

## ***Sein und Zeit: Sobre uma Ética, outra vez***

Paulo Fernando Rocha Antunes\*

*Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: “sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos” – isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante”; mas esta seca constatação, esta prudência primaríssima, que até os insetos possuem (os quais se fazem de mortos para não agir “demais”, em caso de grande perigo), graças ao falseamento e à mentira para si mesmos, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, o seu ser, a sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito <sup>1</sup>.*

Friedrich Nietzsche, 1887

### **§ 1. Notas introdutórias**

O artigo que aqui se apresenta aborda uma perspectiva controversa no que concerne às diversas interpretações de *Sein und Zeit* (1927), obra destacada dos escritos de Martin Heidegger. É, pois, trazida novamente à liça a perspectiva de que se pode, de certa maneira, mapear um sentido “ético” nas suas páginas, mesmo que por vezes pareça ser iludido. Sim, é sobre uma *ética*, outra vez <sup>2</sup>.

---

\* Doutorando em Filosofia Contemporânea pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa - FLUL, Lisboa, Portugal. Contato: [pauloantunes@campus.ul.pt](mailto:pauloantunes@campus.ul.pt)

<sup>1</sup> Nietzsche, F. *Genealogia da Moral. Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 10.ª reimpressão 1998, p.37.

<sup>2</sup> Remete-se, a título de exemplo, para alguns estudos que abrangem a mesma temática. Cobrindo diversos matizes possíveis, sob uma perspectiva favorável a um sentido ético: Hodge, J. *Heidegger e a Ética*. Tradução de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995; Kellner, D. “Authenticity and Heidegger’s Challenge to Ethical Theory”. In: *Macann*, vol. 4, 1992, pp.198-213; Lewis, M. *Heidegger and the Place of Ethics. Being-with in the Crossing of Heidegger’s Thought*. London-New York: Continuum, reprinted 2006; Marx, W. *Ethos und Lebenswelt*. Hamburg: F. Meiner, 1986; e, Olafson, F. A. *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Sob uma perspectiva avessa a um sentido ético em *Sein und Zeit*, em geral corroborando a ideia do próprio autor, também cobrindo diversos matizes: Caputo, J. D. *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*. Ohio: Ohio University Press, reprinted 1990; Loparic, Z. “Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger”, *Veritas*, vol. 44, n. 1, 1999, pp.201-220; e, Moreau, D. “Heidegger et la question de l’éthique: la construction d’un interdit”. In: *Horizons Philosophiques*, Collège Edouard-Montpetit, 2004, vol. 14, n.º 2, pp.1-26. Por aqui ficamos, visto que este não é o espaço para um levantamento exaustivo de semelhante estudo.

É um trabalho por vezes ingrato, procurar aquilo que o autor disse, sem o dizer, mas pior, quando procurava dizer, praticamente, o inverso. Ainda mais ingrato se torna quando o autor faz uso de um leque terminológico vastíssimo e praticamente indominável em tão reduzido espaço. Por isso, não será possível abordar condignamente grande parte do leque conceptual da sua obra de 1927 – alguns termos nem teremos o ensejo de aludir.

Conquanto, outros autores calcorrearam semelhantes esforços. Assim, quanto ao nosso entendimento, um renovado esforço não é dado por perdido, quer seja porque não estamos inteiramente satisfeitos com os esforços hermenêuticos anteriores, quer seja porque os tempos de hoje o parecem justificar – onde a procura de um sentido “ético”, “a-ético”, “supraético”, “pós-ético”, servidos à descrição... parecem ocupar um manancial literário como outrora não acontecera.

No entanto, não é de outros semelhantes esforços, nem dos tempos de hoje, que cabe aqui dirimir; bem como não será o espaço para buscar comparações com os anos subsequentes à obra em destaque e aos compromissos e conflitos que se (con)firmaram (mormente os do autor); e, também não será o espaço adequado para esboçar um sentido ético pela nossa conta, mas, como enunciado, apenas mapear um sentido “ético” no famoso escrito de Heidegger, ainda que a despeito do próprio como referido e consabido<sup>3</sup>.

A existir algum sentido ético, estamos certos, deveremos apontar esforços, fundamentalmente, para aquilo que o autor nomeou como “modificação existencial” (*existenziale Modifikation*), forma como o Dasein deverá reger a sua conduta, de certa maneira diluída ao longo do seu desenvolvimento conceptual<sup>4</sup>. Em caso de se confirmar

---

<sup>3</sup> Considere-se a seguinte passagem do autor no seu texto, igualmente conhecido – *Über den Humanismus* (1947), onde procurou elucidar algumas das suas anteriores posições –, onde procura deixar claro que não procurou ou procurava qualquer ética, quando muito um outro significado para algo mais *originário*: “Se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *éthos*, o nome *Ética* diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste, já é em si a *Ética* originária. Mas este pensar não é apenas então ética, porque é *Ontologia* [...] Entretanto, aprendi a ver que justamente estas expressões tinham de levar direta e inevitavelmente para a errância. Pois, as expressões e a linguagem conceptual nelas integrada, não foram re-pensadas, pelos leitores, a partir da coisa propriamente dita que tinha de ser pensada; ao contrário, a coisa propriamente dita foi representada a partir das expressões que foram mantidas com as suas significações” (Heidegger, M. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Arnaldo Stein. Lisboa: Guimarães Editores, 1973, pp.112-114).

<sup>4</sup> Tome-se, desde já, uma breve significação norteadora do modo como o Dasein se apresentava ao autor: «Como atitude do homem, as ciências possuem o modo de ser desse ente (homem). Apreendemos terminologicamente esse ente como *Dasein*. A pesquisa científica não é o único modo de ser possível desse ente e nem sequer o mais próximo. [...] o Dasein é um ente privilegiado», Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Tradução revista de Maria Sá Cavalcante Schubak. 4.<sup>a</sup> Ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006, §

um sentido ético, caberá perceber que tipo de sentido poderá ter, como se manifesta e a quem (ou como) servirá. É disto que se vai tratar.

Para o efeito seguem-se os seguintes subpontos: “O que circunda o Dasein e a *propriedade e impropriedade* de ser” (§ 2.), onde se procura, a um jeito sucinto, dar conta do que Heidegger entende pela *situação* geral do Dasein e do que lhe compete; “O Mitsein com garantia de uma ‘comunidade’” (§ 3.), onde se procura perceber que tipo de espaço entre Daseins se explicita; “O *ser-para-a-morte* como determinação ‘paritária’” (§ 4.), onde se procura o delineamento teórico fundamental para a conduta do Dasein; e, “O Mitsein, o *ser-para-a-morte* e uma *decisão* ‘endividada’” (§ 5.), onde se procura, perceber derradeiramente, a possibilidade de um sentido ético; por fim, procurar-se-á condensar as ilações que assomem como corolário do percurso empreendido.

## § 2. O que circunda o Dasein e a *propriedade e impropriedade* de ser

Ao longo de *Sein und Zeit* o autor procura esboçar os traços gerais daquilo a que chama de “ontologia fundamental” e “analítica existencial”. Tratava-se de um regresso ao *sujeito*, mas este já não era mais o “sujeito” da tradição metafísica que se refugiara em universalizações transcendentais ou, mesmo quando tratava do sujeito, perdia-o, isolando-o do restante. Nem era mais o sujeito das ciências naturais e humanas.

Agora, o *sujeito* consistia no Dasein, este seria uma abertura (*Erschlossenheit*) diferente ao *ser*, ao seu sentido. A “analítica existencial” tratava, por isso, de uma *análise* às “estruturas fundamentais” do Dasein, procurando explicitar o *ser* da sua existência, como tarefa singular mas não isolada<sup>5</sup>. A questão da “analítica existencial” incidia no *sentido* do *ser* do Dasein, de cada Dasein. Como é que o *ser* se colocava perante o mesmo. A “ontologia” seria vista desta maneira.

Esta análise buscava descrever o modo como o Dasein se revelava no seu existir cotidiano. Se cabia analisar as estruturas do existente, teria de começar por algum lado.

---

4, p.47. O Dasein será, para o autor, algo mais do que aquilo que é cientificamente apreendido, poderá *modificar-se existencialmente*. (Como se constata, utiliza-se a tradução de Maria Sá Cavalcante Schubak, porém, alterando todas as citações onde apareça “presença” para Dasein, uma vez que discordamos de tal escolha para traduzir aquilo que num sentido mais literal significa: “ser-aí” ou “aí-ser” – Da-sein. Podemos dizer que, sem cotejar com a sua tradução, adotamos um método semelhante ao da tradução de Fausto Castilho (Vozes, 2012), tradutor que também optou por manter a palavra original. Não obstante a discordância, não se retira valor à restante tradução.)

<sup>5</sup> Cf. Heidegger, M. Op. Cit. §§ 25-26.

Assim, dado o viver fático (*Faktisch*), que era já sempre *em um mundo*, o Dasein seria acompanhado desde logo por uma interpretação (*Auslegung*). Para que se perceba, ainda que resumidamente, o que Heidegger pretendia significar com a expressão *ser em um mundo*, observe-se a seguinte passagem:

Estas determinações [*propriedade e impropriedade*] do ser do Dasein, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição de ser que designamos de *ser-no-mundo* [*in der Welt sein*]. O ponto de partida adequado para a analítica do Dasein consiste em se interpretar esta constituição. A expressão composta “*ser-no-mundo*”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenómeno de *unidade* [*Einheit*]. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição<sup>6</sup>.

*Ser-no-mundo* colocava o desafio ao Dasein de se compreender a ele mesmo numa “*unidade existencial*”, aquele não poderia procurar a compreensão do seu lugar do mundo isolando ou hipostasiando algumas das suas características. A chamada “*visão e compreensão a priori*” tratava, antes de tudo, de *compreender-se* num mundo. Este era o seu viver fático, *estar num mundo* e poder *compreendê-lo*. Faltava saber, então, em que *mundo*.

São já aludidos, na anterior passagem, os constituintes do Dasein, assim surgiam as suas determinações de ser, ora como propriedade de ser (*Eigentlichkeit*), ora como impropriedade de ser (*Uneigentlichkeit*). Estas serão largamente abordadas sob a forma de um *ser próprio* ou *impróprio* do Dasein. Determinavam a forma de conduta (de *compreensão*) do Dasein com e no *mundo*.

Tenha-se em consideração de que, em nosso entendimento, a demarcação heideggeriana em relação à formulação de um sentido ético fica aqui mais uma vez à vista, uma vez que para efeitos de explicitação do que quis significar enquanto *determinações de ser*, não fez uso de outros termos que se aproximassem mais de um jargão peculiar a uma ética, por exemplo, não chamou à *propriedade e impropriedade* de “*autenticidade*” e “*inautenticidade*”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ibidem, § 12, pp.98-99.

<sup>7</sup> Assumimos esta perspectiva polémica quanto a uma proposta de tradução dos dois termos, sabendo que para muitos autores as duas traduções não se distinguem, porém, quanto a nós, a opção de influência francesa é mais vincadamente próxima a um jargão ético do que aquela que se parece encontrar realmente nos termos escolhidos por Heidegger, certamente, com vista ao seu propósito a-ético.

Segundo o autor, o que será característico da determinação *imprópria* do Dasein (escusando-se a falar de uma inautenticidade) será encobrir-se no impessoal (*das Man*<sup>8</sup>) e o mais característico da determinação *própria* (escusando-se a falar de autenticidade) será a “modificação existencial” daquele estado para este (ainda que também se possa dar o contrário, uma espécie de “modificação prejudicial”, por assim dizer).

À passagem do quarto capítulo da primeira secção, Heidegger começa, precisamente, por indagar pelo *quem* do Dasein na cotidianidade (*Alltäglichkeit*). Ou seja, o “quem” que responde pelo Dasein na cotidianidade é o que se deixa levar *impessoalmente* (*impropriamente*) pelos afazeres cotidianos, que se “dispersa” e envolve simplesmente no dia-a-dia. Esta é uma parte essencial da *impessoalidade*. Tal determinação de *ser* do Dasein trata de uma “sujeição indiferenciada”, uma “despersonalização”, do mesmo.

A perspectiva da *impessoalidade* é, por um lado, a de uma *substancialidade* como “guia” ontológico, quer dizer, o Dasein rege a sua conduta como se fosse um ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), como se de alguma maneira se colocasse uma *essência* (quer de guisa “apriorística”, quer “universalista”) como determinação da sua existência (*Existenz*). E, por outro lado, também se pode dar o contrário, quer dizer, o Dasein deixar-se levar por um *niilismo*, por uma “vontade de nada”... Ali o Dasein assumir-se-ia como um “objeto de criação”, aqui, como possivelmente “instrumentalizável”<sup>9</sup>.

Veja-se, o Dasein, segundo aferido, estava já sempre *lançado em um mundo*, na *facticidade*, e a mundanidade (*Weltlichkeit*) seria o horizonte de sentido que o acompanhava. O que também permitia descobrir esferas de pertença e conformidade dos instrumentos (*Zeug*), contudo, tal como visto acima, também permitia que o Dasein se entendesse como mais um “instrumento”. Ou seja, dado o circundar dominante do que é *simplesmente dado*, e a tendência para se entender e entender os outros como tal, o Dasein deixar-se-ia instrumentalizar.

Para Heidegger o que faltou à “ontologia tradicional” fora, em rigor, a dimensão de *mundo*, pois fora uma “ontologia do ente”, do “sujeito”, da “substância”, sem *mundo*. E a sua “destruição”, sem nada mais em troca, também esquecia o *mundo* (*de sentido do*

---

<sup>8</sup> “Neste modo de ser, funda-se o modo cotidiano de ser-si mesmo [*Selbstsein*], cuja explicação torna visível o que se poderia chamar de “sujeito” da cotidianidade, a saber, o impessoal” (Ibidem, introdução ao 4.º capítulo, p.169).

<sup>9</sup> O que não quer dizer que à falta de algo que se assemelhe a um fundamento *a priori* ou *universal* se caia sempre em *niilismo*.

*ser do Dasein*). Portanto, a *mundanidade* será o esboço do que é o mundo. A *mundanidade* tratava do mundo que circundava o Dasein, embora, como destacado, este não se encontrasse isolado.

O *mundo* que é mais próximo ao Dasein seria o circundante (*Um*)<sup>10</sup>, daí que o autor adiantasse:

Chamamos de *facticidade* [*Fakticität*] o caráter de fatualidade [*Tatsächlichkeit*] do facto do Dasein em que, como tal, cada Dasein sempre é. À luz da elaboração das constituições existenciais básicas do Dasein, a estrutura complexa desta determinação ontológica só poderá ser apreendida em si mesma como *problema*. O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente “intramundano” [*Innerweltlich*], de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu “destino” [*Schicksal*], está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro de seu próprio mundo<sup>11</sup>.

Apesar do *mundo circundante* ser o mais próximo ao Dasein, tratava-se precisamente de ir além dele. Então, por um lado, se revela a importância de um questionamento hermenêutico, uma abordagem interpretativa a partir de um *ter* prévio do mundo em que a *existência* se encontra, isto é, caberia ao Dasein compreender como os restantes entes vão ao seu encontro em vez de se deixar levar por eles. E, por outro lado, o *velamento* é constitutivo do caráter de *ser*, este *ser* ao mostrar-se a si próprio também se vela, o que é o *fenómeno* e a dificuldade de *compreensão* segundo o autor (aqui se encontra a importância da Fenomenologia). Talvez por isto, o Dasein se deixasse levar muitas vezes.

A tarefa seria fazer com que o *ser* se *desvelasse*. Esta era a especificidade do ser humano enquanto Dasein – o facto de estar aberto *compreensivamente* às suas *possibilidades de ser* e poder tentar a compreensão de si (que é também uma vantagem e uma distinção em relação aos demais entes). Por isso, cumpre a demanda pelo responder à *questão sobre o sentido do seu próprio ser* (que sentido para o mundo que o circunda). Na forma como responde confirmar-se-á a sua *propriedade* ou *impropriedade de ser*.

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, §§ 14-15, pp.114-120.

<sup>11</sup> *Ibidem*, § 12, p.102.

### § 3. O *Mitsein* como garantia de uma “comunidade”

Nesta demanda pelo *sentido do ser*, pela sua determinação, o Dasein não se encontrava sozinho, isolado, como se denotou, o que não quer dizer que os outros possam conferir o *sentido* por ele.

O Dasein seria sempre *Mitsein* (*ser-com*), “o *ser-com* determina existencialmente o Dasein, mesmo quando um outro não é, de facto, dado ou percebido. Mesmo o estar-só do Dasein é *ser-com* no mundo”<sup>12</sup>. Mas este *ser-com* não seria um *ser com* como com os *entes simplesmente dados*, não seria uma simples parte de um *mundo simplesmente circundante*.

De acordo com o autor, o Dasein existia *originariamente* com os outros, não existia como instrumento de “alguém”, mas com os outros em igual estado de *abertura e lançamento* ao *ser*.

O Dasein não existia isoladamente de um outro Dasein. Deste modo, o autor alemão quase não faz do “solipsismo” um problema, uma vez que um Dasein nunca estaria só, estava já sempre lançado (*Geworfenheit*) no mundo com os outros. (É com o *Mitsein* que Heidegger crê distanciar-se do “problema do solipsismo” que sempre assombrou os epígonos de Edmund Husserl).

Este é, para o nosso efeito, um “problema” que deve ficar resolvido se se pretende mapear algum sentido ético, uma vez que a um sujeito, imagine-se por exemplo, tal como Daniel Defoe celebrizou com o seu Robinson Crusoe (pelo menos nos seus 24 anos de solidão), dificilmente serviria alguma coisa como uma ética...<sup>13</sup>.

Adiante, *estar com os outros* seria uma condição sempre *aberta* ao Dasein, própria deste, quer dizer, encontrava-se sempre dada na sua condição de possibilidade (*Möglichkeit*), desse modo, não havia qualquer *possibilidade de ser* onde se pudesse destituir de uma existência mútua.

---

<sup>12</sup> Ibidem, § 26, p.177. Um pouco antes, o autor alegava: «Dentro do mundo, essa co-presença [*Mitdasein*] dos outros só se abre para um Dasein e assim também para os co-presentes, visto que o Dasein é em si mesmo, essencialmente, *ser-com*», Ibidem, § 26, p.176.

<sup>13</sup> Porém, não entraremos em maiores detalhes quanto a um distanciamento do autor perante tal “problema”, se foi eficaz ou não. Por agora serve a sua principal intenção – demonstrar o caráter *comunitário* do Dasein, segundo ele, *originário*. Veja-se Jean-Paul Sartre para uma perspectiva que procurou desacreditar Heidegger quanto a uma superação sobre o “problema do solipsismo”, cf. Sartre, J.-P. *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdígão. 16.<sup>a</sup> ed. Petrópolis, R.J.: Editora Vozes, 2008, pp316-320. Para a forma como o próprio Husserl se debateu com tal problema, revise-se a sua “quinta meditação”, cf. Husserl, E. *Meditações Metafísicas. Introdução à Fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora Ltda, 2001.

Como entendido, tal sucederia de uma maneira diferente à de como o Dasein se ocupava dos instrumentos que estavam à mão (*Zuhanden*); pois com os outros Daseins aquele não se “ocupava”, mas, se *preocupava*: “a preocupação [*Fürsorge*] no sentido de instituição social fática, por exemplo, funda-se na constituição de ser do Dasein enquanto ser-com”<sup>14</sup>.

Esta *preocupação*, como parte constituinte do Dasein, possuía duas possibilidades extremas:

A primeira dizia respeito à possibilidade do Dasein poder saltar (*Einspringen*) para o lugar de um outro, assumindo a ocupação (*Besorgen*) deste (na *ocupação* o Dasein não é uma substância, mas dá-se num exercício, num irradiar de relações, tanto com os *entes simplesmente dados* como com os dotados do *modo de ser* do Dasein), nesta *preocupação* o outro poderia tornar-se dependente e dominado, este era o âmbito de um cuidado (*Besorgnis*) ou descuido (*Sorglosigkeit*) ônticos<sup>15</sup>.

A segunda dizia respeito à possibilidade do Dasein não se poder substituir a um outro, todavia, poderia *antecipar-se saltando* a sua possibilidade *existenciária* de *ser*, com vista a poder restituir-lhe a cura (*Sorge*)<sup>16</sup>, (esta pretende significar o nível de estruturação do Dasein em qualquer relação, indicando desse modo a estrutura ontológica); a *cura* seria o solo fenomenal para a apreensão explícita da unidade originária do Dasein, e aqui poderia ajudar o outro a *tornar-se transparente para si mesmo* sem substituí-lo nessa tarefa *singular*.

Como o autor alemão procurava constatar:

[A preocupação] [...] pode, por assim dizer, retirar o “cuidado” [*Besorgnis*] do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, *saltando para o seu lugar*. Essa preocupação assume a ocupação que outro deve realizar. [...] Nessa preocupação o outro pode tornar-se dependente e dominado mesmo que esse domínio seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado. [...] Em contrapartida, subsiste ainda uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que *salta antecipando-se a ele* em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação [...] diz respeito à cura propriamente dita, ou seja à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo e *livre para ela*<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Heidegger, M. Op. Cit. § 26, p.178.

<sup>15</sup> Cf. Ibidem, § 41, pp.259-260.

<sup>16</sup> “Mostrou-se a cura como constituição fundamental do Dasein. O significado ontológico desse termo exprime-se na seguinte ‘definição’: já anteceder-se-a-si-mesmo-em (um mundo) como ser-junto-aos entes (intramundanos) que vêm ao encontro” (Ibidem, § 50, p.325). A *cura*, nos seus três modos de ser aí, constituiria a *abertura originária* do Dasein ao mundo. Na *abertura* o Dasein realizava-se descobrindo (descobrir – *Entdecken*). Mas era no modo de *abertura* próprio do Dasein que este se revelava para si mesmo, exercendo o papel de revelador (revelação – *Offenbarung*).

<sup>17</sup> Ibidem, § 26, pp.178-179.



Na verdade, não ficavam muito bem esclarecidos os moldes realizáveis deste segundo *salto*, que ao contrário do primeiro *salto*, não se tratava de um “assalto”, por assim dizer. No entanto, é certo que o Dasein apenas pode ajudar um outro, em sua *cura*, se ele próprio já passou por um anteceder-se-a-si-mesmo (*sich-vorweg-sein*), *libertando-se*.

Ora, o Dasein agia em conformidade com a sua *propriedade de ser*, não apenas por não se tratar a si mesmo, nem deixar que outros o tratassem, como “instrumento”, mas também por agir de acordo com o Mitsein – compreender o outro, não se perder no outro, ao *ser-si-mesmo* com outro –, o que também fazia parte da modificação existenciária do *impessoal* como existencial constitutivo.

Com efeito, o Dasein deveria sair do seu modo cotidiano, recorde-se, onde aquele também se encontrava em medianidade (*Durchschnittlich*) e onde seria costume ser “promovido” o nivelamento (*Einebnung*) de todas as suas *possibilidades de ser* com as de todos os outros, de acordo com o autor alemão. Era, pois, onde o Dasein vivia pelas coisas nas coisas *simplesmente dadas* e se evadia à sua própria responsabilidade (*Überantwortung*), refugiando-se, assim, no público (*Öffentlichkeit*)<sup>18</sup>. Isto para dizer que o Dasein tem de *ser com os outros* sem se “igualitarizar”, passe a expressão, apesar da condição de igual *abertura*.

Neste sentido, o que esta estrutura existencial do Mitsein revelava originariamente era um *ser com os outros* que impelia o Dasein, mesmo se porventura de uma maneira menos consciente do que é dada a entender, para uma “comunidade”, pois o mundo seria sempre compartilhado (*Mitwelt*) e viver seria sempre convivência (*Miteinandersein*), desde a *cura* mais originária de cada um<sup>19</sup>.

É no meio daquilo que *circunda* o Dasein, mas sem ser de um modo semelhante ao que demais o circunda, que o Mitsein assoma, podemos dizer, à guisa de uma “garantia de comunidade” e, em nosso entender, só poderá haver lugar a um sentido ético, ou a qualquer coisa que se lhe assemelhe, onde exista uma comunidade de sujeitos (mesmo que possa soar a uma trivialidade, cabe reafirmá-lo, dado o espectro do “solipsismo”) – para o caso, uma comunidade de Daseins<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, § 27, pp.186-187.

<sup>19</sup> Aqui seria interessante comparar a importância que o chamado “envio comum” do “destino” (*Geschick*) pode ter numa confluência, talvez de tipo ético, entre os Daseins, cf. *Ibidem*, § 74.

<sup>20</sup> Para um exemplo, em inspiração heideggeriana, veja-se como Jean-Luc Nancy elevou o Mitsein a um patamar que vai além da relação entre os seres humanos, incluindo todos os outros “reinos”: animal,

#### § 4. O *ser-para-a-morte* como determinação “paritária”

Para o efeito proposto – mapear um sentido ético em *Sein und Zeit* – devemos avançar mais uns parágrafos na respetiva obra. Porquanto o Dasein na sua *pré-compreensão projetiva* para o seu *ser mais próprio* já se *decide* consciente do seu *ser-para-a-morte* (*Sein zum Tode*), desperto por um apelo (*Ruf*) que o defronta com a angústia (*Angst*<sup>21</sup>), desvelando ao mesmo tempo a *cura* com o seu próprio *ser* e, como consequência, com o *ser* dos outros. Daqui em diante, procuremos esclarecer estas intrincadas descrições.

A compreensão (*Verständnis*) seria o *modo de ser* fundamental de *abertura* do Dasein; por outro lado, na disposição (*Befindlichkeit*), *sentimento de situação*, o Dasein encontrava-se sempre *lançado* na facticidade. Diz o autor: “Encontramos os dois modos constitutivos do ser do Da [aí], igualmente originários, na disposição e no compreender”<sup>22</sup>.

A *compreensão* revelava o Dasein como condição de poder-ser (*Seinkönnen*), existencial que definia a *essência* de si mesmo<sup>23</sup>. Seria por meio desta aguda singularização (*Vereinzelung*), pleno de possibilidade de ser, que o Dasein poderia ser *próprio* ou *impróprio* na determinação da sua conduta, caso contrário tal não se justificava ou encontraria lugar.

Apesar da sua singularização, as suas possibilidades estavam faticamente marcadas, não seriam possibilidades abstratas. A *possibilidade* como existencial era o modo mais originário e positivo do Dasein humano, o Dasein seria sempre *poder-ser* em viver fático.

Ora, era porque o Dasein vivia no modo da *compreensão* que poderia viver na alienação (*Entfremdung*) e na *impropriedade* do *impessoal*. Mas também era, precisamente, por aqui, pela *compreensão*, que o Dasein poderia fazer a “modificação

---

vegetal, etc., cf. Nancy, J.-L. *Jean-Luc Nancy / Chantal Pontbriand, uma conversa*. Tradução: Glória Ferreira e Gisele Ribeiro. In: *Revista do PPGAV*, UFRJ, ano VIII, Número 8, 2001, p.145.

<sup>21</sup> A “angústia”, infelizmente, é mais um exemplo de como não será possível dar o devido aprofundamento a uma larga série de termos, tanto quanto, este em particular, mereceria, para uma mais acurada compreensão da obra em questão, mas tal excederia os limites estipulados.

<sup>22</sup> Heidegger, M. Op. Cit. § 28, p.192.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, § 31, p.204.

existencial”, ou seja, “modificar-se” da *impropriedade* para a *propriedade* de ser, como já enunciado<sup>24</sup>.

Neste sentido, o modo da compreensão seria projetivo, o Dasein delineava um projeto (*Entwurf*)<sup>25</sup>. Ao delinear o *projeto* de *compreensão* delineava um existir fático determinado por certas *possibilidades*, delineava o *sentido de ser*<sup>26</sup>. O Dasein projeta-se, assim, sempre dentro das *possibilidades abertas* faticamente:

Porque, em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de projeto. O compreender projeta o ser do Dasein para o seu em virtude de [*Worumwillen*] e isso de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo. O caráter projetivo do compreender constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu Da [aí], enquanto Da [aí] de um poder-ser. O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser fático. E, na condição de lançado, o Dasein se lança no modo de ser do projeto<sup>27</sup>.

O Dasein era *possibilidade* em virtude da sua *compreensão*, teria o modo projetivo, um *projeto* que poderia ser tanto *próprio* como *impróprio*<sup>28</sup>. Não se esqueça de que o projeto era *próprio* quando o Dasein projetava uma finalidade singularizada, quando era por *si-mesmo*, e *impróprio* quando era pelos outros ou pelo que simplesmente o circundava, portanto, na *compreensão imprópria* o Dasein poderia ser instrumentalizado pelo *projeto* de outros ou até por si próprio<sup>29</sup>.

Neste encaixe, a *pré-compreensão* ontológica apenas lograva a sua melhor *interpretação* tendo em consideração a temporalidade (*Zeitlichkeit*), quer dizer, *compreender* remetia para o futuro, por significar *projetar-se* em um *poder vir a ser*.

A *compreensão* era um tipo de conhecimento ou de saber que consistia em manter o Dasein aberto a uma *possibilidade existencial* e a partir dela *projetar-se*, o que pressupunha a sua *abertura* a um porvir (*Zukunft*):

---

<sup>24</sup> “A transferência inerente ao compreender é uma modificação existencial do projeto como um todo porque o compreender sempre diz respeito a toda a abertura do Dasein como ser-no-mundo” (Ibidem, §31, p.206).

<sup>25</sup> Cf. Ibidem, § 44, p.292.

<sup>26</sup> Para um desenvolvimento do “sentido” como “projeto primordial”, cf. Ibidem, § 65.

<sup>27</sup> Ibidem, § 31, p.205.

<sup>28</sup> Cf. Ibidem, § 31, p.203.

<sup>29</sup> Aqui podem ser encontradas algumas ressonâncias de uma problemática de eminência kantiana, por exemplo, o tratamento que este dava à questão da “autonomia da vontade” (*Autonomie des Willens*) e “heteronomia” (*Heteronomie*) do sujeito moral, cf. Kant, I. “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. In: *Immanuel Kant’s Sämtliche Werke. In Chronologischer Reihenfolge*. Leipzig: Leopold Voss, 1867, vol. 4, pp.281-293 passim. Seguramente não foi por acaso que Heidegger a dada passagem referia que a “Metafísica dos Costumes” de Kant era: “uma ontologia do Dasein e da existência como pressuposto ontológico implícito. O Dasein vale como o ente que deve realizar ocupações e onde ocupação tem o sentido de “realização de valores” ou de satisfação de normas” (Heidegger, M. Op. Cit. § 59, p.374).

O porvir está à base do compreender-se no projeto de uma possibilidade em que o Dasein cada vez existe. Do ponto de vista ontológico, o porvir possibilita um ente que é de tal modo que, compreendendo, existe em seu poder-ser. O projetar-se tem por base o porvir e, conseqüentemente, não apreende, em primeiro lugar, a possibilidade projetada como tema de uma opinião, mas se lança na possibilidade. Em compreendendo, o Dasein é, cada vez, como ele pode ser<sup>30</sup>.

A *compreensão própria* fundava-se na capacidade de o Dasein se preceder “sobre si mesmo”, para o caso, *antecipar-se* a um *poder-ser* mais *impróprio*<sup>31</sup>. Por seu turno, a *compreensão imprópria* não se projetava existencialmente, pelo seu *ser* possível, antes, pela *ocupação*, pelo ente intramundano (*Innerweltlich*), pelas suas posses, pelas suas expectativas em relação a estes.

A *interpretação* elaborava o mundo em que o Dasein já sempre se encontrava, mundo que era sempre a elaboração dos *entes intramundanos* arrumados num sentido ao qual *previamente* se colocou. A *interpretação* elaborava e explicitava um *sentido* que era sempre *pré-compreendido*<sup>32</sup>.

Segundo o autor, seria através da *compreensão* e da conseqüente *interpretação* que o Dasein projetava, sempre orientado para um *porvir*, *antecipando*. Seria aqui que se desvelava a sua derradeira *possibilidade* – a morte, como futuro irremissível (*Unbezüglich*) e insuperável (*unüberholbare*) –, esta seria a projeção que se desvelava como *ser-para-a-morte*<sup>33</sup>.

A antecipação do *ser-para-a-morte* poderia ser *jogada* como “trunfo”, porque limitaria o horizonte de *possibilidades*, “obrigando” o *tempo* a ser o *tempo* do Dasein, ajudando-o a não se dispersar na cotidianidade, nas expectativas intramundanas, como se tivesse “todo o tempo do mundo” para usufruir as *coisas simplesmente dadas* às quais *impropriamente* se apegara.

O *ser-para-a-morte*, em simultâneo, despertava no sujeito a sua *singularidade* e a sua *cura*, que poderiam ser o mesmo, pois consciente da sua própria *finitude*, isto é, do limite das suas *possibilidades* o Dasein seria impelido a assumir o modo de uma não dispersão, a *decidir-se* por uma *possibilidade* que não fosse *impessoal*<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Ibidem, §68, p.422.

<sup>31</sup> Cf. Ibidem, § 31, p.206.

<sup>32</sup> Cf. Ibidem, § 32, p.213.

<sup>33</sup> “ser-para-a-morte é antecipar o poder-ser *de um* ente cujo modo de ser é, em si mesmo, o antecipar. Ao desvelar numa antecipação esse poder-ser, o Dasein abre-se para si mesmo, no tocante à sua possibilidade mais extrema. Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo: poder compreender-se no ser de um ente assim desvelado: existir. A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser *mais próprio* e mais extremo, ou seja, enquanto possibilidade de *existir em sentido próprio*” (Ibidem, § 53, pp.339-340).

<sup>34</sup> Cf. Ibidem, § 53, p.343.

Aqui residia o fundamental de uma *propriedade de ser* do Dasein – *anteceder-se-a-si-mesmo* desperto pela angústia do “não haver mais” *possibilidades*, de se ser-para-o-fim (*Sein zum Ende*).

Através da *compreensão* da própria morte, como *ser-para-a-morte* originário, a par da *compreensão* de ser enquanto Mitsein, igualmente originário, o Dasein poderia reconhecer ao outro a sua igual dignidade como lugar finito de *cura, abertura*, do *ser*. Esta será, em nosso entendimento, a sua determinação “paritária” fundamental, pois pode *ser-com*, mas o que mais caracteriza os Daseins em comum é a sua (*aberta*) finitude.

### § 5. O *Mitsein*, o *ser-para-a-morte* e uma *decisão* “*endividada*”

Em oposição a um estado em que o Dasein reconhecesse ao outro uma “paridade” fundamental ou a sua *propriedade de ser*, poderia ainda ser explicitado, aquando das passagens de *Sein und Zeit* sobre a queda (*Fall*), um outro *modo de ser* do *impessoal*. Porquanto pela *queda* o Dasein estaria desde logo *lançado* em decadência (*Verfallen*).

O estado de *queda* era o estado de um desenraizamento ontológico que decorreria da facticidade do Dasein, o que quer dizer que este se separava do *ser* e da sua *compreensão*, e assim iniciava (ou mantinha) uma *fuga* de si próprio. Neste estado o Dasein encontrava-se separado de si próprio<sup>35</sup>.

Por outro lado, de acordo com Heidegger, o Dasein estava sempre em *queda* em relação às suas *possibilidades*, pois era sempre menos do que aquilo que *projetava ser*. O *ser* “perderia” sempre alguma coisa quando se atualizava (*Gegenwärtigen*) e depois poderia voltar novamente à *queda*.

Apesar de tudo, o Dasein não poderia deixar de tentar a “modificação existencial”, pois a *decadência* não era um estado a que o Dasein estivesse condenado a enquistar. Para que a “modificação” acontecesse o Dasein deveria *escutar o apelo* da consciência, não fugir da *angústia* que retirava o ponto de partida da *decadência*, isto é, no essencial, não fugir do *ser-para-a-morte*. O autor alemão alegava:

[...] a decadência apresenta a prova mais elementar a *favor* da existencialidade do Dasein. Na decadência, trata-se apenas de poder-ser-no-mundo, embora no modo da *impropriedade*. O Dasein só *pode* decair *porque* nele está em jogo o ser-no-mundo, no

---

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, § 38, pp.240-241.

modo de compreender e dispor-se. Em contrapartida, a existência *própria* não é nada que paire por sobre a decadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade<sup>36</sup>.

Quer dizer, caberia a cada Dasein a sua própria “modificação existencial” (não obstante, poderem “saltar” sobre a sua possibilidade existenciária de ser de um outro), o que não é tarefa fácil, uma vez que o Dasein tenderia invariavelmente para a sua condição *decadente*. Destarte, somente pela

[...] decisão antecipadora [que] é o ser *para* o poder-ser mais próprio e privilegiado [é que se torna possível tal “modificação”]. Isto só é possível caso o Dasein *possa de todo modo* vir-a-si em sua possibilidade mais própria e, deixando-se vir-a-si, suporte a possibilidade enquanto possibilidade, ou seja, exista. Este deixar-se-*vir-a-si* que, na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenómeno originário do porvir. [...] Porvir significa o advento em que o Dasein vem a si em seu poder-ser mais próprio. O antecipar torna o Dasein *propriamente* porvindouro, de tal maneira que o próprio antecipar só é possível quando o Dasein, *enquanto um sendo*, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir<sup>37</sup>.

Atingida a compreensão mais *própria* do Dasein, este teria de se ver com a *decisão* (*Entschlossenheit*), que esteve quase sempre em surdina presente ao longo da exposição, designando a experiência de *determinação*, de *resolução*, porém, estava em falta a sua tematização<sup>38</sup>.

No seguimento do autor, na tomada de uma *decisão* não se encontrava um revestimento moral, pois todo o “bem” e “mal” apenas seriam possíveis *a posteriori*, empiricamente. Ora, pertenceriam ao mundo da *ocupação* e do *cuidado*.

Ao invés, a decisão consagrava o mais *próprio* de cada Dasein, isto é, este deveria *decidir* delimitando as suas *possibilidades* tendo em conta o Mitsein, bem como principalmente o *ser-para-a-morte*, pois não estava isolado nem era infinito. Quer dizer, um *projeto* não se assumia sem se tomar *decisões*, sem se “recuperar escolhas”.

O *apelo* pelo qual se tomava a *decisão* de escutar seria “indeterminado” (para alguns, lugar de uma estranha mística no autor alemão), sem fundamento e sem conteúdo exterior, por isso, era a sua *possibilidade singular* de determinar a sua conduta em *propriedade de ser*.

<sup>36</sup> Ibidem, § 38, pp.244-245.

<sup>37</sup> Ibidem, § 65, pp.409-410.

<sup>38</sup> “A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do impessoalmente si mesmo [*Mas-selbst*] para o ser-si-mesmo de maneira *própria* deve-cumprir-se como *recuperação de uma escolha* [*Nachholen einer Wahl*]. Recuperar a escolha significa *escolher essa escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo [*Selbst*]. Apenas escolhendo a escolha é que o Dasein possibilita para si mesmo o seu poder-ser próprio” (Ibidem, § 54, p.346).

O *apelo* é, desse modo, “determinado” pela *decisão* de cada um, mas apenas se o Dasein assumir a sua própria singularidade. Esta consciência não será “boa” nem “má”, mas somente o ato de escutar (*Hören*) a voz interior mais *própria*<sup>39</sup>.

Tudo isto obrigaria a uma *decisão* que fosse sempre consciente de um sentimento de dívida (*Schuld*)<sup>40</sup>, porque o Dasein *estava lançado* sem ter sido *causa sui* e porque teria de ser o seu próprio fundamento de *ser* (é neste *decidir sem um fundamento* dado de antemão onde residirá a “liberdade” do Dasein, porém, não se encontra aqui o espaço para se aprofundar esta condição). O autor afirmava:

Um ente cujo ser é a cura não apenas carrega faticamente uma dívida, como, no fundo de seu ser, *é e está* em dívida. Apenas este ser e estar em dívida oferece a condição ontológica para que o Dasein, existindo de facto, possa ser e estar em dívida. Esse ser e estar em dívida essencial é, de modo igualmente originário, a condição existencial da possibilidade do bem e do mal “morais”, ou seja, da moralidade em geral e de suas possíveis configurações fáticas. Não se pode determinar o ser e estar em dívida originário pela moralidade porque ela já o pressupõe<sup>41</sup>.

Antes de qualquer “moralidade” (mesmo que no sentido tradicional), antes de qualquer conduta, o Dasein, originariamente, *antecede-se projetando-se* consciente da sua finitude e da sua condição de *Mitsein*.

Ora, em Heidegger poderia não haver intenção de firmar uma ética, mas também não se encontra uma expressa negação de uma, tanto que a sua condição de possibilidade até se encontra garantida, segundo o autor noutro espaço, dada a condição *pré-compreensiva* do Dasein. Assim, talvez a *dívida* assumisse uma quota-parte considerável quanto a um sentido ético, mormente se tenha em vista que este *estar em dívida* já seria parte essencial de uma “modificação existencial”.

Esta condição de *dívida* não impelia a tomada de *decisão* a qualquer tipo de normatização (o que consistiria num problema para uma “ética tradicional”), pois caberia a cada Dasein *fundamentar* através da sua *interpretação* do *ser* (e a *projeção* apenas vale para aquele Dasein) que singularmente assumiu a sua *responsabilidade* de

---

<sup>39</sup> Cf. Heidegger, M. Op. Cit. § 58, p.359. Consulte-se de que maneira, por exemplo, Clark Buchner aponta a Heidegger o uso de “categorias explicitamente religiosas” (*explicitly religious categories*), cf. Buchner, S. C. “Suffering Faith in Philosophy”. In: Buchner, S. C.; Statler, M. S. (Eds.). *Styles of Piety. Practicing Philosophy After the Death of God*. New York: Fordham University Press, 2005, pp.55-75.

<sup>40</sup> “Chamamos de *decisão* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência [*Bewusstsein*] no próprio Dasein, ou seja, *o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio*. A *decisão* é um modo privilegiado de abertura do Dasein” (Ibidem, § 60, pp.378). De acordo com Heidegger a *dívida* não deve ser entendida como um sentimento de culpa, mas pelo sentido primitivo de *dever-se a*, à ideia de causalidade.

<sup>41</sup> Ibidem, § 58, p.366.

*ser*. Mas, também, do desenvolvimento da realidade não se pode tirar qualquer fundamento, uma vez que tal se confunde com a *impropriedade* intramundana.

Para o autor qualquer normatização ética seria sempre relativa à época em que o Dasein se encontrava *lançado*, todavia, tal normatização nunca seria *própria*, seria sempre uma tendência do *público*, do *impessoal*, para *nivelar* todas as *possibilidades* dos Daseins, ao revés de algo que ressaltasse *conscientemente* de cada um. Daqui se segue que, a ser identificado um sentido ético em *Sein und Zeit*, este nunca poderia assomar nos moldes de uma “ética” ou “moral” tradicional.

Posto isto, parece que um tal sentido em *Sein und Zeit* poderá ser mapeado como: “ética de paritária finitude originária”<sup>42</sup>, passe a estrambólica condensação, a ser concretizada por uma *decisão* (e renovada a cada nova *decisão*), necessariamente *pré-compreensiva*, *própria*, não-tradicional e “endividada”.

## § 6. Notas para um efeito conclusivo

Cabe agora, em algumas notas com vista a um efeito conclusivo, mas dificilmente definitivo, rumar ao final do presente artigo, considerando o que de mais relevante se pôde mapear, quanto a um sentido ético em *Sein und Zeit*. Como anunciado em nota introdutória, que tipo de sentido poderá ter, como se manifesta e a quem (ou como) servirá.

Pode ser dito, sem grande polémica, que Heidegger se encontrava filosoficamente no quadro fundamental de uma “pós-metafísica”, entre outras coisas, aceitava: a herança nietzschiana da “morte de Deus” e ainda a reforçava com a sua própria crítica da “metafísica tradicional”, por meio da sua “ontologia fundamental”. Este seria o seu caminho para ultrapassar o *niilismo* comumente aceite como consequência da “destruição da metafísica” e da “morte de Deus” (ambos ligados).

O Dasein como *abertura* “desfundamentada” ao mundo, sem qualquer determinação prévia ou socialmente determinante (pelo menos *própria*), não era mais do que um legítimo herdeiro de uma “Era pós-metafísica”. Aqui, talvez, se encontre o tipo de sentido que uma ética em *Sein und Zeit* poderá ter, isto é, de sentido “pós-metafísico”, não-tradicional, como avançámos no ponto anterior.

---

<sup>42</sup> Desde que não se esqueça que, segundo o autor, a levamos em conta o que fora aludido na Nota 2, esta “ética originária” provavelmente não passaria de uma “ontologia”, porém, “ontologia” em escopo heideggeriano. O que será, mediante a nossa investigação, a sua maneira de falar de uma “ética”, com efeito, da maneira como agora se parece ter condensado.



O Dasein via-se, assim, confrontado com a necessidade de conferir a si o seu próprio fundamento, estatuto *originário* devido à sua *abertura* enquanto condição de possibilidade “endividada” (quicá, “culpa moral”) e de “modificação” (sem nunca deixar perder de vista que é *Mitsein* e *ser-para-a-morte*). Pode-se, assim, dizer que o Dasein teria de *decidir* superar o *niilismo*. O que não seria possível sem um enorme esforço para conseguir tomar uma *decisão* em *propriedade de ser*. Deste modo, talvez se encontrasse o sentido em que uma ética se manifestasse ao *decidir modificar-se* (porque enquanto respeitador do seu *ser*, também seria respeitador do *ser* de outrem...).

Tendo em conta de que ao Dasein caberia compreender que não estava só, não era infinito, não se poderia substituir a outro, não poderia deixar que outros decidissem por ele, não poderia deixar de considerar a sua própria morte e que nem sequer se poderia deixar levar por expectativas influenciadas pelos chamados entes intramundanos, sob pena de *decair*, percebe-se que tudo isso insinuava, dentro dos critérios de uma “analítica existencial” (e não só...), uma superação de si próprio apenas alcançável (ainda que o autor não o refira assim) por quem tenha força para tal.

Quer dizer, uma superação por parte daqueles que se conseguissem *determinar* sem ser pela condição estritamente cotidiana – *impessoal*, que uma dispersão em tal significava –, somente seria possível por algum Dasein com capacidades singulares sobremaneira “fortes”, “decididas”. Talvez, apenas a estes, uma tal ética servisse.

Desta maneira, um sentido ético, em maior rigor do que o avançado – “ética de paritária finitude originária” –, só possa ser dado, realmente, como: “ética da propriedade de ser”, ou pelo menos de quem tenha força para essa *modificação*<sup>43</sup>.

Apesar da “garantia de uma comunidade” e da “responsabilidade individual”, fatores necessários, embora não suficientes, para uma “ética”, sobrava um mundo de sujeitos em *propriedade de ser* (que escasseavam) e de sujeitos em *impropriedade de ser* (que sobejavam).

Tudo isto implicava, podemos dizer sem grande pejo, um desequilíbrio – aos segundos porventura não restaria muito mais do que seguir aqueles que poderiam servir de exemplo (ainda que também lhes fosse exigido o esforço de *propriedade*, mas geralmente não conseguido...), uma vez que o tal “salto” preconizado não terá ficado suficientemente esclarecido, para se perceber como é que uma possibilidade como a de

---

<sup>43</sup> Aqui se recorda uma das formas como a possibilidade de uma “ética” na presente obra já foi descrita: “moralidade do poder e da guerra” (*morality of power and war*), cf. Philipse, H. *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998, p.271.

um “seguidismo” não se revelasse; e aos primeiros, restaria persistir na sua “força de vontade”<sup>44</sup>.

Aqui se encontra a relevância da “modificação existencial” para um sentido ético, ora, o Dasein pela *impropriedade* apenas poderia lograr um sentido tradicional, e pela *propriedade* poderia alcançar um outro sentido, de que aqui julgamos mapear<sup>45</sup>.

Despudoradamente persiste-se em manter o termo “ética”, ainda que Heidegger pareça ser um tematizador involuntário. Insiste-se em manter porque em *Sein und Zeit* não deixava de existir a ideia de um respeito pelo *ser* de outrem<sup>46</sup>. E porque entre aqueles que percorrerão a *propriedade de ser* com maior regularidade parece restar essa intenção, sob pena da sua *decisão* se transformar num “decisionismo” individualista e dominador tendo em conta um presumido ascendente face aos demais e dada a falta de *fundamento* por onde tal Dasein se movimentaria à-vontade (conferindo o *seu* sentido) quando os restantes se *decaíam*<sup>47</sup>.

Em breves e finais palavras talvez se possa entender, em franca conformidade com a herança nietzschiana, sem ignorar a denúncia da dominação que o autor expõe aquando de uma descrição das possibilidades da *preocupação*, o Dasein em

---

<sup>44</sup> Se se tiver de buscar uma influência direta para esta perspetiva, subtilmente desenvolvida, sem grande margem para dúvida, encontrar-se-ão algumas das teses de Nietzsche. Este autor norteava parte das suas reflexões em torno da *genealogia* das ideias de “bem” e de “mal”, “quem ou o quê decide?”, “quais as circunstâncias que estiveram por detrás?”, tudo isto consistia em *leitmotiv* fundamental da sua polémica obra *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift* (1887), onde destacava uma atitude de genuína “vontade de poder” (*Willen zur Macht*) – espontânea, agressiva, expansionista, criadora –, em oposição a uma atitude *niilista* (condicente com um “ideal ascético”). Dizia: “a essência da vida, a sua *vontade de poder*, com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’; com isto se nega, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora” (Nietzsche, F. Op. Cit. p.67). Este autor alemão opunha, em seu texto, os “senhores e os escravos”: aqueles, constituíam a “classe guerreira” (*Kriegerkaste*) e estes, os “ressentidos”, geravam “valores” a partir do “ressentimento” (*Ressentiment*). Os “escravos” valiam-se, segundo ele, em oposição aos demais, mormente aos senhores, porque estes estavam acima deles, deste modo, como “ressentidos” acabaram por forjar uma “ética dos fracos”, esta sim, para ambos os autores alemães, uma “ética” correspondente ao sentido tradicional. Porém, nada disto quer dizer que Nietzsche alguma vez viesse a concordar com a solução “anti-niilista” de Heidegger, a de uma “pré-compreensão ontológica do ser”. Porventura, também seja interessante comparar uma outra influência abordando o “darwinismo social”, tão em voga no tempo de Nietzsche.

<sup>45</sup> Nada disto quer dizer que uma ética de sentido “pós-metafísico” tenha de ser necessariamente uma “ética da propriedade de ser”. Nem o facto de se apontar uma comunidade “desequilibrada” retiraria a possibilidade de uma ética, senão vejamos: é preciso uma comunidade e apenas numa se podem dar “desequilíbrios”, e uma ética tem surgido sempre em tais comunidades – talvez aqui o autor tome a parte de quem tenha força para se modificar, em vez de apenas descrevê-lo.

<sup>46</sup> Ainda que sempre num âmbito muito próprio ao autor, pois um sentido ético não tem de significar sempre qualquer respeito pelo *ser* de outrem. Para isto é preciso quase sempre assumir-se uma “ontologia” em escopo heideggeriano, que é a que nos interessa de momento.

<sup>47</sup> Estas e outras eventuais consequências em torno das elaborações filosóficas do autor, quer no que diz respeito a um sentido ético, quer no que diz respeito às restantes teses que a obra trata, não cabem aqui aprofundar uma vez que se esgota o espaço reservado.

*propriedade de ser* como “senhor” de uma ética originária e o *Dasein* em *impropriedade de ser* como “escravo” de uma ética tradicional. Dito assim, em oposição (e claramente a despeito das pretensas considerações “a-éticas” esboçadas originalmente) aqui, em *Sein und Zeit*, a sua ética de sentido “pós-metafísico” mapear-se-ia como uma “ética da propriedade de ser”<sup>48</sup>.

### Referências bibliográficas:

BUCHNER, S. C. “Suffering Faith in Philosophy”. In: Buchner, S. C.; Statler, M. S. (Eds.). *Styles of Piety. Practicing Philosophy After the Death of God*. New York: Fordham University Press, 2005, pp.55-75.

CAPUTO, J. D. *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*. Ohio: Ohio University Press, reprinted 1990.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução revista de Maria Sá Cavalcante Schubak. 4.<sup>a</sup> Ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Arnaldo Stein. Lisboa: Guimarães Editores, 1973.

HODGE, J. *Heidegger e a Ética*. Tradução de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

HUSSERL, E. *Meditações Metafísicas. Introdução à Fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora Ltda, 2001.

KANT, I. “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. In: *Immanuel Kant’s Sämtliche Werke. In Chronologischer Reihenfolge*. Leipzig: Leopold Voss, 1867, vol. 4, pp.233-311.

---

<sup>48</sup> “A moral sempre ensinou a odiar e a desprezar o traço fundamental do caráter dos dominantes: a sua vontade de poder. Suprimir, negar, decompor essa moral: tal seria olhar o mais odiado instinto com um sentimento e estimação contrários. Se o oprimido, aquele que sofre, *perdesse a fé* no seu direito a desprezar a vontade de poder, a sua situação seria de desespero. Para que assim seja, seria necessário que este gesto fosse essencial à vida e que se pudesse demonstrar que, na vontade moral, a ‘vontade de poder’ fora apenas dissimulada, e que esse ódio e esse desprezo nada mais seriam que manifestações daquela. O oprimido compreenderia que se encontra no *mesmo piso* [*auf gleichem Boden*] que o opressor e que não possui *privilégio* nem *categoria superior* [*höheren Rang*] sobre este”, Nietzsche, F. “Der Wille zur Macht”. In: *Nietzsche’s Werke*. Nachgelassene Werke Von Friedrich Nietzsche. Vol.15. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922, p.184. O que pode querer dizer que, dadas as condições avançadas, o oprimido (em *impropriedade de ser*) compreenderia que lhe caberia “recuperar a sua escolha”. Não obstante, até onde se poderá considerá-lo como uma “ética” é motivo para preencher um outro artigo – para o nosso efeito, parece que a uma “ética tradicional” se procurou opor uma “ética da propriedade de ser”. Para um outro artigo também ficaria seguramente a discussão em torno do que leva a que haja um “desequilíbrio” na comunidade e porque uns parecem assomar enquanto “impróprios” e outros enquanto “próprios”, e talvez se questione antes: qual o tipo de ética a esperar? Se há realmente lugar a alguma? Se alguma ética é essencial? E que condições estão por trás de tudo isto e como agir a partir delas?

- KELLNER, D. “Authenticity and Heidegger’s Challenge to Ethical Theory”. In: *Macann*, vol. 4, 1992, pp.198-213.
- LEWIS, M. *Heidegger and the Place of Ethics. Being-with in the Crossing of Heidegger’s Thought*. London-New York: Continuum, reprinted 2006.
- LOPARIC, Z. “Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger”, *Veritas*, vol. 44, n. 1, 1999, pp.201-220.
- MARX, W. *Ethos und Lebenswelt*. Hamburg: F. Meiner, 1986.
- MOREAU, D. “Heidegger et la question de l’éthique: la construction d’un interdit”. In: *Horizons Philosophiques*, Collège Edouard-Montpetit, 2004, vol. 14, n.º 2, pp.1-26.
- NANCY, J.-L. *Jean-Luc Nancy / Chantal Pontbriand, uma conversa*. Tradução: Glória Ferreira e Gisele Ribeiro. In: *Revista do PPGAV*, UFRJ, ano VIII, Número 8, 2001, pp.145-153.
- NIETZSCHE, F. “Der Wille zur Macht”. In: *Nietzsche’s Werke. Nachgelassene Werke Von Friedrich Nietzsche*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922, vol.15, pp.133-489.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral. Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 10.ª reimpressão 1998.
- OLAFSON, F. A. *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- PHILIPSE, H. *Heidegger’s Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- SARTRE, J.P. *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigo. 16.ª ed. Petrópolis, R.J.: Editora Vozes, 2008.

Recebido em: 30/08/2015 – Received in: 08/30/2015

Aprovado em: 30/10/2015 – Approved in: 10/30/2015