho, Paulo Cesar Gil Ferreira e Paulo Roberto Remião. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

\_\_\_\_\_; MALPAS, Jeff. *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

DANCY, Jonathan. *Ethics without principles*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Moral reasons*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.

\_\_\_\_\_. *Moral particularism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>, 2001, rev. 2017. Acesso em: 04 dez. 2019.

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

FIGAL, Günter. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

FREEMAN, Lauren. *Metontology, moral particularism, and the "art of existing:" a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams*. Continental Philosophy Review. v. 43, n. 4. p. 545-568, 2010.

GREISCH, Jean. *The "play of transcendence" and the question of ethics*. In: RAFFOUL, François; PETTIGREW, David. Heidegger and practical philosophy. New York: State University of New York Press, 2002. p. 99-116.

GUIGNON, Charles B. *Authenticity, moral values and psychotherapy*. In: GUIGNON, Charles B. The Cambridge Companion to Heidegger. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 215-239.

\_\_\_\_\_. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1983.

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

\_\_\_\_\_. *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy. After post-modernism conference, 1997*. Disponível em [http://www.focusing.org/apm\\_papers/hatab.html](http://www.focusing.org/apm_papers/hatab.html). Acesso em 08 out. de 2019.

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

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

KELLER, Pierre. *Husserl and Heidegger on human experience*. New York: Cambridge University Press, 1999.

KIERKEGAARD, Søren A. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológicodemonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

\_\_\_\_\_. *O desespero humano*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

KORSGAARD, Christine M. *Self-constitution: agency, identity and integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

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

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

MCNEILL, William. *The time of life: Heidegger and ethos*. Albany: State University of New York Press, 2006.

MIYASAKI, Donovan. *A ground for ethics in Heidegger's being and time*. Journal of the British Society for Phenomenology. v. 38, n. 03, p. 261-279, 2007.

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

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



PADUI, Raoni. *From the Facticity of Dasein to the Facticity of Nature. Naturalism, Animality, and Metontology*. Gatherings. The Heidegger Circle Annual, v. 3, p. 50-75, 2013.

POLT, Richard. *Heidegger: an introduction*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1999.

\_\_\_\_\_; FRIED, Gregory. *A companion to Heidegger's introduction to metaphysics*. New Haven and London: Yale University Press, 2001.

RAFFOUL, François. *Heidegger and the subject*. Trad. de David Pettigrew e Gregory Recco. New Jersey: Humanities Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *The origins of responsibility*. Indiana: Indiana University Press, 2010.

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

REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

\_\_\_\_\_. *Possibilidade e ação na ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Revista Portuguesa de Filosofia. v. 71, p. 475-494, 2015.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. 4. ed. New York: Fordham University Press, 2003.

RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Trad. de K. Blamey & D. Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

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

SCHMID, Hans B; THONHAUSER, Gerhard. *From conventionalism to social authenticity. Heidegger's anyone and contemporary social theory*. Cham: Springer International Publishing AG, 2017.

SHEEHAN, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*. London: Rowman & Littlefield International. 2014.

SOUZA JUNIOR, Néelson de. *Transcendência, mundo e liberdade*. In: VEIGA, Itamar S.; SCHIO, Sônia M. Heidegger e sua época 1920-1930. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 137-153.

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

\_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. 2. ed. rev. Ijuí: Unijuí, 2010.

\_\_\_\_\_. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: E. Unijuí, 2014.

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

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

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

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

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

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

THONHAUSER, Gerhard. *Transforming the world: a butlerian reading of Heidegger on social change?* In: SCHMID, Hans B; THONHAUSER, Gerhard. *From conventionalism to social authenticity. Heidegger's anyone and contemporary social theory*. Cham: Springer International Publishing AG, 2017. p. 241-259.

TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de ética*. Barcelona: Editorial Gedisa, SA, 2010.

\_\_\_\_\_. *Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001*. Organizado por Valério Rohden. Canoas: Ed. ULBRA, 2002.

\_\_\_\_\_. *Self-consciousness and Self-determination*. Trad. de Paul Stern. Cambridge: The MIT Press, 1986.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

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

WEBB, David. *Heidegger, ethics and the practice of ontology*. London/New York: Continuum International Publishing Group, 2009.

WEBBER, Marcos A. *Ética e existência: uma contribuição heideggeriana*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

\_\_\_\_\_; WEBBER, Suelen da Silva. *Entre Kierkegaard e Heidegger: uma reflexão sobre o sentido da angústia*. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa, BA, v.18, n.2, p. 100-113, 2018.

ZINGANO, Marco. *O particularismo moral e a ética aristotélica*. Dissertatio. v. 36, p. 221-252, 2012.