

A questão da dimensão ética na analítica existencial heideggeriana

Profa. Marcela Barbosa Leite Sales¹

Resumo: neste artigo, pretendemos mostrar a dimensão ética que desponta no horizonte teórico de *Ser e Tempo*. Nossa questão é: em que sentido podemos interpretar uma “Ética” no texto heideggeriano? Começaremos, então, por explicitar o lugar de origem dessa ética: ela vem de uma “interpretação ontológica” da existência humana. Em seguida, examinaremos *quem é* o “sujeito” dessa ética, qual é o seu “dever” e, finalmente, analisaremos os temas do “apelo da consciência” e do “ser-culpado” como os elementos originários da ética que pretendemos investigar. **Palavras-chave:** *Dasein*, *ter-que-ser*, angústia, finitude, consciência, culpa.

Abstract: in this paper, we aim to show the ethical dimension which looms up on the theoretical horizon of *Being and Time*. Our question is: in what sense can we interpret an “Ethic” in Heidegger’s text.? We shall therefore begin by giving an explanation for the place of origin of this ethic: it comes from an “ontological interpretation” of human existence. Thereafter, we shall examine *who* the “subject” of this ethic is, what their “duty” is and, finally, we shall analyze the themes of “appeal of conscience” and of the “guilty-being” as the original elements of the ethics which we shall aim to investigate. **Keywords:** *Dasein*, *ter-que-ser*, *angst*, finitude, conscience, guilt.

Introdução

Normalmente, quando falamos em Ética, logo nos vêm à mente leis, regras, valores (noções de certo e errado, de bem e mal etc.), instruções, obediência, comportamento, deveres, vontade, liberdade, busca da felicidade, consciência, culpa, privação, expiação, arrendimento, etc. De modo geral, todas essas palavras estão associadas ao que comumente entendemos por Ética: a *grosso modo*, aquela ciência que se preocupa com a conduta moral dos homens em sociedade.

No entanto, não é dessa Ética que trataremos aqui, por uma única razão: Heidegger nunca a escreveu nem mesmo, ao que parece, pretendeu escrevê-la algum dia. Das poucas vezes que tocou no assunto, tornou-se famosa uma passagem da carta *Sobre o Humanismo* (1947) onde narra que alguém lhe pergunta, após a publicação de *Ser e Tempo* (1927): Quando escreverá o senhor uma Ética?² Segundo Benedito Nunes, “a única resposta pronta que Heidegger poderia ter dado ao seu interlocutor era que a Ética exigida já estava escrita ao longo do desenvolvimento da questão do ser ...”³. Por quê? É o próprio Heidegger quem nos diz ao evocar o sentido primordial de *ethos* como “morada”, “lugar de habitação”, “estada”, tal como falava Heráclito. Para o “filósofo do ser”, “mais importante que qualquer fixação de regras é o homem encontrar o caminho para morar na verdade do ser”⁴.

Pensar o caráter primordial da ética a partir do *ethos* como “morada” é, nas palavras de Bruce Foltz, o bastante para o desenvolvimento de uma dimensão ética no pensamento heideggeriano⁵. Zeljko Loparic vai mais fundo e aposta que, em Heidegger, “... a problemática da ética ocupa um lugar tão central como a do ser ...”⁶. Nosso propósito, portanto, neste trabalho, é elucidar em que sentido podemos encontrar em Heidegger uma “ética originária”.

1 O caráter originário de uma ética em Heidegger

Na carta *Sobre o Humanismo*, Heidegger afirma que o “... pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si uma ética originária”⁷. Que significa isso? Que o “pensamento do ser” deve ser prioritário em relação ao “pensamento conceitual” ou à organização de “saberes”, como a Ética, a Lógica, a Física e outras disciplinas. Heidegger chega a afirmar que, antes da Academia platônica, não se conhecia disciplina filosófica chamada Ética, Lógica ou Física e nem por isso o pensamento daquela época era imoral ou ilógico. Ele exemplifica dizendo que a *physis*, em relação à Física posterior, nunca foi tão genuinamente pensada e que as lições de Aristóteles sobre ética não carregam o *ethos* de modo mais originário do que aquilo que se encontra oculto nas tragé-

dias de Sófocles. “...os nomes como ‘Lógica’, ‘Ética’, ‘Física’, apenas surgem quando o pensar originário chega ao fim. Em sua gloriosa era os gregos pensavam sem tais títulos”⁸.

Pensar a verdade do ser significa, para Heidegger, o mesmo que pensar a *humanitas* do *homo humanus*, no entanto, sem o sentido metafísico de “humanismo”, o que pressupõe: longe de preocupações éticas que, munidas de “instruções práticas”, giram na órbita de “valores”, isto é, no âmbito da metafísica da subjetividade, do pensamento que representa, que objetiva⁹. Para o “filósofo do ser”, o “valor” ou o “valorar” está ligado a uma subjetivação; o ato de “valorar” de modo algum “deixa que o ente seja”, mas leva em conta apenas o “ente como objeto de seu operar”¹⁰. O que entra em jogo na valoração é simplesmente o que um objeto é para um sujeito¹¹, isto é, o que ele é em sua “presença-constante”. É por esse motivo, considera Heidegger, que “o pensar através de valores” é “a maior blasfêmia que se pode pensar em face do ser”¹². Isso, entretanto, não deve ser entendido como uma proclamação niilista de que “o ente é sem importância”, de que nada tem valor (a cultura, a arte, a ciência, a dignidade do homem, Deus etc.), mas, pondera Heidegger, significa “levar para diante do pensar a clareira da verdade do ser contra a subjetivação do ente em simples objeto”¹³.

Podemos, então, com isso, pressupor a razão de o autor de *Ser e Tempo* não ter empreendido um estudo específico sobre ética: porque tendo suas raízes no alicerce da metafísica, ela *desobriga o pensar de considerar aquilo que principalmente deve ser pensado*¹⁴. E ainda: o apelo a uma ética, para Heidegger, provém da completa “desorientação” do homem atual, revelando-se como algo que vem indicar o caminho “mais seguro” ou “mais adequado” a seguir, como ele afirma em sua carta *Sobre o Humanismo*¹⁵. Nessa perspectiva, é mais do que esperado que o “filósofo do ser” se esquive de uma tal ética ou de qualquer esforço de conduzir a essência do homem a esquemas explicativos do domínio da subjetividade.

Segundo André Duarte, a atitude de Heidegger, ao se “afastar” de “teorizações éticas”, nada mais é do que o cumprimento da “... própria condição para se investigar mais a fundo o que está em jogo na atual desorientação humana ...”. Continua ele: “Recusar-se a escrever

a doutrina ética exigida pelos homens do presente é recusar-se a escrever com as tintas da metafísica, evitando comprometer o pensamento com as próprias causas de nosso dilema”¹⁶.

No artigo *La Question de l'Éthique après Heidegger*, Alain Renault e Luc Ferry afirmam que “nos textos heideggerianos, paradoxalmente, a dimensão ética não está de modo algum ausente”¹⁷. Eles chegam a sugerir que há uma espécie de “denegação” na medida em que o Filósofo, posicionando-se “contra a ética”, faz uso de termos imbuídos de conotações éticas: “decadência”, “culpa”, “consciência”, “dever”, “autenticidade”, “inautenticidade”, “vigilância”, “coragem”, “declínio”, a idéia de “tarefa a realizar” etc. Segundo eles, “o objetivo desta prática da *denegação* é, conseqüentemente, muito claro: expulsar todas as conotações moralizantes incompatíveis com a visão de um empreendimento que se esforça de pensar o fim do homem como sujeito. Todo o problema é, entretanto, o de compreender por que estas conotações são introduzidas: por que dar ao propósito uma coloração ética tão marcada? ...”¹⁸.

Osongo-Lukadi é outro autor que se dedicou a mostrar a dimensão ética nos textos de Heidegger. Para ele, em *Ser e Tempo*, os *existenciais*, ou seja, modos de existir como ser-no-mundo, não apenas se delineiam como “maneiras de ser” (*Seinsweisen*), mas, simultaneamente, como “maneiras de agir” (*Handlungweisen*). Sem pretender elaborar uma “filosofia prática” ou uma “ética” no sentido clássico a partir da ontologia fundamental, nem tampouco desfazer o projeto inicial de Heidegger, Lukadi defende que há a “presença quase essencial ou original de um agir” no âmago do projeto existencial do *Dasein* do homem¹⁹. Baseando-se em comentadores como Volpi e Taminaux, que investigam uma possível reapropriação heideggeriana da filosofia prática aristotélica, Lukadi quer mostrar que a preeminência ontológica da análise do ser-aí, é guiada pela ética aristotélica. No entanto, não iremos nos aprofundar nessa linha de pesquisa do autor, visto que extrapola os limites de nosso artigo.

Importa-nos perguntar: que ética é esta?

Em *Ser e Tempo*, em tom de interrogação, Heidegger diz: “Mas não há, na base de toda interpretação que nós temos feito da existência do *Dasein*, certa concepção ôntica da existência própria,

um ideal factício do *Dasein*? Tal é o caso”²⁰. Ele mostra que a sua analítica existencial é uma análise ontológica, mas também, ao mesmo tempo, uma análise ôntica da existência do ser-aí, afinal, ele é compreendido ontologicamente no modo de ser da cotidianidade, *tal como é antes de tudo e na maioria das vezes*²¹. É o que afirma Heidegger. Vejamos:

Quanto à analítica existencial, sua última raiz não é menos existenciária, isto é, ôntica. Somente quando o questionamento inerente à investigação filosófica, tal que o *Dasein* sempre existente na possibilidade de seu ser, seja apreendido existencialmente, haverá a possibilidade de uma captação da existencialidade da existência e pela mesma possibilidade, se possa colocar uma problemática ontológica assegurada em suas bases²².

No entanto, é preciso que se faça a distinção entre a pesquisa ôntico-empírica e a pesquisa ontológico-transcendental. É preciso que estejamos atentos ao ponto de partida (ao método) da investigação de *Ser e Tempo*. O que importa para Heidegger, como ressalta Livio Osvaldo Aranhart, em seu estudo sobre *Existência e Culpabilidade*, não são os *conteúdos vivenciais da existência*, os conteúdos quíididativos, mas sim *a descrição fenomenológica da forma, do modo de ser, do “como” do existir humano*²³. Segundo o autor de *Ser e Tempo*, na cotidianidade, “não são estruturas ocasionais mas, ao contrário, estruturas essenciais que serão postas em evidência, as que em todo o gênero de ser do *Dasein* existindo factivamente mantêm-se como aquelas que o determinam em seu ser”²⁴.

Portanto, não se trata de uma análise objetiva da existência de um ente, mas é, antes, uma analítica da existencialidade da existência, uma *hermenêutica*, neste caso, destituída de qualquer referência à subjetividade, a um *substratum* antropológico. Em outras palavras, a “existência” concebida pelo “filósofo do ser” não se refere a determinada idéia de existência, a quíididades fixas, estáticas, isto é, não tem o mesmo sentido tomado pelos escolásticos para os quais *existentia* literalmente significa o “ser subsistente”²⁵, tampouco significa “o esforço existencial, por exemplo, moral, do homem preocupado com sua

identidade, baseada na constituição psicofísica”²⁶. Heidegger emprega a palavra *existência* (*Existenz*) exclusivamente para designar os modos de ser do ser-aí, os *existenciais*, para distingui-los dos *categoriais*, os modos de ser dos entes não-humanos, os entes chamados por ele de *entes simplesmente dados*.

Assim, as indicações de uma ética na hermenêutica heideggeriana do existir humano estão intimamente relacionadas à “existencialidade do ser-aí.

2 O *ter-que-ser* como conceito ontológico do dever

É impossível ao *ente simplesmente dado* guardar uma proximidade com o seu próprio ser. Para Heidegger, “... ele é de tal maneira que o seu ser não pode ser para ele nem indiferente nem não-indiferente”²⁷. Fechado em si, o ente simplesmente dado não sabe o que *é*, nem lhe é dado o *encontro* com outros entes. Só o ser-aí *existe*, isto é, só ele é capaz de sair de si, de ultrapassar a si mesmo, de ser o que ele *projeta* ser, de ser o seu *poder-ser*. Somente o *Dasein* é capaz de assumir a responsabilidade pelo ser que é sempre “seu”. É por esse caráter de *Jemeinigkeit*, o “ser-sempre-meu”, que o ser-aí pode dizer “eu sou” sempre eu mesmo²⁸, e dizer “eu sou”, é dizer que o ser-aí é a sua possibilidade existencial, isto é, ele está sempre implicado com o seu poder-ser. Nesse caso, não se trata de um “é” meramente teórico-constatativo (ser subsistente), mas de um “é” no sentido prático-auto-referencial de alguém que, ao dizer-se que *é* (existência), compreende-se como situado, lançado em determinadas possibilidades (facticidade) das quais ele não pode esquivar-se, e entregue à responsabilidade intransferível de assumir o ser que é seu, assumir o seu *ter-que-ser*²⁹. Assim, ao *ter-que-ser*, inseparavelmente, está ligado um outro conceito, o de “responsabilidade”. Mas não uma responsabilidade vinculada a um “dever moral” ou à obediência a leis, regras/normas ou a causas supremas (Deus, por exemplo). Ao contrário, trata-se de uma “responsabilidade originária”³⁰ de um “*dever*” *radicado no ser do ser-aí*³¹, como já veremos, um “dever” de *cuidar* de seu ser, dos outros e dos entes intramundanos.

Nesse sentido, estamos falando de um modo de existir de um ente a quem é “exigida” a tarefa de realizar o seu ser ou, em outras palavras, de um ente cuja essência consiste em “ter-que-ser” (*Zu-sein-haben*)³² si-mesmo. É, pois, à base do conceito de *ter-que-ser* que, conforme Loparic, “é a tradução existencial-ontológica do conceito metafísico do dever”³³, que podemos compreender a noção de uma “Ética” marcadamente finita na analítica existencial.

Mas como acedemos ao nosso ter-que-ser? Segundo Heidegger, pela *abertura* primordial da *disposição*³⁴ (*Befindlichkeit*): o modo de ser que marca a situação em que o ser-aí desde sempre se encontra, como ser-no-mundo. Diz de uma certa *tonalidade afetiva* (*Stimmung*) que o coloca diante de sua existência, *diante* do fato de seu “*at*” que se lhe impõe sem explicação possível³⁵. É esse *estado de humor* que *abre* o ser-aí para a sua existência, revelando-a como um peso que ele tem que suportar. Nunca imune a uma disposição de ânimo, que o faz sentir-se sempre deste ou daquele modo, o ser-aí, *aberto* ao *ser* e estar-lançado, é levado ao *fato de ser e ter-que-ser*³⁶ e entregue ao seu “dever-ser” responsável pelo seu ser. O ter-que-ser é algo colocado diante de nós pelo nosso próprio ser.

Portanto, ter-que-ser, antes de tudo, significa ter-que-ser-aí-no-mundo, “habitar”, “morar”, “estar familiarizado a”; é o “instituir”, o “legitimar”, o “abrir e projetar o mundo”; portanto, “ser-junto-das-coisas” e “ser-com-outros” ou, de outro modo, é um ter-que-se-ocupar do ente intramundano e um ter-que-se-preocupar-com-outros³⁷.

Fundado na *disposição*, o ter-que-ser pode ser dado de duas maneiras: uma, no modo impróprio que se caracteriza pela fuga da responsabilidade na convivência cotidiana; e a outra, no modo próprio, que se caracteriza pela “escuta” da voz da “consciência responsabilizadora” do si-mesmo próprio. As modalidades de ser própria ou imprópria, é preciso lembrar, não devem ser tomadas no sentido moral ou antropológico, mas são determinações ontológicas da existência.

Antes de avançarmos na questão de saber como acedemos à voz da consciência que possibilita ao ser-aí a apropriação de seu si-mesmo próprio, devemos examinar *quem é o Dasein*, como ele se relaciona consigo mesmo, com os entes semelhantes a ele (também

Dasein) e com os entes intramundanos. Em outras palavras, *quem é que assume o ser enquanto convivência cotidiana?*³⁸

3 O *quem* da convivência cotidiana

O *Dasein* “existe como ente que tem que ser, tal que é e pode ser”³⁹. O ser-aí se compreende a partir de seu poder-ser, diz Heidegger, no modo de ser fundamental de ser-no-mundo. E “*mun-do*” é sempre aquele que partilho com os outros⁴⁰.

Isso significa que, em sua compreensão de ser, o ser-aí é factidamente um já-ser-junto-ao-mundo, um ser-com os outros no âmbito da cotidianidade, no modo de ser da decadência⁴¹. Que quer dizer isso? Que o ser-aí é, de início e na maioria das vezes, a partir do que se ocupa, no “mundo” do impessoal, conduzido pelo falatório, pela curiosidade, pela ambigüidade. E este é o seu modo de ser mais próprio: relacionar-se com o ente que está mais próximo, “naquilo *que* ele empreende, usa, espera, impede”⁴², *junto-com-outros*, no *mundo circundante*. É a partir da impessoalidade na qual o ser-aí “sente-se” familiarizado que ele encontra a si-mesmo. Nesse sentido, Heidegger declara que “onticamente, o ser-aí é o que está ‘mais próximo’ de si mesmo; ontologicamente, o que está mais distante; pré-ontologicamente, porém, o ser-aí não é estranho para si mesmo”⁴³.

É assim que, no Quarto Capítulo da Primeira Seção de *Ser e Tempo*, Heidegger vai dizer que o “ser-próprio do ser-aí”, o “quem” da convivência cotidiana é, na maioria das vezes, o “neutro”, isto é, o impessoal⁴⁴. Diz de *um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo “mundo”*⁴⁵, entregue às aparências, ao “*ser-como-todo-mundo*”, ao “*eu-também*”; estando mergulhado num “*ser-cotidiano-com-os-outros*”, aderindo às opiniões dos outros sobre o que fazer, o que falar, o que interrogar, do que se informar, o que produzir, como enfim, *ser*. Para Heidegger, trata-se de uma *tendência essencial* (bem entendida: ontológica) *de nivelamento de todas as possibilidades de ser*⁴⁶ em que o ser-aí foge de si mesmo, caindo na cotidianidade, entregando-se à *superficialidade* e à *facilitação* próprias do modo de ser da impessoalidade, dispensando-se da responsabilidade de ser, já que *cada um é o outro, e ninguém é si pró-*

*prio*⁴⁷. A impropriedade é a escolha da não-escolha, a dispersão, o anonimato que retira do ser-aí as possibilidades mais próprias de ser si-mesmo. O modo de ser próprio-impessoal dá-se na ausência total de surpresa e de constatação: “Quanto mais este modo de ser não causar surpresa para o próprio ser-aí cotidiano, mais persistente e originária será sua ação e influência”⁴⁸. Ou, em outras palavras, “quanto mais visivelmente gesticula o impessoal, mais é difícil percebê-lo e apreendê-lo e menos ele se torna um nada. (...) o impessoal se revela como ‘o sujeito mais real’ da cotidianidade”⁴⁹.

No entanto, “o impessoal não é uma espécie de ‘sujeito universal’ que paira sobre vários outros”⁵⁰. O que Heidegger quer fazer notar é que o si-mesmo próprio ou impróprio, do *Dasein* bem como dos outros em sua co-existência, não “se dá” isoladamente, como vários “sujeitos dispersos” no “mundo” ao lado de outras coisas⁵¹, mas o *Dasein* é no mundo compartilhado das preocupações ocupadas no cotidiano. Ou ainda: ele só é enquanto ser-com, mesmo convivendo nos modos de *deficiência* e *estranheza*, modos de preocupação característicos e mais frequentes da convivência cotidiana, “(...) quando cada *Dasein* de fato não se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou quando os dispensa, ele ainda é no modo de ser-com”⁵². Isso não significa que os outros sejam para o *Dasein* como homens-coisa, com quais se ocupa como instrumentos que estão à-mão, mas, como entes que igualmente possuem uma compreensão prévia do ser, mantém com eles uma “relação ontológica” de ser-no-mundo; co-existem.

Nesse sentido, como defende Duarte, “o solipsismo existencial de *Ser e Tempo* não implica a aniquilação do campo em que se podem travar as relações éticas ...”, como muitos pensam⁵³. Para esse autor, a analítica existencial, a esta altura, se revelará num “percurso profundamente ético, pois indicará a possibilidade de que o *Dasein* venha a encontrar a si e ao outro em sua propriedade ...”⁵⁴. Continua ele: “O caráter ético da analítica transparece ao mostrar como “a relação do *Dasein* para consigo mesmo deve abrir o outro como outro”⁵⁵. É o momento de examinarmos a condição ontológico-existencial de possibilidade de ser livre para as possibilidades propriamente existenciárias⁵⁶.

5 Angústia: *abertura privilegiada ao poder-ser próprio*

Para Heidegger, a angústia é uma das possibilidades da *abertura mais abrangentes e mais originárias*, a abertura privilegiada que retira do ser-aí a possibilidade de se compreender a partir de seu poder-ser imediato e factual, ou seja, a partir da interpretação pública na qual, na maioria das vezes, está mergulhado enquanto uma das possibilidades de ser-no-mundo das ocupações e ser-com os outros. É o *ruído da ambigüidade múltipla e variada do falatório*, é o modo de ser-como-todo-mundo, é a aderência ao “eu-também” que devem ser rompidos.

A angústia rompe a familiaridade cotidiana, fazendo desabar a proteção e a tranqüilidade que o si-mesmo impróprio despojava na impessoalidade. Como afirma Paul Ricoeur, “o ser do si supõe a totalidade de um mundo que é o horizonte de seu pensamento, de seu fazer, de seu sentir - em suma, de sua preocupação”⁵⁷. E este “quadro de referência” que á a totalidade de seu “mundo” que “emudece”, revelando-se sem fundamento, ou melhor, revelando-se um “nada” de fundamento. O ser-aí sente-se “fora de casa”, estranho; pelo menos temporariamente, os entes intramundanos parecem perder a sua significância, a co-existência dos outros já não lhe diz muita coisa. Assim, a angústia libera o ser-aí para

... o *ser-livre para* a liberdade de se assumir e escolher a si mesmo. A angústia põe o Dasein diante de seu ser-livre para...(*propensio in...*), a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que sempre é. Mas este ser é ao mesmo tempo aquele ao qual o Dasein enquanto ser-no-mundo está entregue⁵⁸.

Nesse sentido, é isto o que a angústia faz: singulariza o ser-aí como ser-no-mundo, como “*solus ipse*”, possibilitando a “modificação existenciária” em que *o si torna-se capaz de retratar-se sobre o anonimato do “se” (on)*⁵⁹, ao recuperar a “escolha da escolha”. É o si que é interpelado e que é afetado de modo a torná-lo singular. Mas, *como o si se separa do “se”*?⁶⁰. Ao ouvir o apelo da voz da “cons-

ciência da culpa” na angústia silenciosa, ao ouvir o seu *ser-culpado*. Que “escolha” o “si” escolhe? Escolhe a responsabilidade pelo seu ter-que-ser à luz de não-mais-poder-ser si-mesmo. Escolhe, portanto, a possibilidade de se compreender em seu poder-ser mais próprio, em sua finitude constitutiva. Implicado com suas *possibilidades mundanas*, o ser-aí é um projeto finito, um *fundamento nulo*, porque marcado pela possibilidade de não-mais-ser-aí.

Dito de outra maneira, ao escolher *ouvir* o apelo da consciência, o ser-aí é convocado a antecipar-se em seu poder-ser finito, colocando entre as suas possibilidades uma possibilidade intransponível, irrevogável, a mais própria e a mais certa: a de ser-para-a-morte⁶¹. Não se trata da morte enquanto “evento”, ou no dizer de Heidegger, de *algo simplesmente dado*, que mais cedo ou mais tarde nos levará deste “mundo”. Como assinala Michel Haar, “o ser-para-a-morte não é a abertura a uma morte anônima e universal, (...) mas a descoberta através dessa possibilidade única, insubstituível e absolutamente certa, de minha temporalidade própria”⁶². O que entra em jogo aqui é o fenômeno originário da temporalidade do ser-aí orientada sempre para o seu futuro, de maneira que ele pode, exposto às suas possibilidades existenciais, escolher ou deixar passar. Sendo uma possibilidade, terá que escolher deixar outras para trás. Como Jacques Taminiaux afirma, “é o ser-para-a-morte que determina a totalidade do ser do *Dasein*, isto é, a totalidade do *Cuidado (Sorge)*; é na relação autêntica com a morte que o Cuidado revela o que há de mais próprio ou autêntico; enfim revela que a temporalidade [a finitude] é o sentido ontológico do Cuidado”⁶³.

A morte é a *possibilidade da impossibilidade* que “desrealiza” todo o nosso poder-ser, escancarando nossa finitude diante de nós; ela “recai sobre a vida do homem como uma dívida (*Schuld*) que tem que ser assumida ...”⁶⁴.

6 O *ser-culpado* como constituição ontológica

A culpa⁶⁵ (*Schuld*) surge como um “chamado”, uma “voz” ou “apelo”. Um apelo silencioso que vem de surpresa e que vem do próprio *Dasein*.

É o próprio *Dasein* que, desde sempre *aberto* a uma compreensão de si, deve conceder a si mesmo a possibilidade de *um ouvir que o interrompa*⁶⁶ e se deixe convocar pelo seu querer-ter-consciência da culpa. Quando, porém, Heidegger fala de *Schuld*, o acento é no “eu sou”. Quem está em dívida “sou eu” com o meu próprio ser-*aí*. Com esta noção de “ontologia da dívida”, Heidegger quer separar o “ser em dívida do *Dasein*”⁶⁷ da noção metafísica de dívida e de responsabilidade ligada a um “sujeito que deve”, outro que “é credor”, um alguém que é “responsável por” a dívida de outro, *enfim, que o ser, um com o outro, seja público*. Para Ricoeur, precisamente aqui, podemos dizer que “A ontologia vela sobre o limiar da ética”⁶⁸. Vejamos o que o próprio Heidegger nos diz a respeito de uma tal “dívida ontológica”:

Um ente cujo ser é cuidado não pode apenas assumir um débito, ao contrário, ele está, no fundo de seu ser, em falta. Este ser em falta oferece toda a condição ontológica de possibilidade para que o *Dasein* ao existir possa tornar-se factivamente devedor. Esse ser em débito essencial é co-originariamente a condição existencial da possibilidade do bem e do mal no sentido moral, ou seja, da moralidade em geral e de suas possíveis configurações factuais. Não é pela moralidade que o ser em falta originária pode se determinar porque ela própria o pressupõe⁶⁹.

Assim fica claro que, para Heidegger, existe a moralidade, a distinção entre o bem e o mal, no entanto, ele coloca a moralidade num plano ontológico. Ao fazer isso, o ser-culpado que constitui ontologicamente o ser-*aí* torna-se a condição de toda ação moral. Em *Ser e Tempo*, o agir é um agir acometido pela culpa de não-ser, portanto, o agir precede qualquer norma social, qualquer prescrição moral que tenta fornecer garantias e segurança para o que é verdadeiramente bom ou justo.

Nesse caso, a culpa, para o autor de *Ser e Tempo*, não tem causa externa, e por isso não pode ser expiada⁷⁰; a culpa é algo que é próprio do ser-*aí*. É o ser-*aí* finito que está em falta. Da mesma forma,

o perdão também não tem sentido, muito menos a salvação⁷¹, uma vez que a falta, o “pecado” é intrínseco ao modo de ser do ser-aí. Isso faz Ricoeur, muito pertinentemente, afirmar “um traço ontológico previsível a toda ética. (...) Infelizmente, diz ele, Heidegger não nos mostra como poderíamos percorrer o caminho inverso: da ontologia para a ética”⁷².

Nessa perspectiva, na analítica existencial, a *consciência* (*Gewissen*) é uma constituição ontológica do ser-aí, um fenômeno originário que antecede toda descrição psicológica, biológica ou teológica⁷³. Aqui, também, o *ser-culpado* (*Schuldigsein*), no sentido heideggeriano, está livre de conotação moral ou religiosa que oferece “instruções” sobre o “certo” e o “errado”. Ricoeur dá ênfase ao sentido primordial de *Gewissen* como “atestação” (*Bezeugung*) antes de qualquer referência que possa fazer “à capacidade de distinguir o bem e o mal e de responder a essa capacidade pela distinção entre ‘boa’ e ‘má’ consciência”⁷⁴.

A consciência tão somente “atesta” para a condição de finitude do ser-aí, para a cisão que o constitui enquanto ente finito: de um lado, estão as possibilidades “mundanas” (ônticas) de seu próprio ser-aí-no-mundo e, de outro, a possibilidade “extramundana” (ontológica) de não-poder-mais-ser-aí. Não há escapatória. Não há como superar essa “cisão ontológica”. Nesse sentido, o ser-aí é chamado a existir como “fissura”⁷⁵. Essa é a “sina” que ele está fadado a carregar. Então, que fazer?

“Escolher” por escutar o clamor da consciência da culpa, ou escolher por “deixar-se guiar” pelo seu poder-ser impróprio, pelo “tempo inautêntico” da publicidade, recusando-se a assumir a sua finitude “dando ouvidos” à “ditadura do se”: “se faz”, “se pensa”, “se trabalha”, “se brinca”, “se diverte” ... como todo mundo o faz⁷⁶. É assim que, para Heidegger, querer-ter-consciência significa, estar aberto à compreensão de seu *ser e estar em débito mais próprio*, é ter *cuidado* com o seu ser, *antecipando-se à morte*⁷⁷.

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

ser-para-a-morte, antecipar-se à morte, responsabilizar-se por sua existência e pela existência dos outros, na medida em que, *livre para assumir o seu poder-ser mais próprio, ele ajuda o outro a ficar transparente para si mesmo*⁷⁸. O querer-ter-consciência dá-se como uma *mudança no modo de existir*. É somente assim, ouvindo a voz da consciência que responsabiliza, “resoluto”, “decidido” por ser si-mesmo, *é que o ser-aí é capaz de relações autênticas com outrem, capaz de ‘solicitude que antecipa’ e liberta o outro dele próprio*⁷⁹. É isso o que pensa Heidegger: “é do ser si-mesmo propriamente (...) que nasce a própria convivência e não de arranjos equívocos e invejosos nem das alianças tagarelas do impessoal e nem ainda de qualquer coisa que, impessoalmente, se queira empreender”⁸⁰.

Considerações finais

Podemos dizer que a ética acenada em *Ser e Tempo* é uma ética da finitude, ligada a uma hermenêutica do ser-aí, portanto, radicalmente distinta da noção comum da ética tradicional a respeito dos valores, da natureza, da boa vida, dos princípios de juízo e da derivação dos imperativos morais⁸¹. Destituída de fundamentos últimos, os principais “deveres” do ser-aí, como ressalta Loparic, consiste em *estar-aberto*, em assumir o seu ter-que-ser como modo de ser mais originário do que qualquer “norma categórica” ou “dever absoluto” a cumprir. A ética que o horizonte teórico de *Ser e Tempo* vislumbra não está preocupada em estabelecer critérios racionais e morais para o agir e para o pensar. Trata-se de uma “ética originária”, uma *ética do habitar no mundo-projeto*, o que quer dizer: reconhecer e assumir a finitude constitutiva do próprio ser-aí. E isso só é possível quando o ser-aí se “dispõe” a ouvir o apelo silencioso e angustiado de seu ser-culpado. Aí, sim, ele poderá “agir livremente”, “responsavelmente”.

Entretanto, não estamos, com isso, sugerindo uma “ética alternativa”, no sentido de propor um modo “melhor” de viver. A ética da qual falamos não dá soluções para os sofrimentos, para os males do mundo. Se esse fosse o caso, ela estaria, podemos dizer, “concorrendo” com as éticas metafísicas e, diga-se de passagem, sua “concorrência” não seria lá muito forte. Estamos acostumados a obter res-

postas rápidas, sempre “presentes”, e o que queremos, à luz de uma razão suficiente, é buscar diminuir nossas dores e prolongar nossos prazeres. “Estamos na época da *urgência* (*Not*) absoluta da suficiência (*Notlosigkeit*)”⁸².

No entanto, em nenhum momento, Heidegger se colocou contra a observância de éticas. Ele não é tão louco quanto possa parecer. Não podemos conviver sem ética; é claro que necessitamos de normas⁸³ sejam elas ligadas à fé ou à razão. O que não podemos, e isso é para Heidegger primordial, é eleger a razão como *único sentido possível de ser dos entes*, ou seja, *há de se manter um espaço em que a objetividade inevitável não se torne para nós ontologicamente inevitável*⁸⁴. Há de se “cuidar” de ser; há de se “cuidar” do sentido do ser: tal é o sentido essencial, ontológico da responsabilidade humana.

Notas

¹ Mestra em Filosofia pela UFPE

² HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. p. 367.

³ NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1998. p. 194.

⁴ HEIDEGGER, 1973a, p. 371.

⁵ FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra*: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Trad. de Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Piaget, 2000. p. 200.

⁶ LOPARIC, Z. Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein. *Natureza Humana - Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. v. 2. Ano 1, 2000a. p. 129.

⁷ HEIDEGGER, 1973a, p. 369.

⁸ *Ibid.* p. 348.

⁹ Cf. FERRY, L. ; RENAULT, A. La question de l'éthique après Heidegger. In: _____. *Système et critique*: essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine. 2. ed. Bruxelles: Ousia, 1992. p. 77 e 78.

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, 1973a, p. 365.

¹¹ Cf. FERRY, ; RENAULT, 1992, p. 77.

¹² HEIDEGGER, 1973a, p. 365.

¹³ *Ibid.* p. 365.

¹⁴ *Ibid.* p. 367.

¹⁵ "A aspiração por uma Ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se exacerba para além de toda medida. Deve dedicar-se todo cuidado à possibilidade de criar uma Ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da

- técnica entregue aos meios de comunicação de massa somente pode ser levado a uma estabilidade segura através de um recolhimento e ordenação de seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica” (*Ibid.* p. 367).
- ¹⁶ DUARTE, André. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético em *Ser e Tempo*. In: *Natureza Humana - Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. v. 2. Ano 1, 2000. p. 77.
- ¹⁷ Cf. FERRY, ; RENAULT, 1992, p. 86.
- ¹⁸ Neste trabalho, que retoma uma comunicação apresentada em um Colóquio organizado pelo Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle em julho de 1980, Renault e Ferry vão na direção de mostrar que estes traços marcantes de uma ética em Heidegger são relacionados a uma dificuldade específica: à dificuldade de “dizer o ser” que não seja por uma linguagem metafísica. Heidegger emprega os mesmos nomes utilizados na metafísica, mas os destitui dos sentidos propriamente metafísicos, passando a serem entendidos analogicamente ou metaforicamente. Daí o uso tão freqüente de aspas, itálicos, maiúsculos, e “de todas as maneiras, de marcar sem poder verdadeiramente dizer a diferença entre isto que significa os termos empregados e o que fazer significar”(Cf. *Ibid.* p. 86 a 89).
- ¹⁹ Cf. OSONGO-LUKADI, Antoine-Dover. *La philosophie pratique à l'époque de l'ontologie fondamentale: le dialogue de Heidegger avec Kant*. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 256.
- ²⁰ HEIDEGGER, M. *Être et temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin. Paris: Gallimard, 1986. p. 370.
- ²¹ *Ibid.* p. 42.
- ²² *Ibid.* p. 38.
- ²³ ARENHART, Livio Osvaldo. Existência e Culpabilidade: um estudo do parágrafo 58 de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Revista *Veritas* – PUCRS. Porto Alegre, v. 43, n. 1, marc. 1998, p. 11.
- ²⁴ HEIDEGGER, 1986, p. 42.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 73 e 75.
- ²⁶ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. 5. ed. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 336.
- ²⁷ HEIDEGGER, 1986, p. 74.
- ²⁸ Cf. *Ibid.* p. 86.
- ²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 180. e ainda: ARENHART, 1998, p. 13.
- ³⁰ Para uma leitura mais aprofundada sobre “responsabilidade originária” em *Ser e Tempo*, recomendamos o trabalho de LOPARIC, Z. Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger. Revista *Veritas* - PUCRS. Porto Alegre, v. 44. n. 1. març., 1999, p. 201-220.
- ³¹ Cf. ARENHART, 1998, p. 13.
- ³² HEIDEGGER, 1986, p. 73.

- ³³ LOPARIC. Ética e finitude. São Paulo: EDUC, 1995, p. 58 e também do mesmo autor: _____. Ética da Finitude. In: OLIVEIRA, Manfredo de A: (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000b. p. 68.
- ³⁴ “No estado de humor, o Dasein é sempre já descoberto segundo uma disposição dada como este ente ao qual o *Dasein* se entregou em seu ser como o ser que existindo tem de ser” (HEIDEGGER, 1986, p. 179).
- ³⁵ *Ibid.* p. 181.
- ³⁶ *Ibid.* p. 179.
- ³⁷ LOPARIC, 1995, p. 58 e 59.
- ³⁸ HEIDEGGER, 1986, p. 168.
- ³⁹ Cf. *Ibid.* p. 333.
- ⁴⁰ *Ibid.* p. 160.
- ⁴¹ É importante deixar claro que a tendência à decadência é uma determinação existencial do ser-aí. Ela não é um “estágio” em que o ser-aí fica “aderido” e, posteriormente, “se desliga” ao alcançar um nível de desenvolvimento “mais avançado ou puro”. A cotidianidade deverá ser interpretada ontologicamente, longe de interpretações moralizantes e culturais.
- ⁴² HEIDEGGER, 1986, p. 161.
- ⁴³ *Ibid.* p. 41.
- ⁴⁴ “O quem não é este ou aquele, nem o próprio do impróprio, nem alguns e muito menos a soma de todos. O “quem” é o neutro, o impessoal” (*Ibid.* p. 179).
- ⁴⁵ *Ibid.* p. 223.
- ⁴⁶ Cf. *Ibid.* p. 170.
- ⁴⁷ Cf. *Ibid.* p. 170 e 171.
- ⁴⁸ *Ibid.* p. 169.
- ⁴⁹ *Ibid.* p. 171.
- ⁵⁰ *Ibid.* p. 172.
- ⁵¹ Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 166.
- ⁵² *Ibid.* p. 166.
- ⁵³ Cf. DUARTE, 2000, p. 75.
- ⁵⁴ *Ibid.* p. 86.
- ⁵⁵ *Ibid.* p. 86.
- ⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 243.
- ⁵⁷ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991. p. 363.
- ⁵⁸ HEIDEGGER, 1986, p. 237.
- ⁵⁹ Cf. RICOEUR, 1991, p. 398.
- ⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 398.
- ⁶¹ Cf. LOPARIC, Zeljko. *Heidegger réu: um ensaio da periculosidade da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1990. p. 184.

- ⁶² HAAR, M. *La fracture de la histoire*. essais sur Heidegger. 2. ed. Grenoble: Jérôme Millon, 1995. p. 107.
- ⁶³ TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale*: essais sur Heidegger. 2. ed. Grenoble: Jérôme Millon, 1995. p. 234.
- ⁶⁴ LOPARIC, 1995, p. 21.
- ⁶⁵ Na língua alemã, *Schuld*, que em Português significa “culpa”, pode significar tanto “culpa” como “dívida”. Em *Ser e Tempo*, *Schuld* designa sempre esses dois fenômenos. Cf ARENHART, 1998, p. 8.
- ⁶⁶ HEIDEGGER. 1986, p.327.
- ⁶⁷ "Para esclarecer o fenômeno da dívida, que não está ligada necessariamente ao 'endividamento' e à violação do direito, é preciso que a questão seja conduzida fundamentalmente ao ser-em-dívida do Dasein, isto é, que a idéia de "em dívida" seja compreendida a partir do ser do Dasein" (*Ibid.* p. 340).
- ⁶⁸ Cf. RICOEUR, 1991, p. 406.
- ⁶⁹ HEIDEGGER. 1986, p. 343 e 344.
- ⁷⁰ GMEINER, Conceição Neves. *A morada do ser*: uma abordagem filosófica da linguagem na leitura da Martin Heidegger. São Paulo: Loyola, 1998. p. 20
- ⁷¹ *Ibid.*, p. 21.
- ⁷² RICOEUR, 1991, p. 407.
- ⁷³ Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 325.
- ⁷⁴ Cf. RICOEUR, 1991, p. 361 e ainda: HEIDEGGER, 1986, p. 287.
- ⁷⁵ Cf. LOPARIC, 1990, p. 184.
- ⁷⁶ Em sua Preleção de 1929, Heidegger fala da finitude em termos de sua relação com a angústia e o nada. Ao afirmar que a experiência da angústia originária é rara, ele justifica: "... o nada nos é primeiramente e o mais das vezes dissimulado em sua originariedade. E por quê? Pelo fato de nos perdermos, de determinada maneira, absolutamente junto ao ente. Quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos nós o deixamos enquanto tal, e tanto mais nos afastamos do nada. E tanto mais seguramente nos jogamos na pública superfície do ser-aí". HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973c. p. 239.
- ⁷⁷ "A morte é uma possibilidade que o próprio Dasein tem de assumir (...). Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a extrema (...). A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do *Dasein*"(Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 305).
- ⁷⁸ LOPARIC, 1995, p. 66.
- ⁷⁹ HAAR, 1994, M. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. de Ana Cristina Alves. Lisboa: Piaget, 1997. p. 58.
- ⁸⁰ HEIDEGGER, 1986, p. 357.
- ⁸¹ Cf. HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Trad. de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 43.
- ⁸² LOPARIC, 1995, p. 94.
- ⁸³ *Ibid.* p. 101.
- ⁸⁴ Cf. *Ibid.* p. 72.

Referências

ARENHART, Livio Osvaldo. Existência e culpabilidade: um estudo do parágrafo 58 de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger”. *Revista Veritas - PUCRS*. Porto Alegre, v. 43. n. 1. mar.1998.

DUARTE, André. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético em Ser e Tempo. *Natureza Humana - Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. São Paulo, v. 2. n. 1. Ano 1, 2000.

FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Trad. de Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Piaget, 2000.

FERRY, Luc ; RENAULT, Alain. La question de l'éthique après Heidegger”. In: _____. *Système et critique: essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*. 2. ed. Bruxelles: Ousia, 1992.

GMEINER, Conceição Neves. *A morada do ser: uma abordagem filosófica da linguagem na leitura da Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *Sobre o humanismo*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores).

_____. *Sobre a essência da verdade*. 5. ed. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores).

_____. *Que é metafísica?*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores).

HAAR, Michel. *La fracture de la hstoire: douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994.

_____. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Trad. de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. São Paulo: EDUC, 1995.

_____. Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein. *Natureza Humana - Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. v. 2. Ano 1, 2000.

_____. Ética da finitude. In: OLIVEIRA, Manfredo de A. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger. *Revista Veritas - PUCRS*. Porto Alegre, v. 44. n. 1. mar. 1999.

_____. *Heidegger réu: um ensaio da periculosidade da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1990.

NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1998.

OSONGO-LUKADI, Antoine-Dover. *La philosophie pratique à l'époque de l'ontologie fondamentale: le dialogue de Heidegger avec Kant*. Paris: L'Harmattan, 2001.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

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

Endereço da Autora:

Av. Beira Rio, 55/902

Madalena – Recife – PE

CEP 50610 – 100

E-mail: mbsales@hotmail.com.br