

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

PAULO EDUARDO LOPES DA SILVA

FINITUDE E LIBERDADE NOS CAMINHOS DA PROPRIEDADE: REVERBERAÇÕES
ÉTICAS DO FILOSOFAR HEIDEGGERIANO

Curitiba
2021

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

PAULO EDUARDO LOPES DA SILVA

FINITUDE E LIBERDADE NOS CAMINHOS DA PROPRIEDADE: REVERBERAÇÕES
ÉTICAS DO FILOSOFAR HEIDEGGERIANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

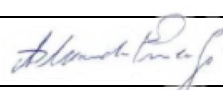
Orientador: Alexandre Franco de Sá.

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

S586f 2021	Silva, Paulo Eduardo Lopes da Finitude e Liberdade nos Caminhos da Propriedade: reverberações éticas do filosofar heideggeriano / Paulo Eduardo Lopes da Silva ; orientador: Alexandre Franco de Sá – 2021. 99 f. ; 30 cm Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021 Bibliografia: f. 105-99 1. Filosofia alemã. 2. Ética. 3. Finitude. 4. Heidegger, Martin, 1889-1976. 5. Liberdade. I. Sá, Alexandre Franco de. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-Graduação em Filosofia. III. Título. CDD 20. ed. – 193
---------------	---

ATA N.º 196/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos quinze dias do mês de março de dois mil e vinte e um, às catorze horas, realizou-se por video conferência a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Paulo Eduardo Lopes da Silva** intitulada: FINITUDE E LIBERDADE NOS CAMINHOS DA PROPRIEDADE: REVERBERAÇÕES ÉTICAS DO FILOSOFAR HEIDEGGERIANO. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Alexandre Franco de Sá, Dr. Eder Soares Santos Dr.^a Irene Borges Duarte. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Alexandre Franco de Sá, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, osexaminadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato **Aprovado** em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente dabanca **Confere** ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16h30. Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Eder Soares Santos e Prof.^a Dr.^a Irene Borges Duarte, tiveram participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá – PUCPR			9,0
Prof. Dr. Eder Soares Santos – UEL		Participação videoconferência	9,0
Prof. ^a Dr. ^a Irene Borges Duarte – Universidade de Évora		Participação videoconferência	9,0
MÉDIA FINAL	9,0	CONCEITO	A


Prof. Dr. Cesar Candiotta
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



AGRADECIMENTOS

À PUC-PR, por ter-me aberto as portas para a realização de um sonho.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

À Coordenação e Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-PR.

À Maria Inez Romeiro, por me ajudar a descobrir-me como Dasein em minhas possibilidades
mais próprias.

Ao Thiago Nogueira, pelas horas e horas de estudos e conversas sobre Heidegger.

Ao Alexandre Franco de Sá que, mesmo estando fisicamente tão distante, nunca deixou de
confiar em minha competência neste desafio em que me aventurei.

“Se não trouxermos à tona o prazer na aventura da existência do homem, se não formos transpassados por toda a enigmaticidade e plenitude do ser-aí [Dasein] e das coisas, se não nos mantivermos alheios a escolas e opiniões doutrinárias, e se, apesar de levarmos a cabo cada um destes pontos, não experimentarmos junto a tudo isso um profundo querer aprender e ouvir, então os anos na universidade – por mais que possamos acumular uma quantidade enorme de saber – serão intrinsecamente perdidos. Não apenas estes, contudo. Os anos e os tempos vindouros também tomarão um curso tortuoso e arrastado, cujo fim é uma comodidade sardônica” (HEIDEGGER, 2011, p. 14).

RESUMO

FINITUDE E LIBERDADE NOS CAMINHOS DA PROPRIEDADE: REVERBERAÇÕES ÉTICAS DO FILOSOFAR HEIDEGGERIANO

Paulo Eduardo Lopes da Silva

Como um eco que resulta do intrépido clamor heideggeriano cuja intenção é despertar a Filosofia do profundo e obstinado sono do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*), assim nosso trabalho busca discutir o quanto tal dormência também lançou no escuro abismo da cotidianidade os problemas metafísicos fundamentais da finitude (*Endlichkeit*) e da liberdade (*Freiheit*). O fenômeno da propriedade (*Eigentlichkeit*) enquanto decisão (*Entschlossenheit*) que ouve de modo peculiar o chamado da consciência (*Gewissen*) mostra-se então como o próprio despertar no qual o homem se assume como Dasein, como aquele ente para o qual o ser do ente enquanto tal (*ὄν ἢ ὅν*) se torna manifesto. Uma vez desperto, o Dasein já não foge de si mesmo, mas se encontra em sua temporalidade (*Zeitlichkeit*) e liberdade mais originárias, tornando-se livre para a morte, escolhendo a escolha e abraçando, no extraordinário instante (*Augenblick*), suas possibilidades mais autênticas. Somente assim o Dasein também pode se abrir para o ser-com (*Mitsein*) próprio, no qual ele salta para diante do outro, liberando-o em sua finitude e liberdade. Pois não pode haver destino individual (*Schicksal*) se este não for, em si mesmo, destino comum (*Geschick*), isto é, o acontecer de uma comunidade (*Gemeinschaft*) e de um povo (*Volk*). Tampouco pode haver uma ética mais originária sem o pressuposto dessa possível propriedade do ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) em seu mais genuíno ser-devedor (*Schuldigsein*).

Palavras-chave: Finitude; Liberdade; Propriedade; Martin Heidegger.

ABSTRACT

FINITUDE AND FREEDOM IN THE PATHS OF AUTHENTICITY: ETHICAL REVERBERATIONS OF HEIDEGGERIAN PHILOSOPHY

Paulo Eduardo Lopes da Silva

As an echo that results from the intrepid Heideggerian clamour whose intention is to awake Philosophy from the deep and obstinate sleep of forgetfulness (*Vergessenheit*) concerning *Being*, so our work seeks to discuss how much such numbness also threw the fundamental metaphysical problems of finitude (*Endlichkeit*) and freedom (*Freiheit*) into the dark abyss of daily life. The phenomenon of authenticity (*Eigentlichkeit*) as a decision (*Entschlossenheit*) that hears in a peculiar way the call of conscience (*Gewissen*) shows itself as the very awakening in which man assumes himself as *Dasein*, as that entity in which the being of the entity as such ($\tilde{\text{ö}}\nu \tilde{\eta}$ $\tilde{\text{ö}}\nu$) becomes manifest. Once awake, *Dasein* no longer flees from itself, but is already in its most original temporality (*Zeitlichkeit*) and freedom, becoming free for death, choosing the choice and embracing, in the extraordinary instant (*Augenblick*), its most peculiar possibilities. Only in this way can *Dasein* also open up to its own being-with (*Mitsein*), in which it leaps ahead of the other, liberating him in his finitude and freedom. For there can be no individual destiny (*Schicksal*) if this one is not, in itself, a common destiny (*Geschick*), that is, the occurrence of a community (*Gemeinschaft*) and a people (*Volk*). Nor can there be a more original ethics without the assumption of this possible authenticity of the finite being-in-the-world (*in-der-Welt-sein*) in its most genuine being-guilty (*Schuldigsein*).

Keywords: Finitude; Freedom; Authenticity; Martin Heidegger.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. TEMPORALIDADE E FINITUDE	17
1.1 Temporalidade (<i>Zeitlichkeit</i>) e o cotidiano ser para a morte (<i>Sein zum Tode</i>).....	20
1.2 A radicalização da finitude em “ <i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> ”	25
2. DASEIN COMO POSSIBILIDADE DA LIBERDADE	31
2.1 Sobre os Conceitos de Liberdade Negativa e Liberdade Positiva	33
2.2 Liberdade enquanto <i>Seinlassen</i> e o ser-descobridor do Dasein.....	38
2.3 Liberdade enquanto <i>Seinkönnen</i> e o ser para possibilidades do Dasein.....	44
3. PROPRIEDADE: TORNAR-SE LIVRE PARA A MORTE.....	52
3.1 Propriedade (<i>Eigentlichkeit</i>), consciência (<i>Gewissen</i>) e decisão (<i>Entschlossenheit</i>).....	54
3.2 A temporalidade da Propriedade	58
3.3 O <i>Mitsein</i> próprio: destino individual (<i>Schicksal</i>) e destino comum (<i>Geschick</i>)	66
4. POR UMA ÉTICA ORIGINÁRIA DO DASEIN EM SUA PROPRIEDADE	72
4.1 Propriedade como possibilidade de uma existência ética autêntica	76
4.2 <i>Eὐδαιμονία</i> (<i>eudaimonia</i>), <i>φρόνησις</i> (<i>frônese</i>) e <i>ἀρετή</i> (<i>virtude</i>)	81
4.3 <i>Mitsein</i> ético e autêntico.....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS	96

INTRODUÇÃO

O conceito de finitude (*Endlichkeit*) é talvez o mais transversal na obra de Martin Heidegger. Sua abordagem permite uma primeira captação do projeto heideggeriano de conceber o modo de ser correspondente ao ente que somos nós, o qual ele chamou de *Dasein* (ser-aí)¹.

O *Dasein* se caracteriza por estar, antes de mais, existindo. Seu modo de ser, isto é, sua essência consiste em estar existindo. E uma vez que existir significa estarmos sempre, desde o início, confrontados com nossa liberdade (*Freiheit*), procuraremos, em um primeiro momento, articular estes dois conceitos na obra de Heidegger: *Endlichkeit* (finitude) e *Freiheit* (liberdade).

Já de início, podemos levantar as seguintes indagações: de que forma tais fenômenos como finitude e liberdade se mostram no âmbito de nossa existência? Encontrar-se-iam eles essencialmente vinculados ao nosso modo de ser? Em que sentido?

Foi justamente seguindo o fio condutor de todas essas elucubrações que Heidegger, partindo particularmente de *Sein und Zeit* (Ser e Tempo) assim como de sua interpretação da obra *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura) de Kant e também de suas lições *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre a Essência da Verdade) e *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit* (Sobre a Essência da Liberdade Humana), buscou compreender a finitude e a liberdade tomando como ponto de partida o próprio *Dasein* e lançando mão do método apresentado por uma das mais importantes escolas filosóficas de sua época: a Fenomenologia.

Segundo ele,

[...] na discussão e no esclarecimento de fenômenos, não devemos tirar conclusões. O que os fenômenos, isto é, aquilo que se mostra, exigem de nós é apenas que os vejamos e os tomemos assim como se mostram. “Apenas” isso. Isso não é menos do que a conclusão, mas sim mais e, por isso, difícil (HEIDEGGER, 2009b, p. 96).

Na perspectiva heideggeriana, a Fenomenologia se apresenta como um caminho que possibilita a apreensão do *ser* dos entes, suspendendo-se, isto é, deixando de lado em um

¹ A palavra alemã *Dasein* é comumente traduzida para o português como *ser-aí*, *estar-aí* ou *presença*. Contudo, neste trabalho, optamos por manter o termo original sem tradução, a fim de não correremos o risco de uma possível redução semântica. Ao longo de nossa investigação, serão feitos esclarecimentos a respeito do significado amplo que *Dasein* possui no filosofar heideggeriano. Não obstante, para uma reflexão mais específica sobre o assunto, sugerimos a leitura do tópico 2.1 do capítulo dois da obra *Aspectos da Modalidade* de Reis (2014).

primeiro momento todos os juízos preestabelecidos a seu respeito. Neste sentido, trata-se de um método dotado de um alto rigor de investigação que nem mesmo o método científico tradicional possui.

Se fenômeno (*Phänomen*) é tudo aquilo que se mostra e o que se mostra é sempre o ser de um ente, a pergunta pelo *quê* (quididade) dos fenômenos da finitude e da liberdade é necessariamente uma pergunta por sua constituição de ser, ou seja, um problema ontológico o qual, de acordo com Heidegger (GA2, GA89), só pode ser esclarecido por meio da investigação fenomenológica.

Sendo assim, qual seria então o fundamento da primazia do referido método?

A palavra “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “para as coisas elas mesmas!” – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como “problemas”, ao longo de muitas gerações (HEIDEGGER, 2008b, p. 66).

No entanto, para a elucidação da pergunta a respeito da constituição fenomênica e da essência (*Wesen*) da finitude e da liberdade, aquilo que se oculta e não se mostra de maneira imediata também deve ser trazido à clareira do ser, sendo retirado do esquecimento. Assim, faz-se indispensável questionar uma vez mais o que, à primeira vista, pode parecer evidente (*selbstverständlich*): para que ente finitude e liberdade entram em questão?

É o *Dasein* quem indaga sobre o tempo e sobre a liberdade. E é ele mesmo o ente ao qual tais fenômenos dizem respeito. A árvore não pode fazer a pergunta sobre o que vem a ser o tempo, tampouco a caneta. Da mesma forma, quando se pergunta pela liberdade, não se pergunta pela liberdade da colher ou da água, nem pela liberdade das flores ou dos hipopótamos, pois todos estes entes são alheios a ela. Pergunta-se sim pela liberdade do ser humano, ou melhor dito, do *Dasein*.

De alguma forma, explicita-se de antemão que finitude, liberdade e *Dasein* estão de alguma forma correlacionados, mesmo que esta “relação” ainda não esteja de todo configurada. Torna-se explícito que é somente apreendendo o modo de ser do *Dasein* que se abre o horizonte para a compreensão do sentido de ser da temporalidade assim como da liberdade.

Em sua Ontologia Fundamental, Heidegger apresentou uma proposta de investigação do ser enquanto tal através de uma destruição (*Destruktion*) da história do pensamento metafísico tradicional, o qual se baseia em alguns princípios como os de substância, causalidade, objetivação e mensurabilidade dos entes. Desta forma, ele decide se voltar particularmente para o Dasein por ser este o ente cuja relação com o ser é privilegiada. É a ele que o *ser* se oferece e se desvela (COLPO, 2002).

O Dasein não pode ser considerado a partir de uma “subjetividade” nem a partir de uma *res cogitans* como o fez Descartes (2006; 2008), nem mesmo a partir de uma “consciência intencional”, como o defendeu Husserl (2020), mas sim no sentido *ekstático*, de movimento “para fora”. Para isso, faz-se mister uma analítica do seu exclusivo modo de ser, a saber: *die Analytik des Daseins* (a analítica do Dasein).

De início, Heidegger (GA89; 2001; 2009b) apresenta o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) como o ser do Dasein, um modo de ser que se define ontológica e não onticamente e que, portanto, não se destina a interpretar o ser de um grupo de entes, de uma espécie ou de um gênero ôntico no qual o homem se enxertaria. Isso significa que, existindo, o Dasein já é este aí (*da*) enquanto desvelamento do mundo ao ocupar-se (*besorgen*) dos entes intramundanos e na preocupação (*Fürsorge*) com os entes que também são no modo do Dasein.

Contudo, para clarificar um pouco mais a questão, poderíamos questionar de que modo o Dasein é no mundo.

Em uma primeira aproximação (*zunächst*) e na maioria das vezes (*zumeist*), o Dasein existe no mundo que lhe é familiar e esta familiaridade (*Vertrautheit*) é regularmente seu modo de ser na cotidianidade (*Alltäglichkeit*). Em outros termos, na medida em que somos, já sempre nos encontramos familiarizados com nossa cultura, isto é, nosso idioma, hábitos rotineiros, costumes, tradições, crenças religiosas etc. Todos esses nexos de significados já nos são dados prontos pela impessoalidade do público (*Öffentlichkeit*), o estado público de interpretado.

Sendo no mundo, o Dasein é abertura (*Erschlossenheit*) no modo do compreender (*Verstehen*). De acordo com Heidegger (GA2), compreender é o ser existencial² do próprio poder-ser-no-mundo e sempre remete a possibilidades, pois, em si mesmo, possui a estrutura de projeção (*Entwurf*).

² Nesta dissertação, optamos por traduzir o adjetivo alemão *existenziell* por *existencial* e o adjetivo *existenzial* por *existenciário*. *Existenziell* é comumente usado na língua alemã corrente e se refere, mesmo no pensamento de Heidegger (GA2), ao âmbito do ôntico, das questões concretas e fáticas da existência. Em contrapartida, o termo *existenzial* é especificamente tomado por Heidegger no sentido ontológico, relativo ao problema da constituição do ser do Dasein.

À constituição do ser do Dasein é inerente a *projeção* [Entwurf], o ser que se abre relativamente para seu poder-ser. O Dasein enquanto compreensão *pode* compreender-se tanto a partir do “mundo” e dos outros quanto a partir de seu poder-ser mais peculiar. Esta última possibilidade significa: o Dasein se abre para si mesmo em seu mais peculiar e como seu mais peculiar poder-ser. Esta abertura *autêntica* [eigentliche Erschlossenheit] mostra o fenômeno da verdade mais originária no modo da propriedade [Eigentlichkeit]. A abertura mais originária e, sem dúvida, mais própria que o Dasein pode ser enquanto poder-ser é a *verdade da existência*. Esta verdade só alcança toda sua precisão ontológico-existenciária no contexto de uma análise da propriedade do Dasein (HEIDEGGER, 2006, p. 221, tradução nossa).³

Sendo a abertura que é, o Dasein sempre compreende suas possibilidades, sejam elas autênticas ou não. No desvelar o mundo, ele não está determinado a ser isto ou aquilo, mas, ao contrário, abre-se para o porvir (*Zukunft*) enquanto horizonte de possibilidades, tanto aquelas que lhe são impróprias quanto aquelas que lhe são mais peculiares. Portanto, o Dasein *ek-sistente* está entregue à responsabilidade pela sua própria existência no sentido de sempre ter de levar a cabo a tarefa de realizar seu ser, seja de modo mais autêntico ou “abandonando-se” totalmente à mercê da coerção do mundo público, o impessoal (*das Man*). Em ambos os casos, o que entra em questão é a liberdade que, enquanto deixar-ser (*Seinlassen*) e poder-ser (*Seinkönnen*), não é algo que possuímos ou adquirimos. Para Heidegger (GA9; 1998; 2008a), é ela quem nos possui originariamente, uma vez que não é nosso arbítrio que dela dispõe.

O presente contexto hermenêutico lança luz ao fato de que, assim como não é possível alcançar a precisão ontológica da verdade da existência (*die Wahrheit der Existenz*) sem a análise da propriedade (*Eigentlichkeit*) do Dasein, também não se pode iluminar a precisão ôntica da propriedade ela mesma sem apreender a liberdade enquanto *Seinlassen* e *Seinkönnen*. Tampouco se deve olvidar, nesta conjuntura, da questão sobre a estreita relação entre liberdade e verdade (*Wahrheit*).

Inicialmente, Heidegger (GA9; 1998; 2008a) comenta que o conceito de verdade para a metafísica tradicional fundamenta-se em Aristóteles, segundo o qual a proposição é “verdadeira”

³ “Zur Seinsverfassung des Daseins gehört der Entwurf: das erschließende Sein zu seinem Seinkönnen. Dasein kann sich als verstehendes aus der ‘Welt’ und den Anderen her verstehen oder aus seinem eigensten Seinkönnen. Die letztgenannte Möglichkeit besagt: das Dasein erschließt sich ihm selbst im eigensten und als eigenstes Seinkönnen. Diese eigentliche Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit. Die ursprünglichste und zwar eigentlichsste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die Wahrheit der Existenz. Sie erhält erst im Zusammenhang einer Analyse der Eigentlichkeit des Daseins ihre existenzial-ontologische Bestimmtheit”.

quando está em conformidade com a coisa sobre a qual se pronuncia. Heidegger (GA9) faz alusão a esta possibilidade interna de concordância entre a proposição (*λόγος*) e a coisa afirmando que tal possibilidade é, ela mesma, determinada pela *relação* entre ambas. Isso significa que há um sentido de verdade mais originário que a *adaequatio*.

O ente se contrapõe (se mostra) na clareira do ser, ou seja, na abertura do Dasein. A atitude, por sua vez, é a capacidade de se manter junto àquilo que se manifesta. Logo, a verdade não tem sua morada originariamente no *λόγος*, e o fundamento da possibilidade de uma conformidade é o próprio *ser livre* para aquilo que se manifesta na abertura. Neste sentido, a essência da verdade é a liberdade enquanto desvelamento (*ἀλήθεια*), ou seja, *deixar-ser* o ente enquanto tal (*ὄν ᾗ ὄν*), entregar-se a ele.

Não obstante, ao colocar a atitude em harmonia com o ente na totalidade, a essência da verdade (liberdade) desvela determinados aspectos desse ente ao mesmo tempo que encobre sua totalidade. Desta perspectiva, Heidegger (2008a) afirma que a inverdade (*Unwahrheit*) enquanto *dissimulação* (mistério) e *errância* (afastamento do Dasein em relação ao mistério) é o âmbito inexplorado da verdade do ser, isto é, pertence também à essência da verdade.

À luz do que consideramos até aqui, a verdade da existência sempre diz respeito a um encontrar-se a si mesmo em suas possibilidades mais próprias. Este encontrar-se, por sua vez, fundamenta-se em um deixar-ser a si mesmo enquanto tal, ou seja, é sempre um movimento e um exercício de liberdade, uma vez que abrange igualmente o domínio da inverdade, daquilo que é mantido no velamento. Por outro lado, o estado do decair (*Verfallen*) do Dasein é sempre um encobrimento de seu poder-ser mais peculiar, isto é, um modo privativo de ser livre, pois, mesmo deixando-se perder no impessoal, sua liberdade nunca desaparece, mas é apenas modificada para a “falta de verdade” do ser.

Como o decair do Dasein é necessariamente e em termos ontológicos um ser livre de modo não-apropriado, a questão que se levanta é a seguinte: fica o Dasein isento de ter de responder por sua negligência? Obviamente que não, pois a totalidade do ser clama por sua verdade.

Uma vez que ser é a tarefa primordial da existência (HEIDEGGER, 1971; GA2), o chamado da consciência (*Gewissen*) na angústia (*Angst*) frente à morte surge como um “grito” que ressoa da própria verdade do ser. E é justamente aqui que nos deparamos com a questão metafísica da finitude e com a dimensão ética do pensamento heideggeriano.

Ao precursar (*verlaufen*) a morte, o Dasein torna-se testemunha de sua possível propriedade, e esta, embora seja uma exigência, consiste sempre em possíveis caminhos. Ela nunca se refere a um modelo pronto, acabado e previamente estabelecido, mas sim à experiência da verdade mais originária de quem já precursou a morte e, assim, tomou uma decisão.

Deste modo, a decisão (*Entschlossenheit*) e o assumir a responsabilidade pela própria existência revelam pertencer essencialmente à liberdade de modo mais originário, possibilitando o caminho de transcendência traçado por todo Dasein que desponta, ainda que em meio ao público, como seu ser mais peculiar e único.

Seguindo o fio condutor de nossa problemática, somos conduzidos ao dilema ontológico segundo o qual o Dasein, em seu modo de ser, encontra-se frente a uma multiplicidade de caminhos que nem sempre condizem com seu poder-ser (*Seinkönnen*) de modo mais autêntico. Nos tempos atuais, é o impessoal que, constante e despoticamente, continua retirando o encargo de cada *Dasein* em sua cotidianidade. Encontramo-nos cada vez mais dissolvidos no mundo das ocupações, tendo de responder às exigências de um mundo que dita o tempo todo o que impessoalmente está na moda ou não, o que impessoalmente se deve ou não fazer para ser bem sucedido, o que impessoalmente se deve adquirir ou não para se tornar feliz, a despeito de suas consequências na existência de cada um em sua singularidade.

Não obstante, o Dasein se constitui historicamente enquanto ser-no-mundo e, deste modo, já está lançado (*Geworfenheit*) e entregue à responsabilidade pelo seu próprio ser. Em outras palavras, é ele mesmo quem, sendo no mundo, deixa-se absorver completamente pelo impessoal ou, em seu instante (*Augenblick*), toma a decisão por si mesmo, por um modo de ser-no-mundo que lhe é mais originário.

Nesse contexto, o fenômeno da propriedade não apenas se mostra como decisão (*Entschlossenheit*) mas também nos encaminha à pergunta que interroga pelo fundamento ontológico de sua possibilidade interna.

Em uma análise inicial e de acordo com o filosofar de Heidegger (GA2; 1971), a propriedade encontra seu fundamento na própria temporalidade (*Zeitlichkeit*) do Dasein, pois a decisão só se torna possível a partir de uma genuína abertura à nossa finitude, através da qual precursamos nosso fático ser para a morte (*Sein zum Tode*) em vez de fugirmos dele. Abre-se a compreensão de que, uma vez que nossas possibilidades são limitadas e finitas, não temos toda a eternidade para a realização de nosso próprio ser.

No que concerne a esta peculiar abertura do Dasein em relação à sua própria finitude, isto é, este “*ursprünglicheres Sein zum Tode*” (HEIDEGGER, 2006, p. 337) ou originário ser para a morte, poderíamos descrevê-lo como um tornar-se livre (liberar-se) para a morte enquanto a possibilidade mais própria, certa, irremissível, intransferível, insuperável e, simultaneamente, indeterminada. É justamente nesse sentido que a elucidação da questão da liberdade também se faz imprescindível no que se refere ao entendimento do fenômeno da propriedade.

Para Heidegger (2008a), liberdade enquanto deixar-ser e poder-ser nada tem a ver com uma determinação do ser do Dasein mas sim com a própria abertura que constitui seu modo de ser. Somos livres pelo simples fato de desvelarmos o mundo em sua mundanidade (*Weltlichkeit*) e, com ele, possibilidades.

No precursar a morte, o Dasein descobre seu poder-ser de modo mais peculiar e originário, a saber: se a incumbência de realizar a própria morte pertence única e exclusivamente a cada um de nós, abre-se a compreensão de que, na corda bamba de nossa existência, estamos lançados no mundo e entregues a nós mesmos. Desvendam-se, portanto, as veredas da propriedade.

Entretanto, para escolher desde as possibilidades que lhe são mais peculiares, diz Heidegger (GA2; 1971), o Dasein deve antes se encontrar e ser ele mesmo testemunha de seu possível si-mesmo-próprio. Mas o que vem a ser tal testemunho? Ele nada mais é do que aquele ouvir de modo genuinamente correspondente (*genuin entsprechende Hören*) o chamado da consciência (*der Ruf des Gewissens*), ou seja, um ouvir a si mesmo enquanto compreensão mais originária de si, um reencontrar-se em suas possibilidades e, assim, ser livre para um poder-ser de modo mais autêntico. Uma vez que “a decisão só acontece como decisão que se projeta compreendendo” (HEIDEGGER, 2006, p. 298, tradução nossa)⁴, a tarefa de um legítimo ouvir o chamado da consciência torna-se condição *sine qua non* quando se tem em vista o si-mesmo-autêntico (*eigenen Selbst*).

Portanto, se acreditamos na possibilidade de o Dasein em algum momento e de alguma forma transcender o impessoal, estamos tocando imprescindivelmente nas questões da finitude e da liberdade enquanto características de um ente que, existindo no mundo, pode empunhar a si mesmo, escolhendo a escolha (*Wählen der Wahl*) e decidindo por sua verdade mais originária.

⁴ “Entschlossenheit ‘existiert’ nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß”.

Por meio de todas estas considerações, buscamos possíveis caminhos em direção a um fundamento ontológico que possa nortear o conhecimento humano em suas diversas esferas, contribuindo para a atitude de um pensar que defenda a Ética no que diz respeito à singularidade do Dasein em cada caso.

Em se tratando da estruturação da presente investigação, o capítulo um irá mergulhar com maior profundidade no problema central da finitude no pensamento heideggeriano. Aqui interessa mostrar o quanto a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do Dasein e a temporalidade (*Temporalität*) do ser em geral enquanto finitude representam um marco insigne no caminho em direção aos problemas fundamentais da metafísica, incluindo o da liberdade. Esta, por sua vez, será nosso foco ao longo do capítulo dois, onde primeiramente apresentaremos seus conceitos positivos e negativos a partir da dialética transcendental de Kant para, em seguida, ampliarmos a noção do fenômeno com base no deixar-ser (*Seinlassen*) e poder-ser (*Seinkönnen*) característicos do modo de ser do Dasein. Assim preparado o terreno, tentaremos iluminar, no capítulo três, a questão da propriedade, estabelecendo sua relação com os fenômenos da consciência (*Gewissen*) e da decisão (*Entschlossenheit*), indicando seu modo peculiar de temporalização na unidade *ekstático*-horizontal da temporalidade originária [porvir (*Zukunft*), sido (*Gewesenheit*) e presente (*Gegenwart*)] e estendendo sua compreensão para o modo de ser-com (*Mitsein*) autêntico. Toda a reflexão culmina, então, na problematização explicitada no capítulo quatro e provocada pelo fato de que, mesmo esquivando-se tematicamente da Ética enquanto “disciplina metaontológica”, Heidegger nos oferece em seu conceito de propriedade claras indicações no sentido de uma ética mais originária frente àquela defendida pelas teorias éticas modernas.

1. TEMPORALIDADE E FINITUDE

Um dos dilemas que constantemente intrigaram filósofos ao longo de toda a História é o da finitude, pois, diferentemente dos demais entes, nós seres humanos nos damos conta do tempo por meio das coisas que se movem, se modificam, permanecem iguais e findam. Somos inclusive capazes de compreender que nós também somos finitos e que morremos. Sentimos angústia e, muitas vezes, medo frente à morte. Muitos desejam encontrar alguma forma de superá-la enquanto outros buscam, principalmente através da religião, explicações para a dicotomia efêmero/eterno e maneiras de lidar com o fato de que somos mortais.

Em uma primeira aproximação (*zunächst*) e na maioria das vezes (*zumeist*), o tempo se encontra abandonado no esquecimento. No senso comum, onde tudo já nos é dado pronto, nunca nos comunicamos no modo de uma apropriação originária do tempo. Muito ao contrário, adormecemos na familiaridade (*Vertrautheit*) e repetimos a palavra *tempo* inadvertidamente e nos mais diversos contextos: “Não tenho tempo a perder”, “Precisamos ganhar tempo”, “Quanto tempo isto vai demorar?”, “O tempo passa devagar”, “O tempo passa depressa”, “Não sei se tenho tempo para isso”, “Estou correndo contra o tempo”, “Falta muito tempo”, “Falta pouco tempo”, “O tempo acabou”, “Tudo no seu tempo”, “O tempo tudo cura” e várias outras expressões mais.

Em *Sein und Zeit*, Heidegger (GA2) descreve minuciosamente como nosso compreender cotidiano (*alltägliche Verstehen*) se move justamente nesse falatório (*Gerede*) superficial e descompromissado que tudo já sabe, postergando qualquer pergunta e descartando a tarefa de um compreender autêntico. E não apenas isso. Também a curiosidade (*Neugier*) que, em sua impermanência (*Unverweilen*), dispersão (*Zerstreuung*) e desamparo (*Aufenthaltslosigkeit*), se ocupa apenas em ver e, sem estabelecer raízes, vai saltando de uma novidade a outra, determinando nosso modo de compreender cotidiano. Sem contar a constante ambiguidade (*Zweideutigkeit*) que caracteriza tudo isso por meio da sensação de que tudo foi compreendido quando, na verdade, o que compreendemos foi nada.

Cabe ressaltar que nem mesmo a Filosofia escapou de se aquietar na medianidade (*Durchschnittlichkeit*) e nivelamento (*Einebnung*) próprios da ditadura do impessoal (*das Man*). Depois de Platão e Aristóteles, a pergunta pela essência do tempo deixou de ser devidamente

retomada. A alienante e tentadora tranquilidade do mundo público (*öffentliche Welt*) e da cotidianidade (*Alltäglichkeit*) nos desviou das questões mais fundamentais e nos manteve na inércia de uma metafísica prolixa, a qual muito se esmerou em alcançar as mais elevadas alturas, mas nem sequer ultrapassou a superfície.

É exatamente este o contexto em que o problema do tempo e da finitude se encontram. Por esse motivo Heidegger (GA29/30; GA27; 2011) insistiu tanto em um despertar do filosofar em nós, pois, de fato, o sono profundo do esquecimento do ser nos domina e nos mantém na ilusão de um caminho reto. Tal despertar é pôr em curso o filosofar que, por sua vez, precisa se manter na negatividade, na finitude.

[...] para Heidegger a história não pode ser diferenciada por eras diferentes. Nessa história o que acontece é sempre o mesmo, ainda que não de forma igual, e o que acontece é a subtração ou o retraimento do ser, o abandono do ente pelo ser (a *Seinsverlassenheit*) e, nessa medida, a falta ou a carência do ser, a *Not* que constitui a essência da dor, da angústia e da finitude, emergindo tanto em tempos de abundância como de pobreza, tanto numa era que aliena as necessidades como numa era em que essas necessidades se tornam manifestas. Em ambas, é a essência da dor, a falta, que emerge precisamente como faltando, como um retraimento do ser ou uma fenda aberta entre ser e ente que se abre no próprio ente que se manifesta (SÁ, 2016, p. 153).

Em *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger (GA29/30) diz que a Filosofia é justamente o contrário de todo aquietamento e asseguramento. Ela é o turbilhão para o interior do qual somos arrastados a fim de que assim, sem a presença de qualquer ilusão, compreendamos nosso próprio Dasein. Precisamos libertar a humanidade no homem, deixar o Dasein tornar-se essencial nele. Isso significa lançar no homem a carga do Dasein enquanto seu fardo mais próprio, pois somente quem pode se dar verdadeiramente um fardo é livre. Não se trata de uma tarefa fácil, pois a exigência mais extrema que pode ser feita ao ser humano é a de assumir expressa e explicitamente uma vez mais seu próprio Dasein e tomá-lo sobre os ombros.

Assim, não podemos por meio de uma falsa pretensão filosófica simplesmente ignorar nossa finitude. A própria pergunta pela totalidade do mundo nos remete à finitude, pois sempre nos encontramos como um singular diante da totalidade. Em outras palavras, justamente pelo fato de sermos finitos, somos apenas o caminho em direção a essa totalidade, mas nunca a alcançamos em sua plenitude.

Finitude não é uma característica que a nós apenas se acrescenta. Ela é, contudo, *o modo fundamental do nosso ser*. Se queremos nos tornar o que somos, não podemos abandonar essa finitude ou nos enganar quanto a ela. Inversamente, devemos protegê-la. Este preservar é o processo mais íntimo de nosso ser-finito, isto é, nossa mais íntima finitização [*Verendlichkeit*]. Finitude só é na verdadeira finitização. Nesta, porém, cumpre-se por fim uma singularização [*Vereinzelung*] do homem em seu existir [*Dasein*]. Singularização não significa que o ser humano se enrijece em seu delgado e pequeno eu, o qual se espalha nisto ou naquilo que ele toma por mundo. Esta singularização é muito mais aquele tornar-se único [*Vereinsamung*] no qual cada homem primeiramente se alcança nas proximidades da essência de todas as coisas e do mundo (GA29/30, p. 8, tradução nossa).⁵

Iluminar o ser (*Sein*) é trazer também o *Dasein* e sua finitude à luz de nossa clareira. É isso que Heidegger (GA2) quis dizer quando nos propôs a tarefa de uma destruição (*Destruktion*) da história da metafísica. Ele quis nos mostrar que urge no próprio filosofar a necessidade de olhar novamente para todos os problemas metafísicos fundamentais.

No entanto, como nos adverte Sá (2002), tal destruição fenomenológica é destrutiva (*destruktiv*), mas não destruidora (*zerstörend*). Ela não consiste em superar ou negar a tradição no sentido de uma aniquilação (*Zerstörung*), mas sim em compreendê-la no âmbito de uma história da compreensão do ser.

Foi na obra kantiana que Heidegger (GA3; 1997b; 2013; 2019) encontrou uma maior aproximação em direção ao problema da finitude. Gadamer (2012) já havia percebido isso quando, refletindo sobre a história do pensamento heideggeriano em seu texto *Kant e a Virada Hermenêutica*, ele afirma que, pela via de seu próprio aprofundamento ontológico do ponto de partida da Filosofia da vida e em meio a toda crítica à Filosofia da consciência da Idade Moderna, Heidegger descobre aquilo que, em Kant, tinha sido encoberto pelo neokantismo e por sua fenomenologia: a dependência ao dado. Precisamente porque o *Dasein* não é um projeto livre de si, tampouco uma autorrealização do espírito, mas sim um ser para a morte, um ser essencialmente finito, Heidegger pôde reconhecer na doutrina kantiana da ação conjunta de

⁵ “Endlichkeit ist keine Eigenschaft, die uns nur anhängt, sondern die Grundart unseres Seins. Wenn wir werden wollen, was wir sind, können wir diese Endlichkeit nicht verlassen oder uns darüber täuschen, sondern wir müssen sie behüten. Dieses Bewahren ist der innerste Prozeß unseres Endlichseins, d. h. unsere innerste Verendlichkeit. Endlichkeit ist nur in der wahren Verendlichkeit. In dieser aber vollzieht sich letztlich eine Vereinzelung des Menschen auf sein Dasein. Vereinzelung - das meint nicht dieses, daß der Mensch sich auf sein schwächtiges und kleines Ich versteift, das sich aufspreizt an diesem oder jenem, was es für die Welt hält. Diese Vereinzelung ist vielmehr jene Vereinsamung, in der jeder Mensch allererst in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge gelangt, zur Welt”.

intuição e entendimento e na restrição do uso do entendimento aos limites da experiência possível uma antecipação de suas próprias intelecções e uma metafísica da finitude, ainda que de forma rudimentar.

Todavia, antes de explorarmos a interpretação heideggeriana do pensamento kantiano, a qual foi crucial para a virada (*Kehre*) do pensamento do filósofo e transição da historicidade do Dasein para a história do ser em geral, precisamos retomar a exposição do problema feita em *Sein und Zeit*, pois ali se encontra a análise do Dasein pré-ontológico, prelúdio da possibilidade de um filosofar que se abre para a negatividade do ser.

1.1 Temporalidade (*Zeitlichkeit*) e o cotidiano ser para a morte (*Sein zum Tode*)

Vimos anteriormente que o Dasein é essa abertura (*Erschlossenheit*) em relação ao ente que lhe vem ao encontro e lhe interpela. Tal abertura se dá no modo do compreender (*Verstehen*) e isso quer dizer que, sendo a compreensão que constantemente é, o Dasein compreende inclusive o ser, ainda que regular e frequentemente essa compreensão esteja encoberta pelo esquecimento próprio da cotidianidade. Em outras palavras, Dasein é o aí (*da*) do ser (*sein*), o lugar onde o ser se dá enquanto tal, pois é a ele que o ser se mostra.

De acordo com a interpretação corriqueira, o ser é implicitamente compreendido como presentidade constante (*ständige Anwesenheit*) e, nesse sentido, não haveria diferença ontológica alguma entre o modo de ser do homem e o modo de ser dos demais entes. É esta a compreensão que submete o ser humano às mais diversas teorias formuladas pela Ciência, incluindo as ciências humanas. Nossa essência (*Wesen*) é reduzida à substância, ao modo de ser daquilo que permanece e já está previamente fixado e determinado, daquilo que está sempre disponível (*vorhanden*) e de tal forma que pode até mesmo ser mensurado, calculado, categorizado, dividido em partes e, na melhor das hipóteses, “elevado” ao grau de utilidade (*Zuhandenheit*) ou ser vivo (*Leben*).

Em *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ao longo de sua reflexão sobre o despertar do tédio (*die Langweile*) enquanto uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) de nosso filosofar, Heidegger (GA29/30) chega a criticar expressamente o quanto a Psicologia, ao ver o

homem como ser vivo racional, posicionou a disposição afetiva (*Befindlichkeit*) como “coisa” subordinada ao pensar, justificando-se por meio do seguinte argumento: sentimentos são o que há de mais inconstante; eles mudam constantemente e não possuem subsistência alguma; sendo assim, tonalidades afetivas não são senão o brilho e a cintilância de nosso pensamento, ou, opostamente, seu obscurecimento ou entrave.

Heidegger (GA29/30) também distingue o despertar de uma tonalidade afetiva daquele “trazer à consciência” do discurso psicanalítico. Para ele, fica evidente que não vamos adiante com a diferenciação entre “consciente” e “inconsciente”. Despertar uma tonalidade afetiva não pode significar simplesmente torná-la “consciente” na medida em que ela estava antes “inconsciente”. Despertar uma tonalidade afetiva diz muito mais deixá-la vir a estar desperta e, enquanto tal, deixá-la ser. Quando tornamos “consciente” uma tonalidade afetiva com o intuito de conhecê-la e de especificamente torná-la apenas um “objeto do saber”, alcançamos o oposto de um despertar e ela é, então, destruída ou, no mínimo, não intensificada, mas sim enlanguescida e modificada.

Por isso a compreensão vulgar do ser como presentidade constante passa longe de apreender o modo de ser do Dasein, pois ela se encontra inteiramente cega para o tempo de modo mais originário. E, se ela não é capaz de vê-lo, ela tampouco pode sequer perguntar de que forma o Dasein, em sua finitude, temporaliza o tempo.

Nós nunca carecemos de um tempo específico para o nosso existir, porque esse existir é temporal no fundo de seu elemento mais próprio. Bem, mas se não há qualquer necessidade de buscarmos uma ligação ulterior com o mundo e com o tempo, se nunca precisamos nos tornar contemporâneos de nós mesmos, pois sempre já o somos inexoravelmente, isso não significa que essa ligação já se acha desde o princípio explícita em nossa experiência cotidiana. Ao contrário, como exercício filosófico, a descoberta da temporalidade do nosso tempo e da mundanidade do nosso mundo envolve sempre uma experiência de ruptura, de quebra, de dissonância (CASANOVA, 2013, p. 13).

Essa violenta ruptura é exatamente o que se concretiza em *Sein und Zeit*, onde Heidegger (GA2) nos mostra que a temporalidade é o próprio modo de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) do Dasein enquanto cuidado (*Sorge*). É no mundo de suas ocupações que a temporalidade do Dasein se temporaliza nos fenômenos do porvir (*Zukunft*), do sido (*Gewesenheit*) e do presente (*Gegenwart*), os quais são chamados pelo filósofo de *ekstases* da temporalidade (*die Ekstasen der*

Zeitlichkeit) e dos quais deriva a compreensão vulgar de “futuro”, “presente” e “passado” (*Vergangenheit*)⁶.

A essência do Dasein é temporalização na unidade das ekstases e isso significa que, na temporalidade originária, porvir, presente e sido não se encontram segregados, mas se copertencem. O tempo originário não é o tempo linear, que se dá através da sucessão de pontos do “agora” num processo sem fim. Ele tampouco é o tempo que aprendemos a calcular por meio do relógio, calendário ou cronômetro, no qual o passado já não é mais e o futuro é algo ainda a chegar. No tempo do cotidiano, “perguntando pelo quando e quanto do tempo, o Dasein perde seu tempo” (HEIDEGGER, 1997a, p. 28, tradução nossa).⁷

A temporalidade mais originária é aquela em que o tempo é, em termos metafóricos, esférico, tridimensional, abarcando ao mesmo tempo o sido, o presente e o porvir. Enquanto cuidado (*Sorge*), o Dasein é poder-ser sido. Porém, não no sentido do passado (*Vergangenheit*) como um fato que já foi e não mais está disponível, mas no sentido de ser continuamente a facticidade de seu ter sido. Tampouco se trata do futuro como um fato que virá e ainda não está disponível, mas no sentido de ser continuamente as possibilidades de seu porvir.

Heidegger (GA2) assinala, no entanto, que, na temporalidade originária, o fenômeno do porvir possui primazia sobre os outros dois, uma vez que o Dasein existe finitamente. O Dasein é este ente em que, sendo o seu já sido, está em jogo seu poder-ser finito. Ele é esse já-anteceder-se-a-si-mesmo-em-um-mundo (*Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt*), um anteceder de suas possibilidades, incluindo a morte (*der Tod*). O fim (*das Ende*) do ser-no-mundo é a morte.

No entanto, esse findar (*Enden*) enquanto morrer não significa *chegar* ao fim, mas *ser* em direção ao fim (*Sein zum Ende*). Esse *Sein zum Ende* não pode ser comparado ao finar (*Verenden*) como o estar concluído de uma escultura ou de uma fruta que amadureceu, muito menos ao desaparecer da chuva que passou ou do pão que alguém comeu.

Assim como, enquanto é, o Dasein já é constantemente seu ainda-não [*Noch-nicht*], assim também ele já é sempre seu fim. O findar [*Enden*] indicado com a morte não significa um haver-chegado-ao-fim [*Zu-Ende-sein*] do Dasein senão um *ser para o fim* [*Sein zum Ende*] deste ente. A morte é um modo de ser que o

⁶ Aqui a palavra *passado* corresponde ao termo alemão *Vergangenheit*, o qual Heidegger (GA2) restringe ao conceito vulgar de tempo em contraposição à apreensão mais originária do passado enquanto o “ser-sido” (*das Gewesen-sein*).

⁷ “So fragend nach dem Wann und Wieviel verliert das Dasein seine Zeit”.

Dasein toma sobre si tão logo ele é (HEIDEGGER, 2006, p. 28, tradução nossa).⁸

É interessante notar como, mesmo antes de *Sein und Zeit*, Heidegger (GA7; 1997a) já tinha clareza em relação ao caráter fundamental do ser para a morte (*das Sein zum Tode*) na determinação do cuidado (*Sorge*), ainda que no decair (*Verfallen*). Em seu curto texto *Der Begriff der Zeit* escrito em 1924, ele afirma que o ser da possibilidade é sempre a possibilidade de saber acerca da morte, geralmente no sentido: eu já sei, mas não penso nisso. Sobre a morte eu geralmente sei no sentido de um saber que recua. Enquanto explicação do Dasein, possuo este saber sempre à mão, para disfarçar esta possibilidade de meu ser. O ser-aí tem mesmo a possibilidade de fugir de sua morte.

Ao articular temporalidade e cotidianidade, mais especificamente no §68 de *Sein und Zeit*, onde Heidegger (GA2) reflete sobre a temporalidade da abertura em geral, torna-se manifesto o modo impróprio como predominantemente temporalizamos o tempo. Nele, o futuro possui o caráter de um incansável e passivo estar-na-expectativa (*Gewärtigen*), dado que a ocupação cotidiana se compreende a partir do poder-ser que lhe vem ao encontro em um possível “êxito” ou “fracasso”. Da mesma forma, pode-se falar de um presente impróprio que se caracteriza por um presentificar (*Gegenwärtigen*) que, afastado do porvir (*Zukunft*) e do sido (*Gewesenheit*), está continuamente ávido por novidades e em nada se demora. Tudo isso em essencial cumplicidade com o passado impróprio enquanto esquecimento (*Vergessenheit*).

Se na cotidianidade do Dasein tudo é sempre esperado, presentificado e esquecido, por que o nada, o fim e a morte não o seriam? O ser para a morte cotidiano constitui-se nesse constante esquivar-se no qual a morte um dia chega, mas agora não. Em nossas ocupações rotineiras, a morte não é a *minha* morte, mas a morte dos outros. A morte está lá nos jornais e nos noticiários televisivos. Ela é nivelada a um acontecimento público que, embora diga respeito a todo Dasein em cada caso, a ninguém pertence propriamente.

O encobridor esquivar-se frente à morte domina a cotidianidade tão obstinadamente que, no ser-um-como-o-outro, se dedicam os “mais próximos” a falar com o “moribundo” e convencer-lhe justamente de que ele escapará da

⁸ “So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht *ist*, so *ist* es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist”.

morte e que logo voltará à tranquila cotidianidade daquele seu mundo de ocupações. Com isso, semelhante “preocupação” crê consolar o moribundo. Embora queira devolver-lhe ao Dasein, não faz senão ajudar a cobrir ainda mais completamente a mais peculiar e inevitável possibilidade de seu ser. Desta forma, o impessoal busca constantemente tranquilizar acerca da morte. No fundo, isso não vale apenas para o “moribundo”, mas, sobretudo, para os “consoladores”. E nem sequer no caso do deixar de viver deve ser perturbado e inquietado pelo acontecimento apropriador [*Ereignis*] o que é público naquilo com que se ocupa. No morrer dos outros chega a ver-se não raramente uma inconveniência social, quando não toda uma falta de tato contra a qual o público deve se prevenir (HEIDEGGER, 2006, p. 253-254, tradução nossa).⁹

Assim nos encontramos em nossa cotidiana e ambígua certeza em relação à morte, certeza que se mostra como um inadequado tomar por verdadeiro. Quando se diz que a morte é certa, ela é tomada como casos de morte, como mero fato empírico, como *vorhanden*. Em suma, na impessoalidade, sabe-se certamente da morte, “pensa-se” na morte, mas não se é propriamente certo dela. Racionalmente certo da morte que um dia vai chegar, o Dasein a encobre e não a assume como aquilo que lhe é possível a todo instante. O ser para a morte decai na convicção de uma morte ainda vindoura ao mesmo tempo que as possibilidades “urgentes” e “previsíveis” das ocupações mais imediatas são instituídas como prioridade.

Temos então aqui o quadro geral de nossa situação cotidiana: em uma primeira aproximação e na maioria das vezes, o Dasein é sua temporalidade enquanto ser para a morte de modo inautêntico, impróprio.

Aqui já esbarramos na questão mais importante e fundamental de nossa investigação, a qual se tornou nosso problema central: se é possível ao Dasein um modo próprio de temporalizar (*zeitigen*) o tempo que ele mesmo é, como se daria essa propriedade (*Eigentlichkeit*)? De que modo a finitude estaria relacionada a ela? Retomaremos essa reflexão no capítulo três.

No entanto, a fim de nos prepararmos ainda melhor para o horizonte a ser desbravado, precisamos, com o auxílio de Casanova (2013), nos lembrar de que o que importa é muito mais um distanciamento em relação ao modo natural de se colocar diante dos entes em geral e diante de nós mesmos em particular. O autor nos traz uma interessante analogia segundo a qual nossa

⁹ “Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig, daß im Miteinander die ‘Nächsten’ gerade dem ‘Sterbenden’ oft noch einreden, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder in die beruhigte Alltäglichkeit seiner besorgten Welt zurückkehren. Solche ‘Fürsorge’ meint sogar, den ‘Sterbenden’ dadurch zu ‘trösten’. Sie will ihn ins Dasein zurückbringen, indem sie ihm dazu verhilft, seine eigenste, unbezügliche Seinsmöglichkeit noch vollends zu verhüllen. Das Man besorgt dergestalt eine *ständige Beruhigung über den Tod*. Sie gilt aber im Grunde nicht nur dem ‘Sterbenden’, sondern ebenso sehr den ‘Tröstenden’. Und selbst im Falle des Ablebens noch soll die Öffentlichkeit durch das Ereignis nicht in ihrer besorgten Sorglosigkeit gestört und beunruhigt werden. Sieht man doch im Sterben der Anderen nicht selten eine gesellschaftliche Unannehmlichkeit, wenn nicht gar Taktlosigkeit, davor die Öffentlichkeit bewahrt werden soll”.

existência é comparada ao que se dá quando temos um campo de jogo iluminado. Por mais que não seja possível fazer e ver coisa alguma nesse campo sem a presença da iluminação, jamais olhamos diretamente para a própria fonte de luz, mas nos deixamos guiar incessantemente pelo espaço de claridade que ela cria. É preciso que algo muito inesperado aconteça para que a fonte da luz repentinamente se anuncie. É necessário, por exemplo, que a luz subitamente desapareça, que ela se intensifique ao ponto de macerar nossa vista e ofuscar os entes ou que ela perturbe de algum modo a própria realização da ação. Por isso, torna-se imprescindível uma certa violência (*Gewalt*) para que se interrompa a tendência para a assunção da decadência de nosso agir cotidiano e para que este se desperte efetivamente em direção ao horizonte ou a fonte da luminosidade constitutivos de nosso agir em geral.

Nossa tarefa de desvelar, ao lado de Heidegger, o que se mostra e se oculta nos caminhos da propriedade parte justamente desse despertar para a luz da compreensão do ser que tudo revela¹⁰ através do tempo. Essa é a luz na qual somos o Dasein que somos, entregues à clareira de nossa mais essencial abertura. E mesmo quando nos esquecemos daquela luz, ela persiste, fazendo brotar em nós a esperança de que nem tudo está perdido.

1.2 A radicalização da finitude em “Kant und das Problem der Metaphysik”

Em primeiro lugar, é necessário termos clareza quanto ao fato de que o problema específico da finitude em toda sua profundidade não aparece explicitamente no pensamento kantiano. Em sua *Kritik der reinen Vernunft*, Kant (1968b) tinha como intuito primordial apreender o modo como nós seres humanos conhecemos o mundo e, a partir disso, consolidar os alicerces de toda ciência. À primeira vista, tal empreitada parece estar estritamente relacionada a áreas específicas da Filosofia (*metaphysica specialis*), a saber: a Epistemologia e a Lógica.

Entretanto, acontece que, ao longo de toda a reflexão kantiana, Heidegger (GA3) percebeu que as questões levantadas não diziam respeito a problemas de cunho meramente lógico ou epistemológico. Elas se referiam a um problema mais geral da metafísica. E mais do que isso: tratava-se *do* problema da metafísica, o problema mais fundamental, o qual já havia sido

¹⁰ Na língua portuguesa, o prefixo *re* presente no verbo *revelar* mantém uma proximidade com a concepção grega de ἀλλήθεια, ou seja, um desvelar que, ao mesmo tempo, vela novamente.

colocado pelos primeiros grandes pensadores gregos, como Platão e Aristóteles. Que problema é este? O do ente enquanto tal ($\tilde{\text{ö}}\nu \tilde{\eta} \tilde{\text{ö}}\nu$).

Assim sendo, já no início de sua obra *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant e o Problema da Metafísica), Heidegger (GA3) deixa evidente sua pretensão: explicitar sua ideia de uma Ontologia do Dasein através da interpretação da obra *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura) como uma fundamentação da metafísica geral (*metaphysica generalis*).

Não teremos condições de apresentar aqui de modo minucioso todo o rico horizonte hermenêutico aberto por Heidegger em *Kant und das Problem der Metaphysik*. No entanto, alguns pontos se fazem indispensáveis a este trabalho a fim de que possamos entender como Heidegger encontrou no filosofar kantiano um vislumbre incipiente do fenômeno da finitude.

Antes de tudo, precisamos entender que, partindo da pergunta pela possibilidade do conhecimento ôntico, Kant desloca o problema de uma *metaphysica specialis* (busca do conhecimento do ente segundo as suas regiões principais) para uma *metaphysica generalis* (o conhecimento do ente em geral). Isso acontece no momento em que o problema em *Kritik der reinen Vernunft* passa a ser a pergunta pela *possibilidade* daquilo que possibilita um conhecimento ôntico. Já se nota que Kant estava, na verdade, preocupado com o ser do ente em geral, isto é, com a Ontologia.

Heidegger (GA3) expõe que, no pensamento kantiano, o conhecimento é primariamente intuição e esta, por sua vez, é sensível, ou seja, receptora daquilo que se mostra a nós. Nossa intuição não é capaz de criar onticamente o ente, mas sim de deixá-lo dar-se, anunciar-se. Esse é o fundamento dos sentidos. Visão, audição, paladar etc. só são possíveis na medida em que acolhemos o ente que se manifesta. Aqui reside a diferença básica entre intuição finita e intuição infinita. A primeira, por ser limitada, simplesmente recebe o ente que já é, enquanto que a segunda é o conhecer divino absoluto que, no próprio intuir, cria o ente em sua totalidade, não havendo nem mesmo necessidade do pensar. Portanto, o pensar (entendimento) enquanto tal já é o selo da finitude. Porque supõe os limites da intuição que lhe é própria, o conhecimento humano é essencialmente finito.

Nesse sentido, o entendimento também se mostra como sendo finito. E mais finito que a intuição finita, pois, na síntese entre pensar e intuir, a qual realiza o tornar manifesto do ente, o entendimento precisa de um desvio, de um deduzir que toma os conceitos universais a fim de,

assim, alcançar o múltiplo particular. Em outros termos, o pensar carece da imediatidade do intuir finito.

Sá (2009) amplia essa compreensão da finitude do pensar ao escrever sobre o destino pensante que Heidegger e Kant compartilhavam, a saber: a desarticulação entre o que está a ser pensado e a linguagem que explicita esse mesmo pensado. Tal incapacidade não seria acidental, muito menos superável, mas algo constitutivo do próprio pensar o qual não pode dominar o pensado. Diferentemente disso, o pensado acontece como ser e se dá como *Ereignis* (palavra comumente traduzida para a língua portuguesa como acontecimento apropriador) na finitude intrínseca de nosso pensar.

Todo esse contexto conduz Heidegger (GA3) à seguinte conclusão: para um conhecer infinito, o ente *surge* como a coisa em si (*νοούμενον*), como aquilo que ele é em sua plenitude; em contrapartida, para um conhecimento finito, o ente *se mostra*, é fenômeno (*φαινόμενον*). Portanto, o ente no fenômeno é o mesmo ente que o ente em si, e é apenas este. Neste caso, ele se torna manifesto de acordo com o modo e a amplitude do poder receber e do poder determinar, dos quais dispõe um conhecimento finito.

Seguindo a interpretação heideggeriana, vemos a necessidade intrínseca da formulação de todos os cinco estágios concernentes à fundamentação kantiana da *metaphysica generalis* a fim de que a intuição pura (tempo e espaço) assim como o pensar puro (categorias), enquanto elementos essenciais do conhecimento puro (ontológico), se mostrem em sua unidade.

Nesta essencial dependência de nosso puro pensar [das *reine Denke*] em relação à pura multiplicidade [das *reine Mannigfaltige*], a finitude do nosso pensar “demanda” que essa multiplicidade se junte ao próprio pensar, isto é, que se junte a ele enquanto conceitualmente determinante. Contudo, a fim de que a pura intuição [die *reine Anschauung*] seja determinável através de puros conceitos [reine *Begriffe*], a sua multiplicidade deve ser retirada da dispersão, isto é, deve ser percorrida e reunida. Esta mútua preparação acontece naquela ação que, em geral, Kant nomeia como síntese. Nela, os dois puros elementos [reine *Elemente*] se encontram cada um a partir de si mesmo; ela fecha as juntas que apontam uma para a outra e determina, assim, a unidade essencial de um puro conhecimento [die *reine Erkenntnis*] (GA3, p. 62, tradução nossa).¹¹

¹¹ “Bei dieser wesenhaften Angewiesenheit unseres reinen Denkens auf das reine Mannigfaltige ‘fordert’ die Endlichkeit unseres Denkens, daß sich dieses Mannigfaltige dem Denken selbst, d.h. ihm als einem begrifflich bestimmenden, fügt. Damit aber die reine Anschauung durch reine Begriffe bestimmbar sei, muß ihr Mannigfaltiges der Zerstreuung entnommen, d.h. durchgegangen und gesammelt sein. Dieses gegenseitige Sich-füreinander-bereiten geschieht in derjenigen Handlung, die Kant allgemein Synthesis nennt. In ihr treffen sich die beiden reinen Elemente jeweils von sich her, sie schließt die aufeinander zuweisenden Fugen und macht so die Wesenseinheit einer reinen Erkenntnis aus”.

Todavia, faz-se notar que tal síntese ontológica não é realizada nem pela pura intuição nem pelo puro pensar. Por isso a imaginação transcendental, raiz comum aos dois ramos, precisa entrar em jogo enquanto aquilo que em seu caráter temporal mais originário (apreensão pura; reprodução pura; reconhecimento pura) possibilita a unidade essencial da síntese. É nesse sentido também que, no pensamento kantiano, o conhecimento ontológico já se revela como a condição de possibilidade para que algo como um ente possa estar contraposto a um ser finito em geral.

No último estágio, Heidegger (GA3) irá mostrar que a plena determinação da essência finita do conhecimento ontológico atravessa necessariamente a questão transcendental da possibilidade da experiência. Se experiência significa conhecimento finito do ente, então *possibilidade da experiência* se refere à totalidade una daquilo que possibilita, na essência, conhecimento finito. No projeto crítico kantiano, essa possibilidade é o que confere realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos *a priori*.

Enfim, enquanto busca de um fundamento para a possibilidade da metafísica, o filosofar kantiano é nada mais nada menos que um perguntar pelo homem e sua finitude, mesmo que nem o próprio Kant tenha se dado conta de toda a dimensão do problema. De qualquer forma, Heidegger (GA3) pôde ver aí uma prévia indicação do caminho a ser trilhado pela Filosofia se esta tem a intenção de levar a sério os problemas fundamentais da metafísica. Heidegger (GA3) viu a figura de Kant como

[...] a de um precursor da Ontologia Fundamental, que em sua “Dedução subjetiva das categorias” estabeleceu as bases para uma “analítica” do ser finito do homem, e que, apesar da insuficiência de sua noção de “fenômeno” e de sua cegueira para o fenômeno do “mundo”, conseguiu perscrutar a raiz ontológica da “transcendência ek-sistente”, encontrando no esquematismo temporal da imaginação a fenomenologia pura do mostrar-se veritativo do ser e de suas diversas modalidades objetais (BORGES-DUARTE, 1995, p. 216, tradução nossa).¹²

Heurísticamente relevante para nossa discussão é ressaltar que o recuo de Kant frente ao problema da imaginação transcendental dá-se como a cotidiana fuga do Dasein frente à sua

¹² “[...] la de un precursor de la Ontología Fundamental, que en su ‘Deducción subjetiva de las categorías’ sentó las bases de una ‘analítica’ del ser finito del hombre, y que, a pesar de la insuficiencia de su noción de ‘fenómeno’ y de su ceguera para el fenómeno del ‘mundo’, consiguió hurgar en la raíz ontológica de la ‘transcendencia ex-sistente’, hallando en el esquematismo temporal de la imaginación la fenomenología pura del mostrarse veritativo del ser y de sus diversas modalidades objetuales”.

finitude. Pois a imaginação produtiva aponta justamente para o caráter mais temporal do conhecimento finito fundado em possibilidades finitas. Imaginar só é possível para o Dasein na medida em que este sempre é suas possibilidades finitas e, com elas, formas plurais e dinâmicas de desvelar o mundo. Se o Dasein e seu mundo fossem definitivamente prontos e estaticamente determinados em seu modo de ser, nem mesmo a possibilidade de um imaginar entraria em questão. Enquanto nexos de significados que se dão no próprio ser-descobridor do Dasein, mundo é essencialmente movimento, o qual, por ser essencialmente finito, não exclui o encobrimento. Logo, o fundamento mais originário da imaginação não pode ser encontrado no modo de ser da disponibilidade (*Vorhandenheit*)¹³, mas sim em um modo de ser distinto e peculiar.

Para Heidegger, a atribuição ao fundamento da unidade originária do sujeito de um “caráter de raiz” constitui-se como alternativa e, portanto, implica a negação de que este mesmo sujeito seja um “solo perante” (*vorhandener Boden*), participando, nessa medida, do modo de ser do estar-perante (*Vorhandenheit*). E se Kant, ao caracterizar a unidade originária do sujeito como imaginação transcendental, ao caracterizar esta unidade como uma raiz e não como um “solo perante”, teria vislumbrado que o sujeito da intuição, na sua unidade originária, não era um sujeito perante, tal quer dizer, para Heidegger, que ele teria vislumbrado que o ente determinado na sua essência pela intuição (ou compreensão) dos entes não poderia ser compreendido adequadamente, na sua constituição ontológica, segundo o modo de ser do estar-perante (*Vorhandenheit*), implicando a sua determinação por um modo de ser que deveria ser fenomenologicamente diferenciado e caracterizado, modo esse ao qual, em *Sein und Zeit*, Heidegger tinha proposto chamar *Dasein* (SÁ, 2009, p. 15-16).

Na quarta e última seção de *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger (GA3) reforça a necessidade já apresentada em *Sein und Zeit* de uma metafísica do Dasein enquanto a fundamentação da própria metafísica. A própria *Kehre* heideggeriana em direção à história dos destinamentos (*Geschicke*) do ser em geral só poderia fazer-se possível por meio de um prévio apreender do ser do ente que pergunta pelo ser.

Portanto, o ser do Dasein é compreender (*Verstehen*). Todavia, por não poder, em sua cooriginária inverdade, compreender o ser de modo absoluto e por ser a abertura receptiva que não cria propriamente, mas desvela o ente, por tudo isso o Dasein é essencialmente limitado,

¹³ Na língua alemã, *Vorhandenheit* é uma substantivação do adjetivo *vorhanden*, que significa literalmente aquilo que está diante (*vor*) da mão (*Hand*), ou seja, aquilo que está disponível, presente. Na língua portuguesa, podemos traduzir a expressão *Vorhandenheit* por disponibilidade ou subsistência, que também dá a ideia de permanência e presentidade constante.

finito. Por isso Heidegger (GA3) afirma que o existir é em si, enquanto um modo de ser, finitude e, enquanto tal, só é possível com base na compreensão do ser. Algo como o ser apenas há, e tem de haver, onde a finitude se tornou existente. Revela-se então a compreensão do ser a qual, desconhecida na sua amplitude, constância, indeterminação e ausência de questionamento, reina como o mais íntimo fundamento da finitude do Dasein. “Mais originária que o homem é a finitude do Dasein nele” (GA3, p. 229, tradução nossa).¹⁴

Não obstante, o fato de o problema fundamental da metafísica revelar uma íntima referência à finitude do homem não pode significar que o Dasein é finito como qualquer outro ente. Tal interpretação move-se ainda no âmbito da compreensão vulgar de tempo, a qual, tomando o ser como o “agora” da presentidade constante, vê o homem como meramente temporal. Isso justifica o árduo empenho assumido por Heidegger em *Sein und Zeit* a fim de nos desvencilharmos do entendimento cotidiano, colocando-nos diante do modo particular como o Dasein é finito, isto é, sua temporalidade (*Zeitlichkeit*).

Neste ponto, somos necessariamente conduzidos ao seguinte passo de nossa investigação ao considerarmos o que Sá (2009) nos diz sobre a passagem para o pensar do *Ereignis* a partir da radicalização da finitude. Segundo o autor, tal passagem reforça uma concepção de ser humano segundo a qual ele deixa de ser compreendido como sujeito “livre” da situação que o enraíza, isto é, deixa de ser compreendido como “senhor do ente” e passa a ser constituído intrinsecamente pelo seu vínculo à situação na qual está lançado. Assim sendo, a radicalização da finitude tem como consequência última, no filosofar heideggeriano, aquilo a que se poderia chamar de reconfiguração da concepção da liberdade humana.

¹⁴ “Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm”.

2. DASEIN COMO POSSIBILIDADE DA LIBERDADE

Já vimos que, enquanto Dasein, isto é, enquanto a abertura (*Erschlossenheit*) que cada um de nós é em cada caso, existimos no modo do compreender (*Verstehen*). Ainda que esta compreensão se dê de modo pré-conceitual e não temático, sempre já somos em uma compreensão imediata do mundo e, inclusive, de nós mesmos.

Isso não acontece de maneira distinta no que diz respeito à nossa liberdade. Também já a compreendemos de alguma forma, geralmente aquela que nos é dada pelo entendimento vulgar. Por esse motivo, a pergunta pela liberdade sempre esteve presente, de forma transversal, em toda a reflexão filosófica. Se os animais são determinados por instintos naturais, poderiam eles, na medida em que são condicionados pela natureza, ser caracterizados como livres? E nós, seres humanos? É possível que façamos a experiência imediata de nossa liberdade pelo fato de que, embora também sejamos de certa forma condicionados pela natureza, não somos determinados por ela? Seria essa experiência a última palavra sobre o problema da liberdade ou apenas o seu pressuposto? Seria nossa liberdade uma ilusão? Somos verdadeiramente livres ou apenas supostamente? Que relação possui o fenômeno da liberdade com nossa existência e nosso modo de ser? Como devemos pensar a nós mesmos através dela?

Em suas lições sobre a essência da liberdade humana (*Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*), Heidegger (GA31) expõe o problema da liberdade como uma questão metafísica “particular” a qual somente aparentemente não possuiria relação alguma com o problema “universal” da Filosofia enquanto questionamento em direção ao cerne da totalidade, enquanto o rumo-ao-todo (*das Aufs-Ganze-Gehen*) e o ir-às-raízes (*das An-die-Wurzel-Gehen*).

Cabe ressaltar que os vocábulos “particular” e “universal” não são postos aqui entre aspas de modo contingente, mas sim com o intuito de já indicar o uso dicotômico dos mesmos em nossa compreensão corriqueira. Comumente, quando pensamos no “universal”, remetemo-nos a algo oposto ao “particular” e vice-versa. Contudo, em sua particularidade, o “particular” sempre pertence ao “universal” da mesma forma que a universalidade do “universal” sempre diz respeito a todo “particular” que a ele nos conduz.

Nesta conjuntura, qualquer indagar sobre uma questão “particular” não pode ser confundido com uma mera especulação sobre um problema isolado o qual deve ser analisado

cartesianamente após a fragmentação do todo. Toda pergunta por uma questão “particular” jamais deixa de já ser em si mesma uma pergunta pelo “universal”. Em outras palavras, todo filosofar está sempre relacionado à própria Filosofia em seu encargo de buscar o essencial, isto é, a totalidade do ente enquanto tal.

À luz de tais elucidações, toda névoa do entendimento vulgar se dissipa evidenciando que o problema da liberdade humana também é, enquanto “particular”, sempre um problema do “universal”, ou seja, um problema inserido naquele movimento do ir-às-raízes. E para ser ainda mais fenomenológico e desconstruir definitivamente a quimérica dicotomia herdada pela tradição metafísica, Heidegger (GA31) afirma que, em verdade, a questão acerca da essência da liberdade humana não é uma questão científica e, por conseguinte, não pode dizer respeito nem a algo “particular” nem a algo “universal”, mas sim a uma questão especificamente filosófica.

Talvez resida justamente aí a *força e a combatividade do filosofar, no fato de que ele só torna manifesto o todo no problema particular efetivamente apreendido*. Talvez aquele tão adorado procedimento, que sintetiza em um quadro qualquer tudo aquilo que há em termos de questões filosóficas e, correspondentemente, fala de tudo e de cada coisa, sem *questionar* efetivamente, seja o contrário de uma introdução à Filosofia, isto é, uma aparência de Filosofia, uma *sofística* (HEIDEGGER, 2012, p. 29).

Nesse caminho em direção ao todo, Heidegger (GA31) inicia sua reflexão sobre a essência da liberdade humana a partir de sua determinação mais prevalecente, isto é, o conceito negativo de liberdade, ou “liberdade negativa” (*die “negative Freiheit”*). Apenas em seguida é que o conceito positivo (*die “positive Freiheit”*) entra em jogo, principalmente através da retomada da reflexão que Kant (1968a; 1968b) leva a termo em suas obras *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura) e *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da Razão Prática), as quais trazem tematicamente e pela primeira vez a questão da liberdade em articulação direta com os problemas fundamentais da metafísica.

2.1. Sobre os Conceitos de Liberdade Negativa e Liberdade Positiva

Seguiremos o mesmo percurso traçado por Heidegger e iniciaremos com o conceito de liberdade negativa segundo o qual liberdade quer dizer o mesmo que independência. Em sua obra *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*, Heidegger (GA31) aborda a liberdade negativa como negação da dependência em relação a um outro, ou seja, um *ser livre de...* Esse *de que* da independência é experimentado em duas direções as quais, em linhas gerais, apresentaremos a seguir.

A primeira delas é a independência enquanto independência da natureza. Neste caso, nosso agir não seria determinado nem pelas leis da natureza nem pela necessidade (impulsos ou instintos). Em sentido mais amplo, seríamos independentes do “mundo” enquanto o todo de história e natureza; nossas decisões estariam livres de toda influência do passado (*Vergangenheit*) assim como de toda e qualquer imposição dos processos naturais.

No que tange à segunda direção na qual experimentamos a liberdade negativa, esta diz respeito ao fato de sermos independentes de Deus. Nesta perspectiva, o homem só seria capaz de se relacionar com Deus e buscá-Lo se lhe fosse possível tanto renunciá-Lo quanto voltar-se a Ele, isto é, se pudesse ser livre d’Ele.

Assim sendo, esse duplo modo de compreensão negativa da liberdade (independência do mundo e independência de Deus) já revela a *independência de...* enquanto ligação (*Beziehung*) e está sempre referido ao ente em sua totalidade. Isso é uma clara indicação de que, mesmo como liberdade negativa, a pergunta pela essência da liberdade nunca é, como mencionado anteriormente, um problema meramente “particular”, mas uma questão acerca da essência do ente enquanto tal.

No entanto, tomar apenas o conceito de liberdade negativa não nos é suficiente, pois esse entendimento “não abarca tudo” (HEIDEGGER, 2012, p.24). É justamente aqui que surge a necessidade de se pensar a liberdade em sentido positivo, por mais que sua caracterização se mostre, à primeira vista, obscura e plurissignificativa.

O primeiro despontar da questão da liberdade em sua dimensão propriamente dita se deu no pensamento de Kant. Isso já põe de manifesto o fato de não ter sido a esmo que Heidegger (GA31) escolheu tomar como ponto de partida os conceitos de *liberdade transcendental*

(cosmológica) e *liberdade prática* nas obras kantianas a fim de encontrar nelas recursos em direção a uma discussão sobre a liberdade positiva.

De acordo com Kant (1968b), a ideia de liberdade *transcendental* é aquela que se refere à liberdade enquanto autoatividade absoluta, isto é, a faculdade de autoinício de um estado, o qual se dá de maneira totalmente espontânea.

Para apreendermos mais profundamente como Kant (1968b) desenvolve essa questão, faz-se mister considerar brevemente aqui sua apresentação, em *Kritik der reinen Vernunft*, da tábua dos princípios do entendimento puro através da qual ele argumenta sobre as analogias da experiência. Estas se encontram fundamentadas no princípio geral o qual assevera que a experiência só é possível através da representação de uma conexão das percepções. No contexto de nossa problemática, interessa-nos apenas a segunda analogia, ou seja, o princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade (*Kausalität*) a qual diz: todas as mudanças acontecem de acordo com a lei de conexão entre causa e efeito.

Por conseguinte, a relação dos fenômenos (como percepções possíveis) segundo a qual o subsequente (o que acontece), no que diz respeito à sua existência, é determinado no tempo pelo antecedente, de maneira necessária e de acordo com uma regra – portanto a relação da causa ao efeito –, é a condição da validade objetiva de nossos juízos empíricos no que diz respeito à série das percepções, portanto de sua verdade empírica e, conseqüentemente, da verdade da experiência. O princípio da relação causal na sequência dos fenômenos vale também, por conseguinte, para todos os objetos da experiência (sob as condições da sucessão), pois ele próprio é o fundamento da possibilidade de tal experiência (KANT, 2012, p. 215).

Se não esclarecemos esse contexto prévio, ficamos impossibilitados de captar genuinamente o modo como, no decorrer da história da metafísica, o conceito de liberdade foi posto em relação íntima com o chamado princípio de razão suficiente ou princípio de causalidade.

É mais especificamente no segundo capítulo do segundo livro sobre a dialética transcendental que Kant (1968b), ao combater o mau uso da lógica transcendental como *ῥῥανον*, isto é, ilusão dialética que nada diz sobre o conteúdo do conhecimento (experiência), articula a ideia de liberdade no âmbito de seu sistema das *ideias transcendentais*.

Aqui cabe ressaltar que, desde Platão (2016), o próprio conceito de *ideia* (ἰδέα) ganha sua determinação fundamental e particular no sentido de um arquétipo das próprias coisas. Logo, ao tratar de ideias transcendentais, Kant (1968b) preserva o mesmo significado platônico, defendendo que, em oposição aos conceitos puros do entendimento (categorias), os conceitos da razão pura (ideias) dizem respeito a algo que, embora tendo toda a experiência sob si e mantendo-se em conexão com as categorias, jamais pode ser ele mesmo um objeto da experiência. Por esse motivo, as ideias da razão são *transcendentais*, uma vez que não se referem a um ente específico, mas visam sempre o todo.

De acordo com Kant (1968b), há três classes de ideias transcendentais, a saber: o sujeito (ou alma), objeto da Psicologia; o mundo, objeto da Cosmologia; e Deus, objeto da Teologia. Seguindo as exigências próprias de nossa temática, não vamos nos ater aos paralogismos da razão pura, relacionados ao sujeito, nem ao ideal da razão pura, inferência que diz respeito à ideia de Deus. Ficaremos apenas com as antinomias da razão pura, que se referem às ideias cosmológicas (*kosmologische Ideen*), pois é exatamente no interior dessa discussão que o problema da liberdade aparece de modo mais incisivo.

Ao libertar a categoria de causalidade dos inevitáveis limites do empírico, o sistema das ideias cosmológicas alcança o seguinte princípio: “se é dado o condicionado, também é dada toda a soma das condições, portanto o absolutamente incondicionado através do qual aquele é possível” (KANT, 2012, p. 354). É preciso indicar, primeiramente, que tal argumento pressupõe mundo como *lugar físico*, isto é, o conjunto completo de todos os fenômenos no qual toda causa deve ser considerada como a condição daquilo que acontece. Em segundo lugar, a mesma alegação é que levará o pensamento kantiano a presumir a liberdade como a causalidade incondicionada – e, por esse motivo, necessária – das causas no fenômeno.

Na antitética da razão pura, torna-se mais especificamente relevante para nós a terceira antinomia cuja tese é: “a causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser deduzidos em seu conjunto. Para explicá-los é também necessário assumir uma causalidade por meio da liberdade” (KANT, 2012, p. 377). A antítese, por sua vez, declara: “não há liberdade, e tudo no mundo acontece segundo leis da natureza” (KANT, 2012, p. 377).

Levando a tese em consideração, Kant (1968b) define positivamente a liberdade transcendental como pura espontaneidade, um iniciar de um estado por si mesmo, cuja

causalidade não está sob outra causa que tenha de lhe ser anteposta a fim de determiná-la segundo a lei da conexão causal.

No seguimento de suas inferências, Kant (1968b) aponta então que a liberdade transcendental é o fundamento do conceito de liberdade no entendimento *prático*. Esta última é exatamente a dimensão em que o filósofo concebe a liberdade tanto negativamente, ou seja, como *independência do arbítrio* (vontade) frente aos impulsos da sensibilidade, quanto positivamente, enquanto autodeterminação. Neste enredo, o maior dilema passa a ser, para ele, a possibilidade de conciliação entre a causalidade por liberdade e a lei universal da necessidade natural.

A fim de resolver tal impasse, Kant (1968b) define a razão pura como o caráter meramente inteligível (não-empírico) de nosso ser e, por conseguinte, a estabelece também como condição empiricamente incondicionada.

A razão é, portanto, a condição permanente de todas as ações voluntárias sob as quais o ser humano aparece como fenômeno. [...] e toda ação, independentemente da relação temporal que ela mantém com outros fenômenos, é o efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, que age livremente, portanto, sem ser dinamicamente determinada, seja por fundamentos externos ou internos (mas anteriores ao tempo), na cadeia das causas naturais (KANT, 2012, p. 440-441).

É justamente essa liberdade transcendental (a da razão pura) que, de acordo com o pensamento kantiano, não pode ser designada apenas negativamente como independência das condições empíricas, mas também positivamente como uma faculdade de iniciar por si mesma uma série de acontecimentos de tal modo que, como condição incondicionada de toda ação voluntária, não permita sobre si condição alguma precedente no tempo. Nesse sentido, a antítese da terceira antinomia não passa de um engano, pois a causalidade da natureza não contradiz a causalidade por liberdade, a qual possui sua importância prática no que diz respeito ao livre-arbítrio.

No final de sua *Kritik der reinen Vernunft*, Kant (1968b) cinde o saber especulativo (teórico) e o saber prático e conclui que a liberdade transcendental (espontaneidade) pertence ao primeiro e, conseqüentemente, permanece sendo um problema metafísico justamente por contrariar a lei da natureza e toda experiência possível. O que Heidegger (GA31) percebe é que, de fato, torna-se, impossível a tarefa de apreender a questão da liberdade transcendental se a

questão primordial, a pergunta pelo ser, permanece no esquecimento. Ademais, tratar a essência da liberdade de modo puramente especulativo e noético conduz inevitavelmente ao perigo de compreendê-la como algo desvinculado de nosso Dasein, isto é, do modo como existimos faticamente.

A maior dificuldade é que, em uma metafísica da substância (*Substanz*), o modo de ser específico do Dasein continua sendo equiparado ao dos demais entes. E enquanto o Dasein for compreendido como ente dotado do caráter de mera presentidade e disponibilidade (*Vorhandenheit*), escapará de nós toda e qualquer possibilidade de apreender ontologicamente a liberdade para além de uma ideia baseada em uma categoria *a priori* do entendimento puro, ou seja, a causalidade.

A liberdade transcendental é, certamente, contrária à “lei” da natureza e só pode dizer respeito ao Dasein se a essência (*Wesen*) deste não for equivalente à dos demais entes. Em outras palavras, precisamente por ser ontológica em relação ao peculiar modo de ser do Dasein, a liberdade transcende toda causalidade natural e nada deve a qualquer categoria, seja ela qual for.

Nesse curso [...] a uma confrontação com a questão da liberdade em Kant, abordada tanto sob o ponto de vista teórico como sob o ponto de vista prático, Heidegger conclui que, no seu caráter originário, a liberdade não pode ser já considerada uma propriedade do homem enquanto “solo perante” – a propriedade de iniciar por si, arbitrariamente, uma série de acontecimentos –, mas que é agora o homem, já não como “solo perante”, a ser apropriado por um vínculo originário que determina, na sua origem, a própria liberdade (SÁ, 2009, p. 20).

A liberdade que constitui o modo de ser do Dasein em cada caso precisa ser, portanto, mais originária e mais transcendental do que Kant havia pensado. E só seremos capazes de compreender propriamente a liberdade em sentido ôntico quando encontrarmos nesta uma indicação do caminho em direção à liberdade ontológica.

2.2 Liberdade enquanto *Seinlassen* e o ser-descobridor do *Dasein*

Mesmo em *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*, onde Heidegger (GA31) argumenta extensamente sobre a questão da liberdade, ele jamais demonstrou a menor intenção (ou presunção) de esgotar todo o problema e alcançar a plenitude da essência da liberdade. Muito ao contrário, considerando que existimos na verdade (*Wahrheit*) e igualmente na inverdade (*Unwahrheit*) enquanto ocultamento (*Verborgenheit*), somos deixados, ao final da obra, com mais perguntas do que respostas.

Tampouco nós temos aqui a pretensão de oferecer uma determinação completa e definitiva sobre a essência da liberdade, até mesmo porque, nesse quesito, estamos apenas dando os primeiros passos. Não obstante, podemos e devemos, sem hesitação alguma, abrir caminhos em direção a uma apreensão genuína da liberdade e, concomitantemente, do ente que somos nós mesmos. Trata-se de uma aproximação que seja capaz de indagar a respeito de nossa própria essência enquanto *Dasein*.

Conforme o pensamento de Heidegger (GA31), o problema da essência da liberdade na história da metafísica não apenas atravessa o problema da causalidade, mas também o da essência do movimento (*κίνησις*) em sentido mais amplo, o qual, por sua vez, se funda na questão diretriz da Filosofia acerca da essência do ente enquanto tal (*ὄν ἢ ὅν*), incluindo nós mesmos. Isso significa que, na questão fundamental da Filosofia, o que se torna digno de consideração é propriamente o ser (*Sein*).

Existindo como o compreender (*Verstehen*) que é, o *Dasein* já sempre compreende o ser, mesmo que de maneira pré-conceitual e não explicitamente. Tal compreensão não acontece eventualmente, mas sim constantemente. Caso contrário, não seríamos nem mesmo capazes de dizer isto “é”, isso “foi” ou aquilo “será”.

Entretanto, se alguém nos pergunta “o que é o ser?”, logo nos sentimos confusos, embaraçados e até mesmo desamparados sem saber onde encontrar a resposta. Aquilo que, à primeira vista, parece tão evidente, mostra-se, na verdade, como o mais enigmático de todos os problemas. Compreendemos o ser e nem sequer nos damos conta do modo como o fazemos.

Por mais que sejamos dominados por essa compreensão, ela não chega de modo algum a nos chamar a atenção enquanto tal, de tal forma que não nos voltamos absolutamente para ela de maneira expressa, que precisamos ser primeiro lembrados expressamente desse elemento para nós autoevidente. Nós o esquecemos, o esquecemos tão profundamente que nós na maioria das vezes jamais tínhamos pensado nisso. Nós começamos nossa existência com tal *esquecimento da compreensão do ser* e quanto mais nós nos abrimos para o ente, tanto mais profundo se torna de início o esquecimento do elemento uno, do fato de que nós compreendemos em toda abertura para o ente o ser (HEIDEGGER, 2012, p. 61).

Esse esquecimento da compreensão do ser (*die Vergessenheit des Seinsverständnisses*) pertence ao modo de ser do Dasein enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) absorvido pelas ocupações próprias da cotidianidade (*Alltäglichkeit*). Porém, diante desse fato, a pergunta que nos instiga é a seguinte: qual é exatamente essa compreensão esquecida segundo a qual compreendermos o ser?

Partindo dos primeiros grandes filósofos, principalmente de Platão e Aristóteles, Heidegger (GA31) procurou auscultar o significado de ser (*οὐσία*) no contexto da linguagem cotidiana e já por si filosófica dos gregos. Não obstante a palavra *οὐσία* possua um vasto campo semântico, sua expressão na Antiguidade e no início da história da metafísica já derivava de um modo particular de compreender o ser, modo que nos foi deixado como legado e que nos tem acompanhado em toda formação ulterior do problema do ser.

Para os gregos e, posteriormente, para toda a história da metafísica, o ser é, de modo geral, confundido com o ente e apreendido como entidade do ente (*Seiendheit des Seienden*), como coisa à vista e realidade efetiva (*ἐνεργεία/actualitas/Wirklichkeit*), como aquilo que há de mais próximo e constantemente disponível. É assim que Heidegger (GA31) descortina a compreensão vulgar de ser da Antiguidade exclusivamente como *presentidade constante* (*ständige Anwesenheit*), ainda que isso não tenha sido colocado direta e expressamente.

Torna-se imprescindível ressaltar que a constância dessa presentidade deve ser entendida como aquilo que se mantém em meio à mudança (*μεταβολή*), caráter fundamental (*ἀρχή*) do movimento. Por isso, a palavra grega *οὐσία* também era compreendida como *essentia* no sentido de substancialidade, isto é, daquilo que permanece no ente enquanto *Vorhandenheit*.

Podemos observar em toda a história da Filosofia ocidental o quanto essa compreensão de ser, embora totalmente ignorada, não deixa de se mostrar extremamente obstinada. Heidegger (GA31) chega a afirmar que a doutrina platônica do ser, por exemplo, é, na verdade, não uma

teoria das ideias, como se costuma dizer, mas sim uma doutrina da presentidade, do “aspecto” através do qual algo se mostra. Igualmente em Kant, se não podemos alcançar a coisa em si (*νοούμενον*), mas apenas o fenômeno (*φαινόμενον*), isto é, a aparência daquilo que se mostra, então aqui também nos mantemos na compreensão de ser como *presentidade constante*.

E não poderíamos deixar de mencionar Hegel (2006) que, em *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologia do Espírito), apresenta claramente um sistema filosófico que se mantém na mesma compreensão de ser ao consumir a metafísica ocidental como metafísica da substância e defender que tudo depende de conceber o verdadeiro não apenas como substância, mas também como subjetividade. Em *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*, Heidegger (GA31) conclui o segundo capítulo sintetizando que a tese metafísica fundamental de Hegel considera a subjetividade como subjetividade do sujeito absoluto, que é espírito e realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Sendo eternidade, o espírito não será nem foi, mas simplesmente é. Aqui temos, portanto, o presente absoluto como a presentidade da mais elevada constância.

Com vários outros exemplos poderíamos demonstrar como os filósofos, desde a Antiguidade, tomaram a *verdade* do ser como presentidade, e isso devido ao fato de até mesmo o problema do ser verdadeiro ter sido, na tradição, afastado da metafísica e transferido para a lógica e para a epistemologia. O ser verdadeiro do ente enquanto tal decaiu em direção ao abismo do ser verdadeiro do pensamento, do ser verdadeiro como propriedade do conhecimento e do enunciado (*λόγος*) sobre o ente. Prevaleceu a máxima de que, se algo não é efetivamente real (presentidade constante), não é, portanto, verdadeiro, um modo de compreender que indubitavelmente nos conduziu à era da técnica e ao perigo (*Gefahr*) sobre o qual o próprio Heidegger (GA7; 1977) nos alerta em seu texto *Die Frage nach der Technik*.

Pois bem, o problema da verdade – como problema –, exatamente como o problema do ser, também não foi clarificado na Antiguidade, e isso é válido ao mesmo tempo para toda a Filosofia subsequente. Sim, essa Filosofia não soube nem mesmo [...] acolher efetivamente e tornar frutífero aquilo que o desdobramento antigo do problema da verdade alcançou (HEIDEGGER, 2012, p. 113).

O esquecimento do ser é simultaneamente o esquecimento da verdade em seu sentido mais originário enquanto desvelamento (*ἀλήθεια*). Tal esquecimento exclui pura e simplesmente a

possibilidade cooriginária da inverdade (*Unwahrheit*) enquanto ocultamento (*Verborgenheit*) e errância (*Irre*). Na cotidianidade, despreza-se completamente o âmbito do mistério (*Geheimnis*), daquilo que permanece velado.

À luz de tais considerações ontológicas e fenomenológicas, podemos, então, retomar a problemática em *Kritik der reinen Vernunft* da seguinte forma: como Kant se esqueceu do ser, ele também se esqueceu da verdade. Esquecendo-se da essência da verdade, a essência da liberdade tampouco pôde ser alcançada de modo mais genuíno.

É exatamente neste ponto que levantamos a pergunta: o que, afinal, a verdade tem a ver com a liberdade?

Em seu texto *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre a Essência da Verdade), Heidegger (GA9) busca resgatar o sentido do ser e da verdade ao defender que a abertura (*Erschlossenheit*) essencial ao modo de ser do Dasein é anterior a todo conhecimento, entendimento e razão. E mais do que isso: esse manter-se aberto e vinculado àquilo que é manifesto enquanto tal é o próprio fundamento da possibilidade de uma conformidade entre o enunciado e a coisa.

Mas o que vem a ser mais propriamente este *estar-aberto*? Ele se refere sem mais nem menos ao *da* (aí) do Dasein, à clareira (*Lichtung*) que sempre somos na medida em que desvelamos mundo. A abertura é o liberar-se que só pode ser possível como o ser-livre (*das Freisein*).

O tornar-se livre para um juízo de ligação é apenas possível enquanto ser-livre para o manifestar de um abrir. Tal ser-livre indica a até então impensada essência da liberdade. A abertura da conduta como possibilitação inerente à conformidade está fundada na liberdade. *A essência da verdade é a liberdade* (GA9, p. 414, tradução nossa).¹⁵

Posto isso, torna-se patente que não há verdade do ser sem liberdade. No entanto, ainda é necessário elucidar o que Heidegger (GA9) está a pensar sobre a essência da liberdade. Para ele, a liberdade é, nesta conjuntura, compreendida como deixar-ser (*Seinlassen*) o ente, ou seja, permitir que cada ente seja o ente que é, entregar-se a ele e possibilitar que ele seja desvelado.

¹⁵ “Das Sichfreigeben für eine bindende Richte ist nur möglich als Freisein zum Offenbaren eines Offenens. Solches Freisein zeigt auf das bisher [un]gedachte Wesen der Freiheit. Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. *Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*”.

Assim sendo, a liberdade não é algo que ora decidimos possuir ora decidimos deixar de lado. Ela não depende de nosso livre-arbítrio. A liberdade não é uma qualidade (*Eigenschaft*) do Dasein, mas sim sua própria constituição de ser, o que leva Heidegger (GA9) a declarar que o ser humano não possui a liberdade. Ao contrário, é ela que o possui de modo mais originário, possibilitando seu ser-descobridor. Somente ela permite ao Dasein ser histórico ao inaugurar a relação com o ente em sua totalidade.

Mesmo o ser-aí [Dasein] que durante todo o tempo de sua existência nunca fez uma assim chamada “descoberta” é des-cobridor, uma vez que se mantém junto ao ente por si subsistente. Descobertas em sentido mais restrito, descobertas, por exemplo, de uma ilha até aqui desconhecida, só podem ser feitas pelo ser-aí humano porque ele já se mantém *qua* ser-aí junto ao ente e, assim, transita, por exemplo, no mar. De acordo com sua essência, o ser-aí é, quer faça descobertas em sentido mais restrito ou não, des-cobridor (HEIDEGGER, 2009a, p. 127).

Essa abertura enquanto ser-descobridor (*Entdeckend-sein*) é o modo como o Dasein existe, no sentido mais estrito da expressão. *Ek-sistir* nada tem a ver com um subjetivismo solipsista nem mesmo com um “eu” interior ou uma “mente encapsulada” (psiquismo), pois, sendo essencialmente livre, o Dasein sempre se movimenta no mundo, deixando ser o ente em sua manifestabilidade. Deve ficar claro que a liberdade de modo mais originário não apenas está completamente desvinculada do dogmatismo no qual se concebe o mundo “lá fora” independente do “eu”, como também se afasta de todo idealismo, ou seja, da ideia de um “eu” ou atividade da “mente” anterior e mais fundamental do que o mundo “lá fora”.

Na discussão de Figal (1991), tanto o descobrir um ente como ele é (em uma determinada propriedade ou em meio à uma lida) quanto o encobri-lo só são possíveis porque o Dasein está “inserido” antes de toda e qualquer descoberta na abertura do ente. E o autor complementa esclarecendo que o discurso heideggeriano acerca da liberação é metafórico, devendo-se buscar dissolver essa metáfora em meio a uma interpretação, não se deixando enredar por ela. Pois tal “inserir-se” não significa que nos ligaríamos a algo com o qual não nos encontrávamos anteriormente em relação alguma, mas tem de ser interpretado uma vez mais no sentido do “apriorístico perfeito”. O descerramento prévio daquilo em direção ao que ocorre a liberação do que vem ao encontro no interior do mundo é nada além da compreensão do mundo com o qual o Dasein já sempre se relaciona.

Em *Die Grundbegriffe der Methaphysik* (Os Conceitos Fundamentais da Metafísica), Heidegger (GA29/30) já aponta inclusive para a distinção entre o modo de ser do homem e do animal. Para ele, “o modo como o homem é nós chamamos de atitude [*Verhalten*]; o modo como o animal é nós chamamos de comportamento [*Benehmen*]” (GA29/30, p. 346, tradução nossa).¹⁶

Na língua portuguesa é difícil diferenciar *Verhalten* de *Benehmen*, pois geralmente ambos são traduzidos como comportamento. Porém, o radical dessas palavras alemãs deixa clara a diferença. *Ver* é um prefixo que indica negação e *halten* é o verbo manter, permanecer. Assim, *Verhalten* dá a ideia de não-permanência, daquilo que muda, como a atitude. Já *Benehmen* tem sua raiz no verbo *nehmen* (pegar, tomar), o que indica o sentido positivo e mais limitado de simples comportamento, reação.

A palavra comportamento, tão utilizada pelas ciências humanas, muitas vezes carrega exatamente esse caráter de mera reação ou ligação *a posteriori*, excluindo do ser humano seu agir, isto é, sua liberdade enquanto *Dasein* e enquanto ser-no-mundo. Mais especificamente na Biologia, na Psicologia e na Psicanálise, o ser do homem é muitas vezes equiparado ao do animal meramente movido por pulsões. Heidegger (GA29/30) critica essa posição uma vez que, nela, o homem deixa de ser considerado em sua essência como formador de mundo (*weltbildend*) e passa a ser visto como organismo (*Organismus*) “pobre de mundo” (*weltarm*). No entanto, o filósofo também aponta como essa visão não é puramente arbitrária uma vez que, no decair próprio da cotidianidade, nos encontramos tão irrefletidamente absorvidos em nossas ocupações e tão esquecidos de nós mesmos que, à primeira vista, de fato parecemos animais que se comportam, isso quando não entes prontos para o uso (*Zuhandenheit*) ou até mesmo simplesmente disponíveis (*vorhanden*).

Neste ponto é que Heidegger (GA31) também nos mostra os limites da razão comum, pois esta reúne tudo em um e, sem perceber, toma de maneira homogênea o em si diverso, estabelecendo um pelo outro, por mais que eles sejam completamente diferentes. A razão comum ignora que nós, para termos um ente como dado, precisamos alcançar um conhecimento do mesmo, precisamos atingir primeiro o ente e, de acordo com isso, precisamos tê-lo suficientemente como um ente que já é anteriormente. Precisamos deixá-lo vir ao encontro, a fim de ter enquanto tal aquilo que se mostra.

¹⁶ “Die Art, wie der Mensch ist, nennen wir das Verhalten; die Art, wie das Tier ist, nennen wir das Benehmen”.

Nas últimas páginas de *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*, Heidegger (GA31) declara que deixar o ente vir ao encontro só é possível onde há liberdade. Deste modo, liberdade é a condição de possibilidade da manifestabilidade do ser do ente, da compreensão do ser. A causalidade é apenas uma determinação do ser do ente entre outras. Portanto, ela se funda na liberdade. O problema da causalidade é, na verdade, um problema da liberdade e não o contrário. É por isso que, fenomenologicamente falando, a liberdade no pensar kantiano não é livre, pois, vista como um mero tipo de causalidade, ainda permanece escrava desse princípio de fundamento.

Contudo, cabe aqui a seguinte ressalva: entregue à liberdade no sentido do deixar-ser (*Seinlassen*) o ente, o Dasein “também pode, deixando que o ente seja, não deixá-lo-ser naquilo que ele é e assim como é” (HEIDEGGER, 2008a, p. 203). Logo, a aparência (*Erscheinung*) e a inverdade do encobrimento e da errância já revelam em si outro caráter fundamental que pertence à liberdade, a saber: o caráter histórico e modal do ser para a possibilidade.

2.3 Liberdade enquanto *Seinkönnen* e o ser para possibilidades do Dasein

Esquecido da compreensão do ser do ente em geral, o Dasein necessariamente também se esquece de si, pois ele mesmo é um ente. Não é por acaso que Heidegger (2012) afirma que a tarefa de uma fundamentação da metafísica propriamente dita não pode ser outra coisa senão um retorno à natureza humana, um questionamento acerca do ser do homem.

Já vimos que ambos os conceitos negativos e positivos de liberdade tanto no entendimento comum como na tradição filosófica partem da compreensão de ser como *presentidade constante*, incluindo o ser que nós mesmos somos. Com isso, a tradição filosófica, sem nem mesmo se dar conta disso, coisificou o Dasein ao equipará-lo aos demais entes.

Aproximando-nos mais particularmente do pensamento de Kant (1968a; 1968b), observamos que tal reificação ainda se mostra contumaz quando a liberdade enquanto ideia cosmológica (*kosmologische Idee*) emerge como um modo insigne da causalidade natural, ou seja, um tipo de causalidade ligada à totalidade da série de acontecimentos dos fenômenos em geral. Em *Kritik der reinen Vernunft*, a causalidade da natureza foi estabelecida como

predominante, isto é, como causalidade em geral, ignorando-se a pergunta sobre o modo de ser específico do ente livre, o Dasein.

Em seus dois caminhos em direção à liberdade (liberdade transcendental e liberdade prática), o pensamento kantiano permanece na compreensão da liberdade como um tipo de causalidade, ainda que não-empírico. Desta forma, o homem segue sendo considerado como um mero caso de um ente presente à vista, o qual, mesmo sendo ocasionalmente designado como pessoa ou ser racional, não possui, em sentido ontológico, privilégio algum em relação aos outros entes.

Além disso, torna-se imprescindível ressaltar aqui que, para Heidegger (GA31), não é porque a liberdade se mostra como um fenômeno *não-empírico* que ela carece de realidade efetiva. Com efeito, a liberdade não é nenhuma “realidade objetiva”, como no caso de uma mesa ou de um gato. Sua realidade, portanto, exige um outro tipo de realidade efetiva que não a da experiência da coisa natural presente à vista. Ela demanda um novo conceito de experiência no qual sua factuality corresponda à *factuality da práxis*.

O que há de ser dito é que a liberdade não deixa de ser um fato por não ser empírica. Ao contrário, sua factuality é a da existência, é a factuality do Dasein. Pois é o Dasein que, ao existir em cada caso, faz a experiência da liberdade. Por esse motivo, ela não diz respeito à região dos entes dotados do caráter de *Vorhandenheit*, mas sim ao Dasein.

Perguntamos então: o que, antes de qualquer outra coisa, Kant não viu originariamente aí onde o problema da liberdade surge? Tomado pela compreensão de ser como presentidade constante, Kant não viu o tempo (*Zeit*) de modo genuíno. Em direção contrária, ele se moveu completamente de acordo com o entendimento vulgar de tempo.

Ao determinar os três modos do tempo (permanência, sucessão e concomitância), Kant (1968b) o pressupõe como tempo cronológico (*χρόνος*), aquele que pode ser mensurado empiricamente. Com base nesses três modos é que são apresentadas, respectivamente, as três analogias da experiência: permanência da substância; sucessão temporal segundo a lei da causalidade; e simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou comunidade.

Orientado pelo segundo modo temporal, Kant (1968b) aponta que a segunda analogia (a da causalidade) se dá através da lei da sucessão dos acontecimentos. Aqui se encontra, para ele, o fundamento de toda causalidade da natureza assim como da causalidade por liberdade.

Todavia, acontece que “modos temporais não são caracteres fundamentais do tempo enquanto tal (presente, passado, futuro), mas *maneiras da intratemporalidade do ente presente à vista*” (HEIDEGGER, 2012, p. 189). Por conseguinte, o princípio de causalidade expressa a relação de um ente disponível (*vorhanden*) no tempo como uma série (resultado do agora). E o que o torna um princípio é justamente seu caráter de regra.

Mas se nós, seres humanos, não somos um ente que possui o caráter de mera ocorrência do ente simplesmente disponível, como poderíamos estar submetidos a essa regra? Nesse caso, Heidegger (GA31) sugere que, se o Dasein deve ser tomado em seu modo particular de ser enquanto temporalidade (*Zeitlichkeit*), está incluída aí a necessidade de retirarmos radicalmente o problema da liberdade em geral da área da causalidade, o que exige naturalmente determinar de imediato positivamente uma nova área mais originária do problema. A própria antítese da terceira antinomia kantiana nos indica que, mesmo quando determinada como espontaneidade, a liberdade transcendental já é oposta à causalidade enquanto lei. Por não ter a ver com categoria alguma, a liberdade deve então se mostrar ela mesma como o fundamento de sustentação da possibilidade da causalidade. Somente assim a liberdade pode se libertar como aquilo que, de fato, ela é.

A urgência de uma retomada do problema da liberdade se faz ainda mais contundente ao admitirmos que o existir do Dasein não pode ser reduzido ao nível dos processos naturais. Enquanto historicidade (*Geschichtlichkeit*), o Dasein não acontece como uma sucessão de “agoras” do tempo medido pelo relógio e, portanto, não pode ser determinado por sua posição no passado (*Vergangenheit*), mas sim por meio das possibilidades de seu futuro (*Zukunft*). “Não qualquer porvir [*Künftig*], o qual, após a entrada de um evento, se tornou ocasião e consequência. Em vez disso, porvir é decisivo aqui *enquanto possível*” (GA31, p. 213, tradução nossa).¹⁷

Em se tratando da história (*Geschichte*), o passado não pode ser uma causa que determina o presente e o futuro. Na verdade, é o futuro enquanto possibilidade que determina o passado. Se não existíssemos já projetados em possibilidades, nem mesmo uma história seria possível. Heidegger (GA31) mostra claramente que a liberdade determina-se pelo futuro (possibilidades) e não pelo ente presente à vista ou pelas leis da natureza em sentido mais amplo.

Foi Aristóteles (1988) que, em sua *Metafísica*, nos legou a concepção de que a realidade está mais elevada que a possibilidade. Em *Sein und Zeit*, Heidegger diz exatamente o contrário:

¹⁷ “Nicht irgendein Künftiges, das nach Eintritt eines Geschehens Ereignis und Folge geworden ist, sondern Künftiges *als Mögliches* ist hier bestimmend”.

“mais alta que a realidade efetiva se ergue a possibilidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 38, tradução nossa).¹⁸

É neste contexto que a liberdade se mostra não apenas a partir do *Seinlassen*, mas também a partir do próprio poder-ser (*Seinkönnen*) do Dasein. A liberdade é a abertura que caracteriza o modo de ser do Dasein em sua historicidade.

O ser livre do Dasein faz com que ele ultrapasse o real para retornar ao real, e isso quer dizer que ele é convocado para realizar, para tornar real aquilo que era uma possibilidade. Em sua liberdade, Dasein deixa vir à luz o que ainda estava no encobrimento, ele liberta os entes para que se manifestem em seu ser, ele é clareira do ser dos entes. Para o Dasein, libertar o ente em seu próprio ser significa permitir que ele se manifeste, significa criar, e criar é libertar o possível do encobrimento do nada. O possível está sempre lá, encoberto pelo nada. Criar é trazer o real, é realizar. É deixar aparecer na luz aquilo que até então permanecia oculto no encobrimento. O modo de ser livre do Dasein consiste em dispor-se a servir como oportunidade de desvelamento do possível, em deixar-se usar como âmbito da verdade dos entes (POMPEIA; SAPIENZA, 2011, p. 26).

Como o Dasein, distintamente dos demais entes, não é um exemplar de modo algum, ele, em sua liberdade, é sempre em cada caso suas possibilidades (*Möglichkeiten*). Heidegger (GA2) diz que, existindo, o Dasein é seu fundamento (*Grund*), ou seja, ele é de tal modo que se compreende como possibilidades e, assim se compreendendo, é o ente lançado (*das geworfene Seiende*). Contudo, isso implica: podendo-ser (*seinkönnend*), o Dasein está sempre em uma ou outra possibilidade, ou seja, ele constantemente não é uma delas e já a recusou na projeção existencial (*existenziellen Entwurf*). Enquanto projeção, o Dasein não é apenas determinado pela nada (*Nichtigkeit*), mas ele é em si mesmo essencialmente nada (*nichtig*). Entretanto, essa indeterminação não significa a qualidade ôntica do que não tem sucesso ou valor, mas é a constituição do próprio projetar-se. A nada mencionada pertence ao Dasein enquanto o ser-livre (*Freisein*) para suas possibilidades existenciais. Porém, a liberdade apenas se dá na escolha de uma das possibilidades, isto é, implica suportar a negatividade da renúncia, o não ter escolhido e o também não poder escolher outras.

Enquanto *Seinkönnen*, a liberdade é o modo de ser do Dasein que, existindo, lança mão de algumas possibilidades ao mesmo tempo que abre mão de outras. Este é o destino do Dasein

¹⁸ “Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit”.

enquanto cuidado (*Sorge*), enquanto ser-no-mundo junto aos entes intramundanos e com os entes que também são no modo do Dasein.

Por esse motivo Figal (1991) define o pensamento heideggeriano como *Phänomenologie der Freiheit* (Fenomenologia da liberdade), reafirmando que não se pode responder satisfatoriamente a pergunta pela liberdade por meio de Kant nem mesmo por meio de Aristóteles. No caso deste último, por exemplo, nota-se uma primazia do conceito positivo de *σύνθεσις* (síntese/ligação) ante o conceito negativo de *διαίρεσις* (*diaíresis*/ausência/cisão). Em Heidegger, ao contrário, ocorre uma primazia da *διαίρεσις* ante a *σύνθεσις*, pois o que não se encontra presente já não é agora apenas a determinação excluída do ente que se encontra presente, mas o que ele essencialmente é. Em outros termos, a ausência enquanto aquilo que se encontra encoberto e fechado é justamente o que abre o horizonte das possibilidades.

Indo ainda mais além, no importantíssimo §14 de *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*, Heidegger (GA31) expõe abertamente que a essência da liberdade só pode ser vista propriamente quando a buscamos como o fundamento da possibilidade do Dasein, isto é, como aquilo que reside ainda antes de ser e tempo. A liberdade não é nada particular ao lado de outras coisas, mas é pré-ordenada e impera precisamente sobre o todo do ente. E como fundamento da possibilidade do Dasein, ela é em sua essência mais originária do que o homem. Segundo Heidegger (GA31), o homem não é senão um administrador da liberdade, alguém que pode deixar ser a liberdade do que é livre da forma que lhe cabe, de tal modo que, através do homem, toda a contingência da liberdade se torna visível. A liberdade humana não significa propriedade do homem, mas, inversamente e do modo mais radical, o homem é que se mostra como uma possibilidade da liberdade ou, como afirma Loparic (2004, p. 21), o homem é a “liberdade encarnada”.

Sendo o poder-ser que é, o Dasein é a manifestação mais plena da liberdade. Ela não depende de seu arbítrio. Ao contrário, ela é o fundamento de sua vontade. Ao homem só é dada a possibilidade ôntica de fazer escolhas porque a liberdade enquanto *Seinkönnen* lhe constitui ontologicamente. Isso não é de todo uma novidade no âmbito da história da Filosofia moderna. Em *The Concept of Anxiety* (O Conceito de Angústia), Kierkegaard (1980) já havia mostrado, dentro do contexto de interpretação do texto bíblico do Gênesis, que o ser livre do homem é a realidade efetiva da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade. Somos livres justamente pelo fato de possuímos a princípio nenhuma determinação específica, nem mesmo a determinação racional.

Ainda no §14 de suas lições sobre a essência da liberdade, Heidegger (GA31) comenta que, no início de sua preleção, quando ele discutia a respeito dos conceitos de liberdade negativa e positiva, o homem parecia se tratar de uma coisa presente à vista (*vorhandenes Ding*) entre outras, um ente entre outros, diminuto (*winzig*), frágil (*gebrechlich*), impotente (*ohnmächlich*), fugidio (*flüchtig*), um pequeno recanto (*eine kleine Ecke*) no todo do ente.

Agora, visto a partir do fundamento de sua essência, a partir da liberdade, fica claro para nós o descomunal e maravilhoso, o fato de que ele [o Dasein] existe como o ente, no qual o ser do ente e, com isso, esse ente na totalidade se tornam manifestos. Ele é aquele ente, em cujo ser mais próprio e em cujo fundamento essencial acontece a *compreensão de ser*. O homem é mais ingente [*ungeheuerlich*] do que um deus jamais pode ser, porque o deus precisaria ser totalmente diferente para poder experimentar algo assim. Esse elemento descomunal, com o qual tomamos contato aí efetivamente e que nós efetivamente somos, só pode ser algo tal como o que há de mais finito (HEIDEGGER, 2012, p. 163).

Vê-se imediatamente aqui que a questão da finitude encontra-se no cerne dos problemas da liberdade, do ser e do tempo. Aliás, como já mencionamos acima, a essência esquecida do tempo também se faz notar na compreensão do ser como presentidade constante e da liberdade como um tipo de causalidade. O próprio Heidegger (GA31) nos alerta que, enquanto não enxergarmos que o tempo apenas é temporal, que ele satisfaz a sua essência na medida em que ele singulariza [*vereinzelt*] a cada vez cada homem com vistas a si mesmo, a temporalidade [*Zeitlichkeit*] enquanto essência do tempo permanecerá escondida para nós.

Abertos ao mistério da finitude, Pompeia e Sapienza (2011) escreveram que nós, seres humanos, somos histórias que se constituem pela articulação dos fatos que nós não determinamos, mas que, ao se articularem, fazem a história que é a de cada um. Cada homem pode dizer: “Esses são os fatos que me foram destinados, mas esta história sou eu; e esta é a minha dívida: ser uma história que ainda não acabou, que está acontecendo”. O homem livre não apenas é, ele *ek-siste*. Ele está vindo a ser a história que ele está sendo e o estar em curso de sua história é sua liberdade.

Sendo assim, nossa liberdade não é onipotência. Não somos a imagem de Deus (*das Ebenbild Gottes*), como nos recordou Heidegger (GA31). Nossa liberdade consiste antes no fato de sermos esta historicidade que permanece no aberto das possibilidades, que está sendo escrita

por nossa existência à medida que nos apropriamos dos fatos que vêm ao nosso encontro e nos interpelam.

Agora podemos apreender melhor por que motivo Reis (2014), ao tratar da noção de possibilidade no âmbito da modalidade, defende a tese de que as possibilidades existenciais do Dasein exigem ser diferenciadas das modalidades lógicas, epistêmicas e deontológicas. Pois há um sentido particular da concepção sobre possibilidade referida ao domínio da existência humana enquanto Dasein. Tal sentido não é alcançado nem pelo significado lógico (ausência de contradição), nem pela análise das modalidades enunciativas, muito menos pela categoria modal da possibilidade referida à região dos entes subsistentes. No contexto de nosso existir, a possibilidade é uma determinidade ontológica positiva, a mais alta e a mais originária.

Entretanto, ainda em relação ao *Seinkönnen*, Sá (2002) nos alerta que importa relembrar o fato de o ter-sido já sempre lançado numa determinada situação marcar o Dasein como já sempre projetado em possibilidades *limitadas*. Isso significa que as possibilidades existenciais são sempre caracterizadas por esse traço negativo, isto é, uma essencial finitude.

Reis coloca-se totalmente de acordo quando argumenta que:

Sendo determinado como poder-ser, os entes do modo de ser da existência não têm implicada em sua determinidade nenhuma possibilidade existencial específica. Todas as identidades práticas, que podem efetivamente ser alcançadas, não são estáveis, mas dependem de uma projeção cuja vinculação não possui fundamento. Assim sendo, possibilidades existenciais são finitas, porque não encontram fundamento no próprio modo de ser da existência, nem asseguram por si mesmas uma vinculação identificadora imune ao colapso. Por certo, sabe-se que Heidegger concebia como efetiva a perspectiva de uma projeção em um modo de ser próprio, autêntico. Contudo, identidades práticas autenticamente projetadas também não estão imunes ao colapso e à perda da vinculação (REIS, 2014, p. 250).

Nosso trajeto até aqui tem mostrado, então, que a apreensão da temporalidade do Dasein e sua relação com a finitude do ser lançam luz ao fenômeno da liberdade enquanto vínculo que recebe e deixa-ser os entes em sua manifestação. Ao mesmo tempo, essa liberdade ontológica se dá no horizonte de possibilidades existenciais por meio das quais, em sentido ôntico, o Dasein “pode se tornar um encobrimento de sua própria liberdade” (FIGAL, 1991, p. 121). Nesse sentido, “só somos desprovidos de liberdade quando nos orientamos exclusivamente pela

estrutura do ‘impessoal’ e não queremos ser nada além de alguém determinado entre outros” (FIGAL, 1991, p. 140). Porém, esse “ser desprovido” que Figal (1991) chama de “não-liberdade” é uma tendência da própria liberdade que se ausenta.

Mas aqui temos uma questão que se mostra pertinente: se há a possibilidade de encobrirmos a liberdade e, com ela, nossa mais insuperável finitude, haveria também a possibilidade de o Dasein arrancar sua liberdade e finitude do encobrimento e assumi-las como tais? Como aconteceria essa projeção em um modo de ser autêntico? É exatamente isso que tentaremos iluminar no próximo capítulo.

3. PROPRIEDADE: TORNAR-SE LIVRE PARA A MORTE

Agora que os fenômenos da finitude e da liberdade já se mostraram a nós de modo mais originário, tornou-se ainda mais patente o quanto, de início (*zunächst*) e na maioria das vezes (*zumeist*), somos no esquecimento do ser e também do tempo, compreendendo-os respectivamente como presentidade constante (*ständige Anwesenheit*) e *χρόνος*, mesmo que não explicitamente.

Destarte, cabe-nos então perguntar justamente pelo fundamento desse *zunächst* assim como desse *zumeist*, os quais, em momentos específicos, surgem no contexto de nossa investigação. Isso não acontece fortuitamente ou por mera estética literária, mas sim pelo fato de o próprio Heidegger (GA2) utilizar frequentemente essas expressões, principalmente em *Sein und Zeit*, onde ele dedica uma extensa parte tratando do Dasein enquanto ser-no-mundo.

Possuído pela liberdade, o Dasein retira do encobrimento (*ἀλήθεια*) os entes que lhe vêm ao encontro e se lhe mostram. Esse é o caráter essencial do ente que *ek-siste*, diferentemente daquilo que, por estar disponível (*vorhanden*) ou por ser útil (*zuhanden*), é sem mundo (*weltlos*). Em *Die Grundbegriffe der Methaphysik*, Heidegger (GA29/30) chega até mesmo a diferenciar tematicamente o Dasein dos seres vivos em geral (plantas, animais etc.) os quais, segundo ele, são no modo do *Organismus* pobre de mundo (*weltarm*), isto é, privado de mundo.

O Dasein, ao contrário, é formador de mundo (*weltbildend*). Mundo aqui não possui o mesmo sentido que o conceito de *res extensa* apresentado por Descartes (2006; 2008) e do qual derivou a ideia kantiana de mundo como mero espaço físico onde todas as coisas estariam reunidas, dispostas e disponíveis para o “sujeito pensante” (*res cogitans*). Mundo tampouco se refere àquilo que, no idealismo alemão, Hegel (2006; 2014) defendeu como a manifestação histórico-dialética de um espírito eterno (presente absoluto), nem mesmo àquilo que Schopenhauer (2015) afirmou sobre o “mundo fenomênico” como resultado de uma vontade universal e atemporal que o homem experimenta a partir de “dentro” (vontade individual) e observa a partir de “fora” (objetos da representação). Diferentemente de tudo isso, mundo constitui o modo de ser do Dasein enquanto *ser-no-mundo*. A mundanidade do mundo (*Weltlichkeit der Welt*) essencial ao ser-no-mundo é caracterizada não apenas pelos significados que são “meus” (*Selbstwelt*), mas também pela totalidade de conjuntura (*Bewandtnis*) e

significância (*Bedeutsamkeit*) que formam o mundo circundante (*Umwelt*). Isso já quer dizer que o Dasein nunca existe como um “eu” separado de seu mundo. Ele é essencialmente mundano (*weltlich*). Ao ser-junto (*Sein-bein*) aos entes intramundanos (*innerweltlich*), o Dasein já os compreende em um contexto de referência, abrindo significados que pertencem à familiaridade de seu mundanizar (formar mundo) e possibilitam, inclusive, a palavra e a fala.

Tomemos como exemplo o chuveiro. Na língua portuguesa, esse objeto já traz consigo o contexto da água que vem de cima, à semelhança da chuva. Por esse motivo o chamamos de “chuveiro” e não de “fogão”, o qual, por sua vez, está relacionado ao fogo. Se vemos um chuveiro instalado em uma cozinha, geralmente nossa reação mais imediata é perguntar: “O que esse chuveiro está fazendo aqui?” Pois a cozinha não é seu contexto de referência. A cozinha, como o próprio nome indica, é lugar para cozinhar, no qual o chuveiro não apresenta utilidade alguma.

O chuveiro, portanto, já nos remete ao banheiro, que é um lugar onde se toma banho (por isso a palavra *banheiro*). E o banheiro nos remete, por exemplo, à casa que, por sua vez, pertence ao contexto da família, do lugar de descanso, de uma cidade, país e cultura específica. É por isso que o mundo que é *meu* é constituído por nexos de significados também compartilhados, pois nunca existimos sozinhos, mas sim uns com os outros. Embora possa abrir um significado específico *para mim* – como quando se diz: “*Eu preciso tomar banho!*” –, o chuveiro nunca é um ente única e exclusivamente *para mim*. “Sobre o fundamento deste ser-no-mundo *marcado pelo com (mithaften)*, o mundo é sempre aquele que eu compartilho com os outros. O mundo do Dasein é *mundo compartilhado (Mitwelt)*. O *ser-em (In-Sein)* é *ser-com (Mitsein)* os outros” (HEIDEGGER, 2006, p. 118, tradução nossa).¹⁹

Esse ser-no-mundo dos significados previamente dados e compartilhados por cada Dasein mostra o quanto já nos relacionamos com o mundo nos modos predominantes da familiaridade – na qual nada carece de interpretação, pois tudo já é evidente e óbvio – e da impessoalidade – na qual o Dasein está dissolvido no modo de ser dos outros. Familiaridade e impessoalidade se mostram, então, como o fundamento tanto daquele *zunächst* quanto daquele *zumeist*.

Imediatamente (zunächst), o fático Dasein é no mediano e descoberto mundo compartilhado. *Imediatamente*, “eu” não “sou” no sentido do si-mesmo próprio,

¹⁹ “Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen”.

mas sim os outros no modo do impessoal. Partindo deste e como este é que me torno “dado” imediatamente a mim “mesmo”. Imediatamente, o Dasein é impessoal e geralmente (*zumeist*) permanece sendo-o (HEIDEGGER, 2006, p. 129, tradução nossa).²⁰

É por isso que, sob o domínio do impessoal, o Dasein é, de início e na maioria das vezes, no esquecimento do ser, inclusive de seu próprio ser. Contudo, há de se considerar que *zunächst* e *zumeist* não significam em hipótese alguma que o Dasein é *sempre* e *em todo momento* no esquecimento de seu próprio ser. Há um instante (*Augenblick*) em que o Dasein desponta em sua singularização (*Vereinzelung*) e abre-se para sua possível propriedade (*Eigentlichkeit*), encontrando-se a si mesmo em suas possibilidades mais peculiares.

Assim sendo, como há de se dar, mais especificamente falando, essa propriedade? O que esse instante tem a ver com a finitude? O que essa possibilidade tem a ver com a liberdade? O que a distingue essencialmente do decair (*Verfallen*) e da impropriedade (*Uneigentlichkeit*) do imediato ser-com cotidiano?

3.1 Propriedade (*Eigentlichkeit*), Consciência (*Gewissen*) e Decisão (*Entschlossenheit*)

É possível encontrar nas obras de Heidegger várias menções ao fenômeno da propriedade. No entanto, é mais especificamente em *Sein und Zeit* (§54) que tal questão é trazida à luz e colocada de modo mais penetrante no cerne do problema do atestamento (*Bezeugung*) de uma possibilidade existencial própria do Dasein.

Heidegger (GA2) deixa claro que é retrocedendo em busca de si mesmo desde sua perda (*Verlorenheit*) no impessoal que o Dasein pode e precisa se encontrar em sua propriedade. Essa modificação (*Modifikation*) do si-mesmo impessoal (*Man-selbst*) para o ser-si-mesmo próprio (*eigentlichen Selbstsein*) deve se realizar como o recuperar de uma escolha (*Nachholen einer Wahl*). Isso significa escolher essa escolha (*wählen dieser Wahl*) a qual, no impessoal, é delegada

²⁰ “*Zunächst* ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. *Zunächst* ‘bin’ nicht ‘ich’ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‘selbst’ zunächst ‘gegeben’. *Zunächst* ist das Dasein Man und *zumeist* bleibt es so”.

a todos e elegida por ninguém. Ao escolher a escolha, o Dasein se decide por um poder-ser a partir de si mesmo e torna possível para si mesmo uma possibilidade que lhe é mais peculiar.

Uma vez que a liberdade constitui ontologicamente o modo de ser do Dasein enquanto *Seinlassen* e *Seinkönnen*, abre-se então a este não apenas a possibilidade de ocultar-se a si mesmo e perder-se no impessoal, mas também de encontrar-se em sua singularização.

Nós definimos a ideia da existência como um poder-ser que compreende e o qual se preocupa com seu próprio ser. Todavia, enquanto *meu* em cada caso, o *poder-ser* é livre para ser na propriedade ou na impropriedade ou no modo da indiferença no que diz respeito a ambas (HEIDEGGER, 2006, p. 232, tradução nossa).²¹

A liberdade mostra-se, portanto, como o próprio fundamento da possibilidade da propriedade do Dasein. O Dasein é a mais plena manifestação da liberdade justamente pelo fato de sua essência (*Wesen*)/existência não se deixar determinar inexoravelmente pela causalidade da natureza nem mesmo pelo domínio do impessoal. A ele também é possível testemunhar um modo de ser mais autêntico e decidir-se por este. A ele está entregue a tarefa de realizar seu próprio ser, o qual, à diferença dos demais entes, é caracterizado pela constante inconclusão (*ständige Unabgeschlossenheit*). Por ser esse deixar-ser e esse poder-ser já lançado no mundo, o Dasein se encontra em uma originária e insistente dívida (*Schuld*) consigo mesmo. E só pode estar em dívida o ente que é finito e que morre, pois não nos é dada toda a eternidade para realizar nosso próprio ser.

Todavia, perdido no falatório do mundo público, o Dasein dá ouvidos apenas ao si-mesmo impessoal e abandona seu si-mesmo próprio. Por esse motivo, a fim de que ouça a si mesmo de modo mais genuíno, é imprescindível que o Dasein dê a si mesmo a possibilidade de um ouvir distinto, um ouvir que só pode acontecer se houver um chamado igualmente distinto, que não ressoe do barulho do impessoal, mas sim de seu si-mesmo mais próprio. Esse é, segundo Heidegger (GA2), o chamado da consciência (*der Ruf des Gewissens*) que só é compreendido através de um querer ter consciência (*Gewissenhabenwollen*). Ele é como um convite ao Dasein que se encontra esquecido de si mesmo no mundo das ocupações cotidianas. É nesse chamado

²¹ “Die Idee der Existenz bestimmten wir als verstehendes Seinkönnen, dem es um sein Sein selbst geht. Als je *meines* aber ist das *Seinkönnen* frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer”.

que o impessoal naufraga e perde todo o significado, restando apenas o si-mesmo desnudo, totalmente desprovido dos disfarces e encobrimentos do mundo público.

Todavia, chamado da consciência não convoca o Dasein rumo a um “interior” isolado do mundo, mas o interpela enquanto o ser-no-mundo que ele é. O chamado jamais anula o mundo, mas denuncia sua ilusória comodidade, certeza e segurança, desvelando-o em sua originária nidade, em sua mais essencial carência.

Perdido no “mundo” das ocupações diversas, o que poderia ser mais estranho ao impessoal que o si-mesmo singularizado em si na inospitalidade e lançado no nada? “Algo” chama e, não obstante, dá a ouvir ao ouvido curioso da ocupação nada que possa ser transmitido e discutido publicamente (HEIDEGGER, 2006, p. 277, tradução nossa).²²

Esse “algo” que chama precisa ser, antes de tudo, apreendido em sentido negativo. É necessário ter clareza quanto àquilo que ele não é, visto que, no entendimento vulgar, ele facilmente deixa de ser interpretado como um fenômeno pertencente ao modo particular de ser do Dasein.

No §59 de *Sein und Zeit*, Heidegger (GA2) afirma que, essencialmente, a consciência não é aquela “má” ou “pesada” consciência (*das “böse”, “schlechte” Gewissen*). Ela não é aquele remordimento que sucede ao fato de alguém não ter feito algo que deveria ter sido feito ou ao fato de alguém ter feito algo que não deveria ter sido feito. Ela tampouco é a “boa” consciência (*das “gute” Gewissen*) daquele que se tranquiliza por nada ter de que se acusar; nem mesmo a consciência que adverte (*das warnende Gewissen*) e cuja função é a de regulamentar, momentaneamente, o ficar livre de culpabilizações. Porque, essencialmente, a consciência não possui o caráter de algo simplesmente subsistente, ela não pode ser comparada a um “processo psíquico” muito menos a um juiz.

Em sentido positivo, a consciência é o chamado do cuidado (*Sorge*) característico de um ente que, sendo no mundo, já não mais se encontra em sua tranquilizante e alienante familiaridade. Agora singularizado pela voz do si-mesmo próprio, o Dasein já não se encontra

²² “Was könnte dem Man, verloren in die besorgte, vielfältige ‘Welt’, fremder sein als das in der Unheimlichkeit auf sich vereinzelt, in das Nichts geworfene Selbst? ‘Es’ ruft und gibt gleichwohl für das besorgend neugierige Ohr nichts zu hören, was weitergesagt und öffentlich beredet werden möchte”.

“em casa”, mas sim no nada de um mundo que se lhe mostra em sua essencial inospitalidade (*Unheimlichkeit*).

A propriedade, por sua vez, não emerge do simples fato de haver um chamado da consciência. Mais além disso, ela se dá a partir de um particular modo como o Dasein responde a esse chamado. Pois o Dasein pode – e de fato o faz de início e na maioria das vezes – decair na compreensão corriqueira desse chamado, interpretando-o, por exemplo, como o “estar em dívida com alguém”, “ter que fazer algo”, ou “alguém está em dívida”, “alguém é culpado de...”, ou até mesmo como o “ninguém está em dívida”, isto é, “a consciência está tranquila”.

De acordo com Heidegger (GA2), em se tratando da propriedade, deve haver uma decisão (*Entschlossenheit*), a qual nada mais é do que o ouvir de modo genuinamente correspondente (*genuin entsprechende Hören*) o chamado da consciência. Esse ouvir é o ouvir de quem quer ter consciência, de quem escolhe ter consciência. É um compreender (*Verstehen*) a si mesmo como seu mais essencial poder-ser, ou seja, como o ser-devedor mais próprio (*das eigenste Schuldigsein*), na tonalidade afetiva (*Befindlichkeit*) privilegiada da angústia (*Angst*) frente ao nada do mundo e na linguagem (*Rede*) da discrição (*Verschwiegenheit*) e silenciosidade. Pois aquele que chama quer ser ouvido apenas enquanto tal e não como aquilo de que se fala. O chamado não nos dá a compreender nenhum poder-ser ideal e universal. Ele apenas abre silenciosamente o poder-ser como o poder-ser singularizado do Dasein em cada caso.

O legítimo ouvir o chamado é então o mesmo que um compreender-se no mais peculiar poder-ser, ou seja, um projetar-se sobre o *mais peculiar* e próprio poder-tornar-se-devedor [*Schuldigwerdenkönnen*]. O deixar-se-chamar que compreende esta possibilidade encerra em si o *tornar-se-livre* do Dasein para o chamado: o estar preparado para o poder-ser-chamado. Compreendendo o chamado, o Dasein ouve sua mais peculiar possibilidade de existência. Ele escolheu a si mesmo (HEIDEGGER, 2006, p. 288 tradução nossa).²³

Ao eleger a si mesmo, o Dasein já agiu. É por isso que Heidegger (GA2) insiste em mostrar que a decisão não nos desliga do mundo, como se houvésssemos finalmente atingido uma dimensão espiritual mais elevada. A decisão só pode ser, enquanto tal, uma modificação de nosso

²³ “Das rechte Hören des Anrufs kommt dann gleich einem Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen, das heißt dem Sichentwerfen auf das *eigenste* eigentliche Schuldigwerdenkönnen. Das verstehende Sichvorrufenlassen auf diese Möglichkeit schließt in sich das *Freiwerden* des Daseins für den Ruf: die Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen. Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt”.

ser-no-mundo, modificação esta que acontece na situação (*Situation*) em que somos lançados. Não a “situação geral” dos incidentes já esperados e conhecidos pelo impessoal, mas a situação em seu caráter de acaso (*Zufall*), originariamente imprevisível e contingente.

Assim, se a propriedade do Dasein se manifesta a nós como a decisão que ouve de modo genuíno o chamado da consciência, então tal decisão nada pode ter a ver com aquela temporalidade imprópria sobre a qual falamos no capítulo anterior. Ao contrário, ela deve em si mesma designar um modo de temporalização mais próprio, uma temporalidade igualmente autêntica.

Acompanhando o fio condutor de nossa reflexão, somos novamente conduzidos ao problema do tempo e deixados agora diante das seguintes perguntas: como se dá a temporalidade do Dasein decidido e rendido à sua liberdade mais originária? De que modo é encarada agora a finitude nos caminhos de sua possível propriedade?

3.2 A Temporalidade da Propriedade

A questão referente ao tempo precisa emergir uma vez mais na esfera de nossa discussão. Não porque simplesmente consideramos conveniente tratar de um dentre tantos outros curiosos e enigmáticos problemas na história do pensamento filosófico, mas sim por um motivo mais eminente, a saber: devemos constantemente nos vigiar a fim de não confundirmos o autêntico filosofar com o que Heidegger (GA2) descreveu como “o perpétuo ontem” (*das “ewig Gestrige”*) da ocupação cotidiana, a qual, em sua monotonia, perde de vista o ser e o tempo, ignorando-os como questões metafísicas fundamentais a serem constante e intimamente retomadas.

Em *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit* (GA31), o problema da liberdade se mostrou a nós como o fundamento da possibilidade do Dasein, como aquilo que reside antes mesmo de ser e tempo. Logo, se é apenas pertencendo à liberdade que o Dasein compreende o ser e se abre ao ente em sua totalidade, isso significa que esse rumo-ao-todo é, simultaneamente e em si mesmo, um ir-às-raízes de nós mesmos e de todo particular. Evidencia-se que a abrangente amplitude do

ser (*die umgreifende Weite des Seins*) é uma e a mesma coisa que a invasiva singularização do tempo (*die angreifende Vereinzelung der Zeit*)²⁴.

Na essência do tempo mesmo reside singularização, não como particularização de um universal; ele nunca é originariamente algo universal: “o tempo”. Porém, o tempo é sempre a cada vez meu tempo; mas meu e teu e nosso tempo não no sentido extrínseco da privada e burguesa existência, mas meu e teu tempo a partir do fundamento da essência do Dasein, que, como tal, é a cada vez em si singularizado; singularização que representa antes de qualquer coisa a condição de possibilidade para a separação nas diferenças entre pessoa [*Person*] e comunidade [*Gemeinschaft*] (HEIDEGGER, 2006, p. 130, tradução nossa).²⁵

É somente a partir do tempo originário, isto é, compreendido como temporalidade, que o Dasein se singulariza em sua historicidade (*Geschichtlichkeit*) e peculiar ser para o fim (*Sein zum Ende*). É desta forma que o tempo se temporaliza na existência de cada um de nós em particular, neste acontecer (*Geschehen*) que nada mais é do que o prolongar-se (*Sicherstrecken*) entre os dois fins, isto é, ser o “entre” (*das “Zwischen”*) nascimento e morte. Pois nascer já é ser entregue à finitude, já é tornar-se a possibilidade do fim, do morrer.

Quando utilizamos a expressão “em particular”, não estamos falando de um ser humano como um mero caso entre muitos outros casos de seres também humanos, da mesma forma como falamos de uma cadeira entre muitas outras cadeiras. Estamos falando do Dasein em sua mais originária singularidade. Assumir o fardo dessa singularidade é a decisão (*Entschlossenheit*) de abraçar nosso destino individual (*Schicksal*) enquanto *cada* (*je*) Dasein.

Sem omitir tal destino, Heidegger (GA2) descreve no §68 de *Sein und Zeit* o modo específico como a temporalidade da propriedade se temporaliza em relação às suas ekstases: se, na cotidianidade, o futuro (*Zukunft*) possui o caráter de constante e indecisa expectativa (*Gewärtigen*), na propriedade ele se mostra como o precursar (*Vorlaufen*). Mas o que nomeadamente precursa esse precursar? Ele precursa possibilidades, incluindo aquela que é a possibilidade da impossibilidade de todo existir, isto é, a morte. Deste modo, o precursar é o ser

²⁴ Na língua alemã, os adjetivos “abrangente” (*umgreifende*) e “invasivo” (*angreifende*) possuem o mesmo radical, que é o verbo *greifen* (agarrar, alcançar, atingir). Abrangente é aquilo capaz de atingir (*greifen*) ao redor (*um*) enquanto que invasivo é aquilo capaz de atingir (*greifen*) sobre (*an*). Por isso Heidegger lança mão dessas palavras a fim de que elas indiquem, por si mesmas, a essencial copertinência entre ser e tempo, entre o problema do todo e o do particular. Infelizmente, na língua portuguesa não é possível realizar a mesma analogia.

²⁵ “*Im Wesen der Zeit selbst liegt Vereinzelung, nicht als Besonderung eines Allgemeinen, sie ist ursprünglich nie etwas Allgemeines: ‘die Zeit’, sondern die Zeit ist immer je meine Zeit, aber meine und deine und unsere Zeit nicht in dem äußerlichen Sinne der privaten bürgerlichen Existenz, sondern meine und deine Zeit aus dem Grunde des Wesens des Daseins, das als solches je auf sich vereinzelt ist, welche Vereinzelung allererst die Bedingung der Möglichkeit für die Scheidung in die Unterschiede zwischen Person und Gemeinschaft darstellt*”.

para a morte (*Sein zum Tode*) em sentido mais próprio, o qual já não mais precisa fugir continuamente de si mesmo. No precursar, a morte deixa de ser vulgarmente compreendida como aquela “certeza empírica” de algo que um dia irá acontecer, mas por enquanto não. Muito ao invés disso, ela passa a ser compreendida como insistente possibilidade, ou seja, a possibilidade mais peculiar, inevitável, certa e, como tal, indeterminada e insuperável do Dasein. Distintamente do ser para a morte impróprio, o precursar não se esquiva diante da morte, mas se coloca em liberdade para ela. Precursando a própria morte, nós nos liberamos da perdição (*Verlorenheit*) nas possibilidades que se oferecem acidentalmente de tal sorte que compreendemos e escolhemos como possibilidade mais extrema a tarefa de uma existência autêntica. Em outras palavras, a morte nos reivindica enquanto singulares.

A característica do ser para a morte existencialmente [existenzial] projetado e próprio pode resumir-se da seguinte forma: *o precursar desvela ao Dasein a perdição no si-mesmo-impessoal e o coloca diante da possibilidade – primariamente sem apoio na preocupação que se ocupa – de ser ele mesmo na liberdade para a morte a qual, apaixonada, desatada das ilusões do impessoal, fática e conhecedora [gewissen] de si mesma, se angustia* (HEIDEGGER, 2006, p. 266, tradução nossa).²⁶

Fica manifesto, então, que o precursar é ele mesmo o temporalizar da propriedade que se dá na decisão testemunhada existencialmente. É por esse motivo que a decisão é a única que, precursando, assume o ser-devedor de modo mais originário. O futuro aqui não é algo que um dia virá a ser, mas sim a primazia do porvir em que o Dasein constantemente advém a si em seu mais peculiar poder-ser. O precursar torna o Dasein propriamente porvir uma vez que ele mesmo (o precursar) só é possível se o Dasein for essencialmente porvir. No ser para a morte próprio, o Dasein não possui um fim. Ele *existe* de modo finito. Em sua propriedade, o futuro – e, por isso, o tempo – se revela como sendo em si mesmo finito.

É claro que, neste contexto, o presente (*Gegenwart*) também precisa se desvelar de modo originário não mais como aquele curioso e disperso presentificar (*Gegenwärtigen*), mas sim como o comprometido e enraizado instante (*Augenblick*), que propriamente age contra (*gegen*) a espera

²⁶ “Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode läßt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode*”.

(*Wart*). Esse instante tem a ver com o olhar (*der Blick*) dos olhos (*die Augen*) de quem se tornou transparente para si mesmo. Ele tem a ver também com o *καιρός* (*kairós*), aquilo que os gregos entendiam como o tempo oportuno, a experiência do momento da revelação, no qual algo extraordinário acontece.

Aquilo que escapa do caráter ordinário e familiar do impessoal é a propriedade. Ela nada deve ao *χρόνος*, pois não é um momento qualquer na sequência cronológica de “agoras”. Ao contrário, ela é o momento em que o Dasein se revela como decidido por suas possibilidades mais peculiares. Nesse sentido, podemos afirmar que a propriedade é o instante *extra-ordinário*, completamente distinto daquilo que comumente se vê, se ouve, se diz e se faz no cotidiano.

Nas ocupações da cotidianidade, o Dasein toma o tempo como *Vorhandenheit*, medindo-o, calculando-o e trazendo consigo a impressão de que possui total domínio sobre ele. Entretanto, tal controle não passa de um parecer-ser (*scheinen*), pois justamente perdido em seus afazeres cotidianos é que o Dasein busca um pretexto após outro e alega nunca ter tempo.

O instante, por sua vez, é o despontar da singularidade do Dasein que agora, para além de um mero *ter* tempo, torna-se seu mais peculiar temporalizar. Aqui não há lugar para subterfúgios nem desculpas. O Dasein se decide e está aberto em sua mais plena e finita liberdade de deixar-ser e poder-ser. Encontrando-se em suas possibilidades mais autênticas, seu ser-sido (*Gewesen-sein*) não é mais esquecimento (*Vergessenheit*), mas sim a retomada (*Wiederholung*), um voltar para si-mesmo em seu destino, em sua condição de lançado na estranheza e inospitalidade do nada do mundo.

Entregue a si mesmo e angustiado, o Dasein vê toda a cômoda e tentadora tranquilidade e segurança do mundo arruinar-se diante de si. Toda certeza não passava de ilusão, alienação, barulho e mera repetição. Castelo feito de areia. No instante decidido, não há teoria ou conhecimento algum que determine o que deve ser feito, nem como nem quando. Nem mesmo o mais elevado conhecimento do “Bem supremo” e das virtudes universais as quais, segundo Aristóteles (1973), devem ser observadas. Não há fórmula a ser imposta, muito menos uma lei geral ou uma regra que seja válida para todos. Desaparece toda e qualquer indicação de uma direção a ser tomada.

Perdido na presentificação do hoje, ele [o impessoal] compreende o “passado” por meio do “presente”. A temporalidade da historicidade própria, ao contrário,

é, enquanto instante que retoma precursando, uma *despresentificação* [*Entgegenwärtigung*] do hoje e um desmame dos hábitos do impessoal. A existência impropriamente histórica, carregada com o legado do “passado” que se tornou irreconhecível para ela mesma, busca, ao contrário, o moderno. A historicidade própria compreende a história como o “retorno” do possível e, portanto, sabe que a possibilidade só retorna quando a existência, no modo do instante e do destino individual [*Schicksal*], está aberta para ela na retomada decidida (HEIDEGGER, 2006, p. 391-392, tradução nossa).²⁷

O Dasein pode agora, em sua mais autêntica historicidade, singularizar-se e tornar-se onticamente livre para suas possibilidades mais próprias, aquelas que apenas ele pode escolher. Pois a propriedade é feita de caminhos. Não de um único e casual caminho que deve ser seguido por já estar pronto e por ser sempre (“infinitamente”) o mesmo para todos, mas sim de caminhos singulares e finitos que vão sendo abertos por cada Dasein na fidelidade (*Treue*) a si mesmo e na coragem do renunciar (*Aufgeben*). Nesse contexto, a propriedade também pode ser compreendida no âmbito daquilo que, mais tarde, o próprio Heidegger (GA65; 2014) chamou de *Ereignis*, o mais profundo acolhimento do ser e abandono a ele, a mais destrutiva destruição (*Destruktion*) e confrontação (*Auseinandersetzung*). Por isso propriedade nunca significa construir caminhos. Ela é, em seu fundamento, abrir, desvelar caminhos. E por assumi-los em seu encobrimento e inverdade, ela também se torna um constante, inconcluso e finito caminhar.

Em *Der Ursprung des Kunstwerkes* (A Origem da Obra de Arte), Heidegger (GA5) esclarece fenomenologicamente o quanto a arte é, em sua essência, manifestação desse *Ereignis* que, por sua natureza alethopoética (*ἀλήθεια/ποίησις*), revela-se como o acontecer da própria apropriação. Assim, podemos encontrar na arte literária poemas e romances que mostram o fenômeno da possível propriedade do Dasein em sua fundamental relação com a finitude e a liberdade.

Tomemos como exemplo o poema *Era Pra Ser Assim* no qual os poetas e músicos brasileiros Grecco e Maninho (2016) revelam a profunda experiência da propriedade no precursar da morte e no liberar-se para a finitude do ser. Vejamos a obra na íntegra:

²⁷ “In die Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es die ‘Vergangenheit’ aus der ‘Gegenwart’”. Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick eine *Entgegenwärtigung* des Heute und eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man. Die uneigentlich geschichtliche Existenz dagegen sucht, beladen mit der ihr selbst unkenntlich gewordenen Hinterlassenschaft der ‘Vergangenheit’, das Moderne. Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die ‘Wiederkehr’ des Möglichen und weiß darum, daß die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft- Augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist”.

Era pra ser assim, para ser sem fim
 E quer mudar agora
 Era pra ser imensa, mas se apequena

Era pra ter mil doses em apoteoses
 Mas fica amena
 E antes que alma goze os verões se vão

As roupas, os medos, desejos estranhos
 E até os meus sonhos mudam de tamanho

Era pra ser de aço, mas é de vidro
 E é descartável
 De todas as maneiras de descartar

Era pra ser perene, a joia rara
 Mas é reciclável
 E isso me cala fundo, é melhor assim

As rotas, os pares e os meus endereços
 Os meus fins de mundo e os meus recomeços

Era pra ser assim
 Mas assim não é
 Hora de andar a pé
 Para qualquer espaço
 Hora de ser de aço
 Até a próxima maré

(GRECCO; MANINHO, 2016, faixa 3)

O poema traz ricos elementos que, em nossa análise, são dignos de nota, a começar pela expressão “era pra ser assim”. Esse “era” indica uma expectativa em relação a algo em particular que se encontra oculto na sentença: “algo” era pra ser assim, mas, em sua verdade, acaba se mostrando não da forma como “deveria” ser. Que algo seria esse? Podemos interpretá-lo como o próprio ser. E de que modo o ser “deveria” ser? Ele “deveria” ser sem fim, infinito. O “era” denuncia a compreensão corriqueira e fugidia do impessoal, a saber: a de que as coisas devem ser eternas.

Contudo, em sua propriedade, o poeta se libera dessa determinação do impessoal, iluminando toda a transitoriedade e instabilidade dos fenômenos, incluindo nosso existir ele mesmo: o que “era” para ser imenso, agora se mostra como limitado; o que “era” para pertencer à glória dos deuses (apoteose) se revela simples; os prazeres da alma agora são passageiros como

as estações; utensílios, sentimentos, projetos, direcionamentos, lugares, tudo se desvela como constante movimento; o que “era” para ser par é ímpar; o que “era” para ser resistente, é, na verdade, delicado e provisório; o que “era” para ser precioso e imutável, é reciclável, ou seja, pode ganhar outros sentidos; e o que “era” para ser o fim passa a ser recomeço e vice-versa.

Interessante é que o poema deixa explícito o quanto a compreensão autêntica de toda a efemeridade do mundo faz calar profundamente. E é melhor permanecer assim, na silenciosidade, pois o falatório e burburinho do impessoal já perderam toda a força de seu afã e todo seu poder de persuasão.

Ao final do poema, o poeta diz que “é hora de andar a pé”, o que podemos interpretar como aquele instante no qual o Dasein decide caminhar com as próprias pernas, ou seja, fazer seu próprio caminho ao invés de deixar-se conduzir pelos ditames do mundo público. Além disso, esse caminhar não tem direção específica, é “para qualquer espaço”. É um andar que requer a força do aço, força a qual também desaparece quando vem a próxima maré, pois a própria propriedade é, ela mesma, finita.

Outro poema que queremos analisar aqui é *Tempo*, escrito pelos músicos e compositores brasileiros Sandy Leah e Lucas Lima (2010). Os versos da obra seguem abaixo.

Invernos
Impérios
Mistérios
Lembranças
Cobranças
Vinganças
Assim como a dor que fere o peito
Isso vai passar também

E todo medo, desespero e a alegria
E a tempestade, a falsidade e a calma
E os teus espinhos e o frio que eu sinto
Isso vai passar também

Saudades
Vaidades
Verdades
Coragem
Miragem
E a imagem no espelho
Como a dor que fere o peito
Isso vai passar também

(LEAH; LIMA, 2010, faixa 3)

No que diz respeito a essa obra, importa ressaltar o fato de que, em meio a tudo aquilo que *vai passar também*, os poetas chegam a mencionar como finitos fenômenos que são na maioria das vezes tomados como eternos. Na compreensão vulgar e imprópria – e muitas vezes na reflexão filosófica –, a verdade, por exemplo, é tida como algo universal, imutável e eterno. Mas resulta que, na propriedade do Dasein, nem ela escapa da contumaz finitude do ser. A verdade também passa.

Aliás, cabe lembrar que o próprio Heidegger (GA2) assinala no §81 de *Sein und Zeit* que a fala cotidiana de que *o tempo passa* (*die Zeit vergeht*) mostra o quanto a morte persegue o fugitivo. Isso significa que o Dasein acaba compreendendo mais do tempo do que gostaria. Apesar de todo encobrimento, a temporalidade em que o tempo do mundo se temporaliza não se encontra totalmente fechada, nem mesmo no mais profundo esquecimento do ser.

Em se tratando ainda do poema citado, o elemento da “imagem no espelho” é outro que merece nossa atenção, pois ele aponta para o caráter finito de nossa corporeidade tantas vezes negado por meio da compreensão decaída que se esquia da morte. Em sua propriedade, o Dasein aceita a perda da juventude e de todas as possibilidades que a ela pertencem. Aceitar essa perda, porém, não significa deixar de sofrê-la, mas sim acolhê-la com serenidade (*Gelassenheit*), sem perder de vista as outras possibilidades autênticas que, com ela, podem ser abertas. Assim, por mais idoso que seja, ainda pode ser possível ao Dasein realizar possibilidades autênticas, o que nos leva a questionar expressões tais como “velhice” e “envelhecimento” como inadequadas em certos contextos existenciais. Quando dizemos que um sapato está velho ou está ficando velho, estamos nos referindo ao seu desgaste enquanto perda gradual de seu caráter de utilidade (*Zuhandenheit*), até o momento em que ele deixa de ser útil por completo e se torna lixo, por exemplo. Quantas vezes o Dasein é compreendido assim como algo que, ao “envelhecer”, vai se tornando inútil. Mas pode o Dasein se tornar “velho” nesse sentido? Pode a perda de sua jovialidade ser comparada ao caducar das coisas úteis? Pode o Dasein idoso ser reduzido a algo que já “não serve” e que deve ser então “descartado”? Com efeito, “considerando um dado modo de ser, nem todo comportamento descobridor é adequado para a descoberta dos entes que correspondem àquele modo de ser” (REIS, 2014, p. 199). Logo, as possibilidades de um ente útil

(*zuhanden*) enquanto determinações categoriais não podem ser comparadas às possibilidades do Dasein enquanto determinações existenciais. Por isso podemos afirmar sem escrúpulo algum que, em sua propriedade, o Dasein jamais “envelhece”, jamais “caduca”. Ao contrário, ele continua sendo, enquanto o Dasein que é, suas possibilidades existenciais.

No intuito de prepararmos o caminho para a próxima seção deste capítulo, precisamos colocar em destaque essa relação do Dasein para com outro Dasein, na qual encontramos não apenas “espinhos”, mas igualmente – embora raramente – a possibilidade de um ser-com (*Mitsein*) no qual nós nos liberamos uns aos outros em nossa propriedade. Em outras palavras, também podemos desvelar nosso fado mais originário justamente em nosso ser-uns-com-os-outros, despertando a profunda compreensão de que destino individual (*Schicksal*) é também destino comum (*Geschick*). Pois o destino que pertence ao Dasein em cada caso não o separa de seu povo (*Volk*) e de sua comunidade (*Gemeinschaft*). Muito ao contrário, sempre os pressupõe.

3.3 O *Mitsein* próprio: destino individual (*Schicksal*) e destino comum (*Geschick*)

A palavra alemã *Einsamkeit* (geralmente traduzida para o português como *solidão*), é utilizada por Heidegger (GA29/30) em sua preleção *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, a qual foi apresentada na Universidade de Freiburg de outubro de 1929 a março de 1930. Contudo, precisamos evitar qualquer ambiguidade no que tange à interpretação do termo, o qual, no contexto do pensamento heideggeriano, não tem relação alguma com qualquer forma de solipsismo ou individualismo.

De modo totalmente inverso, o conceito *Einsamkeit* deve ser entendido aqui como um fenômeno intrinsecamente ligado àquele tornar-se único (*Vereinsamung*) da singularização (*Vereinzelung*)²⁸. Isso significa que o Dasein de cada caso, ainda que existindo com outros entes que também são Dasein, preserva seu caráter de singular. Aliás, o singular jamais poderia ser sem o plural, pois unidade pressupõe pluralidade. Jamais poderíamos dizer “um” se ele já não albergasse em si mesmo a possibilidade do dois, do dez e assim por diante. Interessante é que, na

²⁸ Note-se que, no idioma alemão, os substantivos *Einsamkeit* (solidão), *Vereinsamung* (tornar-se único) e *Vereinzelung* (singularização) possuem uma raiz comum que é a palavra *ein* (um). Eles estão, portanto, diretamente relacionados à noção de único/unidade, assim como o adjetivo *vereinzelt* (isolado) e o verbo *vereinigen* (unir). Infelizmente, não temos na língua portuguesa termos correspondentes que possuam o mesmo radical e revelem a mesma compreensão dos fenômenos em questão.

língua alemã, a palavra *sein* (ser), aparentemente a mais universal e plurissignificativa de todas, sempre traz em si, antes de tudo, a unidade do *ein* (um).

O Dasein, portanto, não pode ser o ente que ele é sem os outros. Ele revela em seu ser o caráter essencial de ser-com (*Mitsein*), o qual jamais pode ser anulado por sua igualmente originária singularidade. Tampouco a singularidade de seu ser pode ser eliminada por sua existência com os outros. Existência singular e existência compartilhada se copertencem.

No §26 de *Sein und Zeit*, Heidegger (GA2) coloca que o *Mitsein* enquanto *Fürsorge* (preocupação) possui dois extremos: por um lado, ele pode saltar para o lugar do outro (*einspringen*) tomado como mera coisa (*Was*) de que se ocupa e, assim, mostrar-se dominador (*beherrscheden*) desse outro; por outro lado, ele pode saltar para diante do outro (*vorspringen*) assumido como outro Dasein e mostrar-se liberador (*befreienden*) desse outro em sua liberdade.

Para não fugirmos do propósito deste trabalho, manteremos nosso foco no autêntico cuidado (*echte Sorge*) como preocupação liberadora que se coloca diante do outro. É ele que mais nos importa pelo fato de acontecer no contexto do fenômeno da propriedade do Dasein. Ou seja, é preciso considerar que aquela decisão pelas possibilidades mais peculiares do ser-si-mesmo-próprio nunca deixa de ser um modo igualmente originário de ser com os outros.

Deste modo, temos a seguinte relação: se “[...] a existência *própria* não é algo que flutua por sobre a cotidianidade decaída, mas é existencialmente [ontologicamente] somente uma modificada apreensão desta” (HEIDEGGER, 2006, p. 179, tradução nossa)²⁹, isso significa que, embora possamos, em termos ontológicos, pensar na possibilidade dos dois extremos da *Fürsorge*, o Dasein nunca existe onticamente (faticamente) em apenas um deles. Ao contrário, ele é “*ein schillerndes Wesen*” (GA31, p. 133), esse ser furta-cor, constantemente *entre* os dois extremos, na maior parte das vezes substituindo os outros e, no extraordinário instante decisivo, deixando-os ser em sua liberdade. “A decisão não separa o Dasein, enquanto *ser-si-mesmo próprio*, de seu mundo, não o isola em um eu que flutua livremente” (HEIDEGGER, 2006, p. 298, tradução nossa)³⁰. Em seu existir, o Dasein, por assim dizer, move-se *entre* as duas possibilidades extremas.

²⁹ “Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser”.

³⁰ “Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich”.

A partir da intenção do poder-ser que escolhe a si mesmo, o Dasein decidido se libera para seu mundo. A decisão por si mesmo é a única que põe o Dasein na possibilidade de deixar os outros coexistentes “serem” em seu mais peculiar poder-ser e, junto a eles, abrir esse poder-ser na preocupação libertadora que salta diante de. O Dasein decidido pode se converter na “consciência” dos outros. Apenas a partir do ser-si-mesmo próprio da decisão surge o um-com-o-outro próprio, não dos compromissos ambíguos e ciumentos nem das tagarelas confraternizações do impessoal e do que impessoalmente se quer empreender (HEIDEGGER, 2006, p. 391-392, tradução nossa).³¹

Na propriedade, o ser-com se mostra como ser-com próprio. Por esse motivo, o chamado da consciência (*Gewissen*) chama não somente o Dasein em sua singularidade, mas chama igualmente os outros em direção a esse modo de *Mitsein* próprio, esse horizonte de significados autênticos e concomitantemente compartilhados. Essa é a existência daqueles que se empenham na mesma tarefa de, em conjunto, realizar suas possibilidades mais próprias.

Inspirados naquilo que Heidegger (GA2) descreve no §26 de *Sein und Zeit*, podemos definir negativamente esse ser-com próprio como existência que não se cumpre no ser por um outro, contra um outro, sem os outros, passando indiferentemente ao lado um do outro, não sentindo-se tocado pelo outro e tomando-o como apenas mais um ente (coisa) cujo modo de ser é disponibilidade (*Vorhandenheit*) ou utilidade (*Zuhandenheit*), a depender do contexto em que se dão as ocupações cotidianas.

Mais adiante, no §74 de *Sein und Zeit*, Heidegger (GA2) toca em questões de extrema relevância no que diz respeito ao *Mitsein* próprio. Ali fica claro que, na propriedade do Dasein, o ser-com não pode ser tomado como mero resultado de uma comprovação da presentidade constante de outros seres humanos que estão ao seu redor. Pois a temporalidade do ser-com próprio jamais acontece no esquecimento da herança (*das Erbe*) transmitida de geração em geração (*Generation*). Nesse retorno decidido (*das entschlossene Zurückkommen*), o Dasein assume essa herança enquanto possibilidade legada, mas igualmente escolhida. Logo, seu destino individual (*Schicksal*) é também destino comum (*Geschick*), isto é, “*das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*” (HEIDEGGER, 2006, p. 384), o acontecer da comunidade e do povo como realização plena e autêntica do Dasein.

³¹ “Aus dem Worumwillen des selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt. Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‘sein’ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum ‘Gewissen’ der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will”.

Esse destino comum em forma de destino individual (*das schicksalhafte Geschick*) é caracterizado pela tão rara e genuína experiência comunitária, na qual *minhas* adversidades são as adversidades de todos e os desafios de todos são assumidos como *meus* também. *Minhas* conquistas são conquistas de toda a comunidade e vice-versa. No autêntico ser-uns-com-os-outros, *minha* luta é a luta do *meu* povo, de *minha* geração. Aí reside a força (*die Macht*) do destino do Dasein que se torna livre para a morte e compreende que toda geração é finita. O fim de uma geração nada mais é que um sacrifício (*das Opfer*/doação) pela geração seguinte, sacrifício que, como tal, abre os caminhos da possível propriedade daqueles que virão.

Em *Einleitung in die Philosophie*, Heidegger (GA27) declara ser característico do tempo atual que, mesmo quando concebemos certas possibilidades e tarefas autênticas, ainda não aprendemos o que pertence à sua concretização. Não sabemos mais esperar e isso significa que desaprendemos que a primeira tarefa de toda geração que quer algo consiste em que ela se sacrifique pela geração seguinte, sem resignação, mas muito mais com a força e com a segurança de quem compreendeu profundamente que, em todas as realizações autenticamente humanas, cada um é precursor para algum outro.

É com base nisso que Malpas e Crowell (2012) afirmam sem hesitação que a vida ética é essencialmente dependente da vida social e que quanto mais o Dasein se isola de seu amplo engajamento e compromisso com os outros, tanto mais ele tem sua visão ética encurtada. A possibilidade mesma da ética requer reconhecimento do contexto social de ação, pois ela não pode se exercer na relação com indivíduos isolados apenas. Qualquer sistema que entende a si mesmo somente em termos de interações de indivíduos já perdeu há muito tempo a capacidade de compreensão ou prática ética genuína. Os mesmos autores acrescentam que a individualização, à qual frequentemente dedicamos um conjunto de conotações mais positivas, associando-a com livre escolha, autonomia e independência, deve ser vista como uma noção altamente equívoca.

Seguindo a mesma direção, Pompeia e Sapienza (2011) também escrevem sobre essa essencial relação entre o *Mitsein* próprio, finitude e liberdade. Para eles, o que limita *minha* liberdade não é a liberdade do outro, mas sim *meu* ser mortal. Se *eu* sou com o outro na propriedade, nossa liberdade será muito maior que a *minha*. Quando a *minha* liberdade encontra a liberdade do outro, a *minha* se expande no compartilhar de nossas liberdades. Nossa liberdade é mais ampla e ainda mais profunda que aquela que posso “ter” sozinho. Ouvir a liberdade dos

outros e bendizê-la é poder apropriar-se do modo de ser livre com os outros homens, é poder compartilhar uma liberdade mais plena.

Alguns pensadores contemporâneos, como, por exemplo, Zygmunt Bauman (2003), argumentam que a comunidade está há muito tempo perdida e que toda tentativa atual de resgatá-la estará fadada ao insucesso ou à artificialidade. É, de fato, bem possível que essa falta de esperança nos acometa na sóbria e lúcida observação de que, numa primeira aproximação (*zunächst*) e na maioria das vezes (*zumeist*), somos no esquecimento do ser, do tempo e, por conseguinte, de nós mesmos. Não obstante, uma concepção de comunidade que a compreende como uma experiência capaz de pôr um fim definitivo ao modo como o Dasein é no decair e na perdição da cotidianidade não passa de uma visão demasiado utópica sobre o fenômeno.

Nossa compreensão do acontecer do povo e da comunidade precisa de uma vez por todas despi-los dessas vestes que essencialmente não lhes pertencem. Pois, em seu fundamento e totalidade, o acontecer daquilo que chamamos de *Gemeinschaft* e *Volk* é sempre *Ereignis*, isto é, aquele possível instante extraordinário no qual o Dasein, ao assumir sua mais livre liberdade e mais finita finitude, segue pertencendo à inverdade do ser (*Enteignis*) enquanto possibilidade da indecisão (*Unentschlossenheit*).

O sentido da comunidade e do povo como um modo de *Mitsein* próprio se faz a partir do mais originário ser-devedor, essa permanente inconclusão e busca de realização de nossas possibilidades mais próprias. É justamente por esse motivo que Heidegger (GA2) sabiamente insere comunidade e povo no âmbito da constante luta (*der Kampf*) e destruição (*Destruktion*), nunca no âmbito da vitória já alcançada e do caminho já construído.

Vemos o quanto toda esta discussão aponta para a necessidade de uma análise fenomenológica da existência comunitária capaz de distinguir o mais profundo conceito de comunidade de toda compreensão superficial que desconsidera o modo de ser do Dasein e sua possível propriedade. A autêntica existência comunitária nada tem a ver com o fato de habitarmos o mesmo espaço físico, pois comunidade é, em sua essência, comum unidade. Ela é um modo de ser-com na unidade. Tal unidade, por sua vez, diz respeito à totalidade de mundo e significados compartilhados.

Na experiência comunitária, deve existir, imprescindivelmente, algo que une, que integra e que nos vincula uns aos outros. Este algo é sempre uma causa a defender em comum unidade,

uma “bandeira” que cada Dasein decide empunhar com o outro, assumindo destemidamente a tarefa de realizar a si mesmo na mais plena verdade de sua existência, isto é, em sua propriedade.

Toda essa discussão parece nos deixar, ao final deste capítulo, imersos em mais perguntas, a saber: de que forma as questões ontológicas sobre finitude, liberdade e propriedade repercutem em nossa compreensão sobre o existir ôntico do Dasein enquanto ser-no-mundo e enquanto possibilidades existenciais? Como podemos, a partir das reflexões acima, ampliar nossa compreensão sobre Ética e apreendê-la em seu sentido mais originário? Aqui nos dirigimos finalmente ao problema mais central de nossa investigação.

4. POR UMA ÉTICA ORIGINÁRIA DO DASEIN EM SUA PROPRIEDADE

Em toda sua obra, é explícito o quanto Heidegger evita constantemente qualquer separação da Filosofia em áreas, como se os problemas referentes a uma delas em particular estivessem desconectados dos problemas relacionados às demais. Tal posicionamento não significa de forma alguma que os múltiplos questionamentos filosóficos devem ser deixados de lado em sua particularidade, mas sim que nosso filosofar não pode deixar-se restringir pelo sofisticado pressuposto de que uma divisão de disciplinas irá facilitar um maior aprofundamento e esclarecimento das perguntas concernentes a cada uma delas.

No §10 de *Die Grundbegriffe der Methaphysik*, Heidegger (GA29/30) se entrega concretamente à experiência de retomada (*Wiederholung*)³² da herança que nos foi legada pela história da Filosofia ocidental e nos mostra o quanto a formação de disciplinas escolares [*φυσική* (física), *λογική* (lógica) e *ἠθική* (ética)] se deu como um decair do autêntico filosofar. Assim, o filósofo afirma que, embora Platão e Aristóteles não tenham estabelecido nenhum sistema filosófico, seus pensamentos sucumbiram ao destino inevitável de serem transformados em escolas filosóficas. Toda a riqueza de tratados e diálogos que os gregos nos deixaram foi logo desenraizada e não mais concebida radicalmente. Toda a pluralidade e toda livre fluência do filosofar autêntico passaram a ser – já na academia de Platão, depois na escola de Aristóteles, ao longo de todo o período helênico e assim por diante – academicamente suprimidas, ordenadas e categorizadas a fim de que a Filosofia se tornasse “acessível” a qualquer um e pudesse ser “repetida” por qualquer um.

Na continuidade de sua reflexão, no §11 de *Die Grundbegriffe der Methaphysik*, Heidegger (GA29/30) faz questão de explicitar o quanto a própria palavra *metafísica* surgiu do impasse no qual se viam os coletores dos escritos aristotélicos por não conseguirem inserir os tratados que perguntam pelo ente em geral – e denominados *πρώτη φιλοσοφία* (Filosofia primeira) pelo próprio Aristóteles – em uma das três disciplinas nas quais havia sido dividida a Filosofia escolar. Segundo aqueles estudiosos, a compreensão aristotélica da Filosofia primeira não pertencia nem à física nem à lógica e nem à ética. Porém, como havia uma certa familiaridade entre as questões que a Filosofia escolar discute na física e as questões mais amplas

³² Entende-se aqui com a expressão *Wiederholung* aquele buscar (*holen*) novamente (*wieder*) que abre possibilidades e não está de maneira alguma relacionado a um conservadorismo nem mesmo a um radicalismo que nega a tradição em nome de um início revolucionário.

e fundamentais da Filosofia primeira (autêntica), esta foi compreendida então como algo que estaria *μετά τὰ φυσικά*, ou seja, “por detrás da física”, “em seguida à física”. A partir daí, a filosofia primeira foi classificada com o título de *metafísica*.

O essencial é que aqui nós nos coloquemos diante da fatal situação: através dessa significação, caracteriza-se a filosofia autêntica não em termos de seu conteúdo, nem de acordo com sua problemática peculiar, mas através de um título o qual deveria expor sua posição na ordem extrínseca dos escritos: *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. O que nós nomeamos “metafísica” é uma expressão que surge de uma perplexidade, um título para um embaraço, um título puramente técnico, o qual nada diz em termos de conteúdo. A *πρώτη φιλοσοφία* é *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (GA29/30, p. 58, tradução nossa).³³

Ainda mais fatal é que, com o tempo, essa classificação técnica da filosofia primeira como metafísica ganhou uma significação de conteúdo no termo latino *metaphysica*. Aqui, a palavra grega *μετά* tem seu sentido de “depois de” alterado para o sentido de “transformação”, “ir de um lugar para outro”, ir para além da física, isto é, apartar-se do ente particular sensível e transcendê-lo em direção ao conhecimento do suprassensível (*das Übersinnliche*). E assim se decide, no pensamento ocidental, o destino da Filosofia primeira, a qual se torna uma disciplina ao lado de outras e perde seu sentido mais originário indicado por Aristóteles.

Na Idade Média, principalmente com a ascensão do Cristianismo, Deus (*Gott*) e a imortalidade da alma (*unsterbliche Seele*) se tornaram o suprassensível buscado pela metafísica. O metafísico tornou-se aquilo que é conhecido no interior do conhecimento teológico e racional e que conduz à busca do que é determinado (*bestimmt*), apesar de suprassensível. E essa determinação precisa ser a de uma presentidade constante, a de um ente subsistente (*vorhanden*) dentre outros, mesmo que mais elevado.

Heidegger (GA29/30) aponta que, na Idade Moderna, essa compreensão substancialista do estar-para-além (*Hinausliegen*) próprio ao ente suprassensível apenas se modifica para o estar-para-além próprio dos caracteres não sensíveis do ente em geral. Com essa modificação, o universal (*essentia*) pertencente a todo e qualquer ente singular torna-se objeto da Filosofia

³³ “Das Wesentliche ist hier, daß wir vor der fatalen Situation stehen: Man kennzeichnet die eigentliche Philosophie durch diese Bezeichnung nicht inhaltlich, nicht nach ihrer besonderen Problematik, sondern durch einen Titel, der ihre Stelle in der äußerlichen Ordnung der Schriften anzeigen sollte: *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Was wir “Metaphysik” nennen, ist ein Ausdruck, der einer Ratlosigkeit entsprang, ein Titel für eine Verlegenheit, ein rein technischer Titel, der inhaltlich noch gar nichts sagt. Die *πρώτη φιλοσοφία* sind *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*”.

primeira. A tarefa da metafísica passa a ser o esforço por encontrar aquilo que, no ser dos entes, permanece e não muda.

Mas afinal onde queremos chegar com essa exposição historiográfica da metafísica? Interessa-nos aqui o fato de que essa compreensão do ser como substância e presentidade constante não atinge apenas essa “disciplina” filosófica. Ela se alastra por toda as outras “áreas” da Filosofia, incluindo a Ética. Por isso Heidegger (GA2) esclarece que a Ética não pode ser adequadamente visada até que seja dada prioridade à questão ontológica do ser enquanto tal.

Hoje, com toda a análise do modo de ser do Dasein em *Sein und Zeit* e com toda a fundamentação ontológica que Heidegger nos deixou em suas obras, temos condições de apreender mais originariamente, ainda que de forma rudimentar, aquela dimensão ôntica concernente aos problemas éticos como questões estreitamente relacionadas à compreensão do ser em geral e de nosso existir enquanto Dasein.

Os problemas ontológicos relacionados à finitude e à liberdade, por exemplo, só têm sentido se estiverem necessariamente inseridos nos problemas concretos de nosso existir ético. Aliás, de acordo com Hatab (2000), o Dasein é essencialmente ético no sentido de este ente, enquanto abertura, já estar sempre interessado em questões relacionadas ao bom ou ruim, importante ou prescindível, ao que se deve ou não se deve fazer, aos desejos que se deve alimentar e aqueles aos quais se deve renunciar. Nesse sentido, valores estão sempre em jogo nas constantes escolhas da existência, sejam elas inautênticas (estabelecidas a partir do impessoal) ou autênticas (tomadas a partir da decisão por si mesmo do Dasein fiel à sua singularidade).

Nesse contexto, não se pode refutar que a própria análise heideggeriana do fenômeno da propriedade assim como dos fenômenos da consciência (*Gewissen*), da decisão (*Entschlossenheit*), da dívida (*Schuld*) e do *Mitsein* próprio, já implicam por si só questionamentos intrinsecamente éticos os quais merecem nossa mais profunda e séria consideração. Assim sendo, Hatab (2000) não vê risco algum em ampliar o conceito de ser-no-mundo e tomá-lo como ser-ético-no-mundo (*being-ethical-in-the-world*). Mais do que isso, o autor sugere uma analogia entre o confronto de Heidegger com a Ontologia tradicional e o empreendimento em direção à Ética: as teorias morais tradicionais não devem ser eliminadas ou tomadas como falsas, pois elas desvelam muito daquilo que é importante para a Ética. Contudo, a tradição está sobrecarregada com certos pressupostos metafísicos que encobrem o existir pré-

reflexivo e a radical finitude da existência. Uma atenção a isso pode reorientar todo o pensamento ético para o que lhe é mais originário e nos ajudar a entender que

A tarefa da ética não deveria ser uma busca por uma teoria ou princípio que possa sobreviver ao exame racional minucioso, que possa satisfazer os padrões cognitivos objetivos herdados pela lógica tradicional e pelas ciências, ou que possa oferecer critérios claros e certos para guiar a adjudicação. Tal orientação mostra que a ética tem sido distorcida desde o início. Nós *somos* já constituídos pela ética, antes mesmo de refletirmos sobre ela. Dado que o si-mesmo já é situado e socializado, nós somos eticamente *lançados*. A atitude ética de uma forma ou de outra está sempre em todo nosso caminho. A questão não é se somos éticos, mas sim *como* somos éticos (HATAB, 2000, p. 57, tradução nossa).³⁴

Sem dúvida, esse *como* tem tudo a ver com a liberdade no sentido do *Seinkönnen* de nossas possibilidades existenciais finitas. Uma vez que somos sempre a compreensão que projeta possibilidades, temos constantemente diante de nós o nada de nossa não-determinidade. A negatividade característica de nossa transcendência finita desvela nosso modo de ser para além da presentidade constante de uma realidade efetiva (*Wirklichkeit*) e denuncia, portanto, todas as inevitáveis contingências, limites, dúvidas, conflitos, ambiguidades, inconsistências, incertezas, complexidades, tensões e movimentos próprios de nosso existir.

Nesse enredo, a Filosofia Moral (Ética reflexiva) é sempre secundária, pois deriva da mais originária ética existencial (pré-reflexiva e cotidiana). A Ética reflexiva pode, então, por um lado, abrir caminhos em direção ao rompimento daquela universalidade e certeza normativa da ética cotidiana ou, por outro lado, reforçá-las como o fazem as teorias morais tradicionais. Para ser mais claro, a Ética filosófica deve possuir como tarefa primordial e própria desvelar a possibilidade de uma ética autêntica do Dasein baseada no disruptivo desvelamento da ética do impessoal.

O que temos diante de nós, portanto, é o problema – já indiretamente indicado por Heidegger, principalmente em *Sein und Zeit* – referente ao fato de que, ao tratarmos das questões relacionadas à possível propriedade do Dasein, estamos *necessariamente* tentando elucidar a

³⁴ “The task for ethics should not be the search for a theory or principle that can survive rational scrutiny, that can satisfy objective cognitive standards inherited from traditional logic and the sciences, or that can provide clear and certain criteria to guide adjudication. Such an orientation shows that ethics has been distorted from the start. We already *are* shaped by ethics, before we reflect on it. Given a situated, socialized self, we are ethically *thrown*. An ethical bearing in one way or another goes all the way down. The question is not *whether* to be ethical but *how* to be ethical”.

possibilidade de uma existência ética autêntica. É exatamente sobre isso que iremos discutir adiante.

4.1 Propriedade como possibilidade de uma existência ética autêntica

Um exemplo típico de Ética filosófica que se mantém no âmbito da ética cotidiana ou ética do impessoal é a doutrina ética kantiana. Em *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant (1968a) estabelece sua ética do dever enquanto regra moral (regra de ouro) de uma ação que deve ser válida para todos, um imperativo categórico imposto pela razão em sua “atemporalidade” e “universalidade”. Não é sem motivo que Figal (1991) reitera a liberdade do agir em Kant como sempre dependente da lei ética e, justamente por isso, ela se mantém presa ao princípio causal e no interior da concepção aristotélica que perguntou por um modelo de realidade imperativa e específica para o ser humano, tomando o falhar como um permanecer aquém dessa realidade ideal.

Assim, na tradição filosófica moral, a culpa (dívida) esteve sempre relacionada ao fracasso em atender às exigências de um exemplar de conduta a ser seguido por todos inquestionavelmente e independentemente de *quem* e do contexto ao qual esse *quem* se encontra vinculado. E nós ainda insistimos em nos perguntar como alcançar essa realidade “adequada” ao homem quando o próprio Kant (1968b) admitiu encontrar-se ela totalmente velada para nós enquanto coisa em si (*νοούμενον*). Com efeito, ela jamais pode ser alcançada porque se trata simplesmente de uma miragem daquela certeza imutável que o Dasein decaído obstinadamente procura em meio ao inóspito deserto de seu estar-lançado no mundo como possibilidades existenciais finitas e limitadas.

Ao contrário, em sua propriedade, o Dasein assume corajosamente e com serenidade (*Gelassenheit*) a ausência e a falta (*Not*) desse caráter generalista e infinitista de uma realidade “adequada”. Entregue à primazia de seu porvir (*Zukunft*) enquanto nadidade (*Nichtigkeit*), ele compreende que suas possibilidades existenciais constantemente ultrapassam tal efetividade ilusória.

Emerge, portanto, a urgência ressaltada por Loparic (2004) de uma desconstrução das éticas infinitistas. A alternativa heideggeriana para a metafísica como teoria da subsistência (*Vorhandenheit*) deve conter também e indispensavelmente uma alternativa finitista para as éticas tradicionais. Desmontar a metafísica como teoria que olvidou o problema do ser enquanto tal é o mesmo que desconstruir as éticas de realização de ações de satisfação, salvação ou harmonia plena de uma totalidade cósmica ou social. Assim se sustenta a tese de que “a filosofia de Heidegger, tanto a de *Ser e Tempo* como a da segunda fase, é, em si mesma, uma ética” (LOPARIC, 2004, p.59).

Em percurso inverso, a busca desesperada por controle – principalmente na era que substituiu o pluralismo da *ποίησις* (poiésis) pelo determinismo da *τέχνη* (téchne) – se mostra como constante negação da negatividade. E não apenas da negatividade de nosso existir enquanto Dasein, mas também daquela negatividade mais originária do ser em geral que, enquanto *Ereignis*, também acontece como *Enteignis*, ou seja, retraimento e desapropriação.

O ser doado no *Ereignis* é, por isso, sempre, como uma fruta da época, “epocal” e nunca a última palavra. O homem aberto para o *Ereignis* sabe que, em princípio, não pode contar com nenhum *fundamentum inconcussum* sobre fazer jazer o ente e deitar a sua morada. O esquecimento desse sentido de finitude do ser é responsável pelo fato de a história da metafísica ser a do afastamento progressivo da verdade originária (LOPARIC, 2004, p. 30).

Essa verdade originária é a mesma que foi deixada de lado pelas teorias éticas modernas em sua avidez por máximas eternas que possam nos garantir fórmulas rumo a uma existência humana plenificada e isenta de negatividade. Essa ética do cotidiano não é capaz de vislumbrar nem uma ínfima porção daquela temporalidade originária. Ao invés disso, como Loparic (2004) também o assinala, ela busca encontrar um antídoto universal contra os três elementos constituintes da finitude humana e marcados pelo sofrimento, a saber: a falta, a transitoriedade e a particularidade.

Mas o que acontece aqui? Se teorias não possuem vida própria, mas são geradas a partir do modo como o Dasein compreende seu mundo (*Selbstwelt*), o mundo circundante (*Umwelt*) e o mundo do *Mitsein* (*Mitwelt*), isso significa francamente que a escassez e superficialidade da Ética filosófica só fazem denunciar o quanto ainda não temos ousado assumir a nós mesmos em nossa

finitude e liberdade, preferindo “perpetuar” as cômodas e ilusórias “certezas” do entendimento vulgar. Aprendemos a construir aviões, edifícios gigantescos, computadores, robôs e medicamentos de altíssima tecnologia, mas resulta que, em se tratando de Ética, mal temos conseguido engatinhar.

Retomar a questão da propriedade no pensamento heideggeriano não pode se dar como um mero capricho intelectual sem a menor repercussão em nosso existir fático. Enquanto lemos e estudamos cada linha, precisamos nos deixar interpelar pelo que ali se mostra e também pelo que se oculta. Tal interpelação deve ser tomada como *μαιευτική* (maiêutica), no sentido mais originário da expressão, o qual há muito já se perdeu. *Μαιευτική* não é técnica, mas sim arte, *ποίησις* (poiésis). E não qualquer arte, mas a arte de partejar. Por conseguinte, deixar-se interpelar pela arte heideggeriana de partejar é permitir que essa arte nos ajude a trazer algo à luz.

Trazer algo à luz, por sua vez, não é tarefa do parteiro, mas incumbência nossa e, como o parir de uma criança, implica dor. Aqui está o oculto que nós, em uma primeira aproximação e na maioria das vezes, nos recusamos a ver, pois estamos demasiado acostumados àquele estar-na-expectativa (*Gewärtigen*), aguardando que o impessoal escolha e faça tudo por nós. Em nossa liberdade ausente de liberdade, fechamos o contexto do possível e nos esquecemos daquela responsabilidade ontológica que nos pertence inexoravelmente ao lado de nosso mais originário ser-devedor. Aliás, sabe-se que só pode estar em dívida quem é responsável por algo.

“É preciso compreender a experiência da responsabilidade como a escuta ao clamor da consciência” (FIGAL, 1991, p. 220). E o clamor da consciência “é aquela interrupção do discurso que é experimentada como incapacidade de se agarrar a explicações e aquietações correntes; quem se sente culpado não está, ao menos inicialmente, em condições de dizer mais nada” (FIGAL, 1991, p. 221). Em nossas palavras, se propriedade é o mesmo que ser propriamente devedor, ela igualmente se mostra como *ser propriamente responsável*. Nesse sentido, propriedade só pode ser, então, o fundamento da possibilidade de uma existência ética autêntica, exercida em discrição (*Verschwiegenheit*) e silenciosidade. Afinal, há de se considerar que atos autênticos não precisam ser justificados. O Dasein só tem o que dizer quando ainda está em dívida com o impessoal e se sente na “obrigação” de dar uma satisfação a ele.

Em termos ônticos, a existência ética autêntica acontece na angustiada e discreta decisão que precursa a morte, acolhendo e aceitando os limites de um poder-ser finito. Podemos falar então de *Entschlossenheit* como decisão ética que não nega a finitude do Dasein nem a finitude

do ser. Estamos, assim, de acordo com a proposição de Hatab (2000) segundo a qual a concepção heideggeriana de *Eigentlichkeit* pode subscrever uma concepção de autenticidade ética, entendida como a capacidade de um habitar (*dwelling*) responsivo na finitude de situações e decisões éticas. É possível afirmar que a propriedade envolve um liberar-se das fixações em uma presentidade constante a fim de aceitar mais prontamente os constantes movimentos de presença e ausência. Tal possibilidade de ser, ainda segundo Hatab (2000), é precisamente o que coragem (*courage*) significa na existência ética própria. O autor chega a fazer a relevante observação de que “muito da atitude humana possessiva e abusiva que é moralmente problemática pode ser entendida como decorrente do medo da finitude e da dor das faltas e perdas” (HATAB, 2000, p. 129, tradução nossa).³⁵ E podemos complementar esse pensamento com o argumento de que, também em termos éticos, compreender-nos como presentidade constante pode conduzir àquela atitude arrogante de quem se considera pronto, moralmente coberto de certeza e “dono da verdade absoluta”. Esse é o Dasein que não tem a coragem de admitir o fato de que nosso estar-lançado já significa por si só que somos imperfeitos, limitados e não podemos ter controle sobre o mundo nem sobre as vicissitudes de nosso próprio existir. Buscar tal controle não passa de um esforço em vão, o qual só intensifica nosso sofrimento.

Em sua propriedade, portanto, o Dasein não encobre as dificuldades intrínsecas à ação ética. Por esse motivo, a existência ética autêntica é criativa. Diferentemente da ética cotidiana regida por princípios preconcebidos cuja validade é mensurada pela consistência, universalidade, imparcialidade e infalibilidade, a ética autêntica é uma decisão engajada, interpretativa, contextual e especificamente direcionada, havendo espaço inclusive para toda a imprevisibilidade, transitoriedade e imprecisões de nosso ser-no-mundo.

Este elemento criativo é o que distingue “atos” éticos de “efeitos” causais ou inferências baseadas em fatos. Tal abertura temporal é responsável pelo estresse existencial que geralmente acompanha as decisões éticas, devido às percebidas tensões, limites, complexidades e incertezas vinculadas às situações morais. A ação ética é mais uma tarefa do que um “evento”, e é fundamentalmente diferente de certas outras sequências de experiência e pensamento. É aqui que a associação perene da ação ética com a liberdade recebe uma orientação existencial. A liberdade não é apenas aparentemente intrínseca à responsabilidade moral, como também é fenomenologicamente evidente na

³⁵ “Much of human possessive or abusive behavior that is morally problematical can be understood as stemming from a fear of finitude, of the pain of lacks and losses”.

experiência inquieta e inquietante de desempenho moral (HATAB, 2000, p. 86, tradução nossa).³⁶

A riqueza e a criatividade da tragédia grega são um bom exemplo dessa abertura ao estar-lançado na finitude e inospitalidade (*Unheimlichkeit*) do mundo com todo o estresse existencial das escolhas éticas. A prosopopeia e deificação de figuras relacionadas a fenômenos como morte, amor, sexualidade, guerra, sol, lua, tempestades, terremotos etc. revelam metaforicamente o quanto não temos poder algum sobre o acontecer dos destinamentos do ser, restando-nos apenas aceitá-lo em todo seu mistério. Nota-se, já na compreensão dos gregos, o quanto a culpa originária pertence àquela “dádiva irrecusável” (LOPARIC, 2004, p. 81), a qual convida o Dasein a receber e proteger a doação do ser no habitar humano do mundo-quadrindade: *entre* o céu e a terra, *entre* os mortais e os divinos (GA7).

E aqui nos deparamos com uma indicação que me parece crucial: o homem e sua existência têm sua essência decidida neste *entre*. Em outras palavras, antes de se determinar por seu habitar, o homem se define como aquele que caminha num vinco, numa fenda, num essencial não pertencimento, numa ausência de pouso seguro. Talvez seja mais preciso afirmar que o homem existe como aquele que habita, e que este seu habitar não se traduz como a segurança de um abrigo, mas antes como um caminhar na dor do corte, entre a terra e o céu ou entre deuses e coisas, num permanente estar a caminho. Sem pertencer propriamente a nenhum destes âmbitos, ele traz em si o traço da estranheza, e mesmo da errância (SAMARAGO, 2011, p. 76-77).

Sem hesitação, podemos declarar que esse indigente *habitar-entre* é o lugar sem teto e sem muros que o Dasein, em sua propriedade, reconhece como seu de modo mais originário. Logo, no que diz respeito à existência ética autêntica, não podemos interpretá-la como um estar seguro, mas sim como um estar exposto às intempéries da *Temporalität* do ser. Toda e qualquer decisão ética genuína é um *καίρως* contingente, específico e marcado pela dor. Isso vem totalmente ao encontro do que Young (2000) quis expressar com a afirmação de que ser autêntico

³⁶ “This creative element is what distinguishes ethical “acts” from causal “effects” or fact-based inferences. Such temporal openness accounts for the existential stress that often accompanies ethical decisions, owing to the perceived tensions, limits, complexities, and uncertainties attached to moral situations. Ethical action is more a task than an “event”, and it is fundamentally different from certain other sequences in experience and thought. Here is where the perennial association of ethical action with freedom is given an existential orientation. Not only is freedom seemingly intrinsic to moral responsibility, it is phenomenologically evident in the unsettled and unsettling experience of moral performance”.

não é um voltar para casa nem mesmo uma “solução” para, ou um superar a ausência de morada. A propriedade do Dasein é, antes, um existir na indigência, na ausência de morada.

Enquanto a abertura que somos, a clareira de nosso existir é sempre um receber aquilo que nos é dado pelo próprio ser. É justamente dessa compreensão que emana a concepção ontológica de Heidegger (GA9) sobre o pensar (*Denken*) como *Danken* no sentido de retribuir. Na rendição à mais originária liberdade de deixar-ser os entes que se doam à profunda indigência de nosso Dasein, o pensar finito e autêntico de uma existência ética igualmente autêntica se mostra como um modo de retribuir a dádiva, à diferença da presunçosa proposta cartesiana segundo a qual o *res cogitans* deve se tornar *mestre e senhor da natureza* enquanto conjunto de objetos meramente presentes a nosso serviço e bel-prazer.

Considerando toda essa reflexão feita até aqui sobre a existência ética autêntica, pode parecer, à primeira vista, que esta se afasta daquele tão buscado estado de ser habitado por um bom *daemon* (poder sagrado), conhecido no pensamento grego como *εὐδαιμονία* (*eudaimonia*) e comumente traduzido para a língua portuguesa através da palavra *felicidade*.

Como essa questão merece especial atenção no contexto de nosso filosofar, é sobre ela que nos dedicaremos, ainda que brevemente, no tópico seguinte.

4.2 *Εὐδαιμονία* (*eudaimonia*), *φρόνησις* (*frônese*) e *ἀρετή* (*virtude*)

É mais precisamente nos escritos de Aristóteles (1973) sobre Ética que a compreensão grega de *εὐδαιμονία* (*eudaimonia*) ganha ênfase não como um estado, mas como o movimento do florescer humano tão buscado na existência ética. De acordo com o filosofar aristotélico, tal florescer refere-se ao ideal do viver bem, o qual, embora rara e dificilmente alcançado, deve servir como medida de perfeição para qualquer ser humano. Ademais, o pináculo da *eudaimonia* deve ser a contemplação intelectual por meio da qual nos assemelhamos aos deuses e nos tornamos mais autossuficientes e menos sobrecarregados pelo desejo, necessidades externas e relações com os outros.

No entanto, essa noção aristotélica de *eudaimonia* é geralmente mal interpretada pelo entendimento vulgar como *felicidade* no sentido de um evento particular (por exemplo, ganhar um presente muito esperado), uma experiência (casamento, por exemplo) ou um sentimento

agradável (estado da mente). Em alguns casos, ela é compreendida como excelência, vida plena, desempenho bem sucedido ou até mesmo um modo de existência de alto nível.

Já no âmbito das teorias éticas modernas, o discurso sobre *eudaimonia* mantém sua forte ligação com a concepção aristotélica e sempre esteve predominante e positivamente associado à concretização de possibilidades em termos de bens materiais, saúde corporal, satisfações e prazeres da sensibilidade, relacionamentos sociais agradáveis, conquistas, atividades produtivas e desenvolvimento intelectual.

Contudo, resulta que todas essas visões mostram-se demasiado harmônicas e imperturbáveis, o que conduz Hatab (2000) a afirmar que uma compreensão mais heideggeriana de *eudaimonia* não deve eliminá-la, mas sim devolvê-la ao movimento, subvertendo os confortos aristotélicos e inserindo-a no âmbito da negatividade, incerteza e rompimento. Assim, de maneira um tanto distinta do pensar de Aristóteles, *eudaimonia* não significa em sentido algum estar assegurado nem tampouco se refere à plena realização de potencialidades em uma organizada harmonia. Além de carecer de criatividade e originalidade, o mundo de Aristóteles volta a negar a finitude de nosso existir ao tentar compensar sua contingência por meio de uma metafísica da presentidade constante. Para ser mais claro, Aristóteles até chega a reconhecer, na esfera ética, os limites da existência ao argumentar ser raro e difícil alcançar o ideal do viver bem. Porém, sua teologia, como vimos acima, acaba se tornando um ilusório consolo metafísico.

Em sua obra *Platon: Sophistes*, o próprio Heidegger (GA19) amplia a compreensão aristotélica de *eudaimonia* e a associa com a propriedade do Dasein, sempre indicando que esta nunca deixa de ser um modo *ekstático* do ser-no-mundo. Disso podemos deduzir que a autêntica experiência da *eudaimonia* enquanto autêntico engajamento com o mundo – ou *echte Sorge* (autêntico cuidado), como Heidegger (GA9) o descreveu em *Brief über den Humanismus* – só se torna possível através de um desvelar da negatividade.

O homem ético, no sentido de Heidegger, não busca o prazer, fugindo da dor. Nem, tampouco, como fazem os perversos, insiste na dor contra o prazer. Ele não dá preferência à eternidade contra a transitoriedade. Ele escolhe, antes, transcender o prazer e o desprazer, a vida e a morte, para deixar que aconteça o jogo onde esses e todos os outros dualismos (entre a teoria e a prática, o bem e o mal, o otimismo e o pessimismo, a atividade e a passividade, além de muitos outros) possam ser disputados. A transcendência não põe o homem na presença de algo transcendente, positivo e salvífico. Ela apenas o faz caminhar no entre, em que o positivo contencioso se desdobra do nada (LOPARIC, 2004, p. 102).

Encontramos, neste ponto, uma relação também estreita entre existência ética autêntica e outro conceito aristotélico ligado à *eudaimonia*, a saber: o conceito de *φρόνησις* (frônese). No pensar de Aristóteles, frônese é caracterizada onticamente como a habilidade de descobrir o meio. Ela é a sabedoria prática e harmônica de quem sabe encontrar confiante e facilmente um equilíbrio, ou seja, um meio termo frente aos dilemas da existência.

Para Heidegger (GA54), contudo, a propriedade do Dasein não tem a ver com esse sentido de frônese. Na verdade, ele oferece uma radical finitização dessa noção aristotélica e entende ontologicamente o fenômeno como o *oscilante* meio entre desvelamento e encobrimento no qual habitamos enquanto Dasein. Trata-se também de uma radicalização da teleologia aristotélica, ou seja, do ser para possibilidades. Pois, se, por um lado, o puro desvelamento do ser seria muito mais o baluarte de uma metafísica substancialista a qual se esquece da nadidade e do poder-ser, por outro, o puro encobrimento seria igualmente a impossibilidade do Dasein, isto é, a total inexistência.

O que mais nos interessa nesta investigação é que, em termos ônticos, a existência ética está intimamente relacionada à frônese ontológica. “Situações éticas podem ser vistas como um jogo de desvelamento e encobrimento na tensão das possibilidades humanas. *Frônese* pode ser compreendida como o equilíbrio desta tensão em momentos de decisão, como a capacidade para a ação responsiva e apropriada” (HATAB, 2000, p. 120, tradução nossa).³⁷

Vale apontar que essa ação responsiva e apropriada é o que se manifesta como *ἀρετή* (virtude). Mas Heidegger (GA54) tampouco entende a virtude em seu significado aristotélico enquanto resultado de um árduo caminho de treino que, finalmente, conduziu a um hábito mantido já sem dificuldade e conflito. A ética de um modelo fixo, estável e ideal de ser humano virtuoso capaz de exercer todas as virtudes e dominar todos os seus desejos nega a finitude e, simplesmente por isso, está totalmente excluída no âmbito do pensar heideggeriano.

A alternativa se dá no considerar a virtude a partir da noção de indicação formal (*formale Anzeige*), isto é, no tomá-la como “um esboço geral que só pode ser atualizado em casos concretos e de modos diferentes” (HATAB, 2000, p. 121, tradução nossa).³⁸ Nesse sentido, “[...]”

³⁷ “Ethical situations can be seen as a play of concealment and unconcealment in the tension of human possibilities. *Phronēsis* can be understood as the balancing of this tension at moments of decision, as the capacity for responsive and appropriate action”.

³⁸ “[...] a general outline that can only be actualized in concrete cases and in different ways”.

a ação virtuosa varia de acordo com o contexto, o indivíduo específico e a situação temporal (*kairós*)” (HATAB, 2000, p. 121, tradução nossa).³⁹

É claro que a ação autenticamente virtuosa enquanto ausência de fundamento para a existência ética autêntica deixa a decisão ética entregue aos complexos e instáveis meandros das circunstâncias e de nossas finitas possibilidades. A palavra circunstância aqui não é utilizada a esmo, mas traz consigo o caráter mundano daquilo que se levanta (*stantia, stare*) ao redor (*circum*), daquilo que nos interpela de modo mais imediato em nosso cuidado (*Sorge*). Assim, a propriedade no sentido de existência ética autêntica não significa que o Dasein jamais deve fazer julgamentos. Ao contrário, seus juízos autênticos levam em consideração as particularidades de cada contexto e não possuem o caráter de universalidade estática. O que o Dasein decidido pondera em uma dada situação jamais pode valer rigidamente como lei em outras situações práticas, ainda que elas sejam muito semelhantes. A Ética filosófica, por sua vez, deve defender uma abordagem contextual, na qual o envolvimento com questões éticas se dá através de circunstâncias específicas ao invés de “generalizações excessivamente formais” (HATAB, 2000, p. 4, tradução nossa).⁴⁰

Para ilustrar um pouco melhor o que queremos desvelar, consideremos como exemplo o fato de que as virtudes de um *frühes Dasein* (Dasein inicial/ criança/ adolescente) em sua casa, não podem ser comparadas às de um *spätes Dasein* (Dasein tardio/ adulto) que com ele reside. Uma criança de quatro anos de idade, por ser muito pequena, por ainda não poder exercer uma profissão e por diversos outros motivos fáticos, não precisa prover a casa de alimento. Porém, se seus cuidadores adultos não o fazem, algo não está apropriado a esta particular circunstância. Do mesmo modo, se um adulto de trinta anos de idade precisa lidar com questões sexuais, tal tarefa, em se tratando de uma criança de quatro anos, mostra-se geralmente como desnecessária e, em alguns casos, até mesmo absurda.

Essa compreensão não-universal, não-imperativa, circunstancial e finita de virtude nos encaminha em direção àquele *je* (cada um) tão presente nos escritos heideggerianos. A existência ética autêntica é a existência do Dasein *em cada caso*, em sua singular e única experiência de *eudaimonia*, de florescimento em meio aos limites, contradições, casualidades, imprevisibilidades e imperfeições tanto do ser como de si mesmo enquanto manifestação desse mesmo ser. O que é louvável em um específico contexto histórico, pode tornar-se vergonhoso em outro. O que é

³⁹ “[...] virtuous action varies according to the context, the specific individual, and the temporal situation (*kairos*)”.

⁴⁰ “[...] overly formal generalizations”.

desonesto em uma dada situação, pode ser honesto em outra. O que é sinal de coragem em um determinado ambiente, pode mostrar-se como extrema covardia em outro. E o que é totalmente irrelevante em um instante (*Augenblick*), pode tornar-se de grande importância em outro.

É interessante analisar, por exemplo, como a pandemia provocada pelo Coronavírus 19 e iniciada no ano de 2020 nos retirou do lugar ilusório de nossas certezas, convenções, regras imutáveis, garantias eternas e displicência frente à morte enquanto possibilidade certa e irremissível. Quantos se desesperaram por continuarem querendo crer que devemos preservar nosso controle sobre os destinos do ser. Quantos se rebelaram contra tudo e todos e não decidiram receber esse *Ereignis* com serenidade. Mas também há os que, apesar de todo inegável e inevitável sofrimento da perda, da falta e da dúvida, ouviram o chamado do ser/consciência (*Sein/Gewissen*) e lançaram seu olhar em direção a novos projetos, aceitaram a estranheza do ser-no-mundo, abandonaram muitos de seus preconceitos, demoliram vários de seus imperativos morais categóricos, desconstruíram sua compreensão desbotada e engessada de Educação e Saúde, ressignificaram sua corporeidade, salvaram a terra, receberam o céu, aguardaram os deuses e acompanharam os mortais, deixando que a manifestação do ser por si só os devolvesse a si mesmos e à sua existência ética autêntica, na qual é preciso confessar-se como singular em seu caminho finito feito de positividade, mas também de negatividade.

Avançando ainda mais um passo adiante, Hatab (2000) desvela para nós que o pluralismo tensional da autêntica existência ética se encaixa bem em nossa experiência de situações morais como conflitos ao invés de meros problemas desafiadores e complexos esperando para serem resolvidos através da aplicação de alguma fórmula. Inclusive, há de se admitir que, às vezes, os conflitos morais não têm solução e devemos simplesmente permanecer na ambivalência.

Agora, o Bem platônico, como o próprio Aristóteles (1973) já havia questionado, já não é uniforme, mas pluralizado. Não é universal, mas particular. Não é infinito, mas sim temporal. Nada transcendente, mas sim imanente. Longe de ser necessário, é contingente. Inexato e nunca preciso. Difícil de se alcançar e não cômodo. E, para concluir, *eudaimonia* tampouco pode ser tomada como condição do indivíduo solitário, mas deve incluir o Dasein de outros. Sobre isso iremos tratar em nossa última seção.

4.3 *Mitsein* ético e autêntico

O questionamento a nos orientar agora é o seguinte: se a Ontologia heideggeriana, como vimos no capítulo anterior, desvela o fenômeno da propriedade colocando em jogo a possibilidade ôntica de um ser-com (*Mitsein*) próprio, será possível a partir disso ampliar esse conceito no que diz respeito à existência ética mais originária, permitindo-nos falar de um modo de *Mitsein* ético e autêntico?

A fim de oferecermos alguma resposta – sempre provisória e nunca definitiva – a essa pergunta, precisamos antes explicitar que o *Mitsein* é um fenômeno essencialmente ético, no sentido mais amplo da expressão. Queremos dizer, com isso, que todas as questões referentes ao *Mitwelt*, ou seja, ao existir do Dasein com outros entes dotados do mesmo modo de ser, são questões que necessariamente esbarram nos impasses e atritos entre a tarefa de singularização (*Vereinzelung*) e a de socialização desde nosso nascimento até a morte.

Insistimos em observar aqui o quanto a noção heideggeriana de propriedade é muitas vezes distorcida, como se a realização de nossas possibilidades mais peculiares fosse um rompimento total com o mundo social ou um anulamento deste. Heidegger (GA2) é assertivo ao mostrar que nossa singularização é uma modificação existencial (*eine existenzielle Modifikation*) de nosso impessoal ser-no-mundo, ou seja, um instante (*Augenblick*) de suspensão (*εποχή/epoché*) do cotidiano envolvimento com o mundo, instante que abre caminhos para uma reorientação.

Logo, se o existir próprio e singular não pode ser apartado do caráter situacional da socialização, a pergunta que precisamos nos fazer é: em termos éticos, como se daria esse modo peculiar de socialização no qual cada Dasein preserva sua singularidade em vez de deixar-se levar pelo impessoal?

Hatab (2000) se aproxima desse problema e o ilumina ao afirmar que, em seu caráter performativo, a existência ética autêntica deve ser um modo de tratamento, ou seja, uma relação de Dasein para com outro Dasein em seus concretos, peculiares e muitas vezes distintos interesses e perspectivas. Tal encontro é dialógico em vez de monológico, pessoal em vez de impessoal, pois a ética é sempre uma tarefa experimental e compartilhada.

Daí deduzimos que a decisão por uma existência ética autêntica é o mesmo que a decisão por um modo de *Mitsein* ético igualmente autêntico. *Entschlossenheit* abre o Dasein para seu mundo de preocupação liberadora (*befreiende Fürsorge*) a qual se manifesta em autênticos envolvimento e relações sociais. Assim, o *Mitsein* próprio revela-se como *φρόνησις* (frônese) no insuperável conflito ético entre *minhas* possibilidades mais próprias e as possibilidades mais próprias dos outros em seu Dasein. Em outras palavras, um *Mitsein* ético e autêntico é movimento compartilhado de *Eudaimonia*, o qual não acontece fora de um contexto social, mas, ao contrário, procura deixar que os outros também sejam em sua singularidade.

A sugestão aqui é que o envolvimento social deve equilibrar-se entre dominar as pessoas e permitir-lhes liberdade, e certamente podemos ver a maior parte da vida social como combinações negociadas entre a liberdade absoluta e o controle absoluto. Pense na combinação de orientação, restrição e liberação nos relacionamentos entre pais e filhos, professores e estudantes, especialistas e novatos, profissionais e clientes. Pense também na ampla gama de iniciativas de ajuda em momentos de necessidade (HATAB, 2000, p. 175-176, tradução nossa).⁴¹

Uma vez mais, toda a complexidade circunstancial de nosso finito, livre e infundado ser-ético-no-mundo denuncia as restrições e limites pertencentes ao nosso autêntico *Mitsein*. Por isso a existência ética autêntica não pode ser simplesmente reduzida ao destino do indivíduo (*Schicksal*) em sua singularidade, como apregoa o liberalismo. Tampouco deve ser reduzida à experiência comunitária como conquista de uma completa harmonia e homogeneidade entre os seres humanos tão defendida pelo comunitarismo. Enquanto destino (*Geschick*) autêntico e finito de um povo (*δῆμος/demos*), o autêntico e ético *Mitsein* é sempre democrático e, portanto, necessariamente conflitivo, marcado por uma inerradicável pluralidade e jamais isento de perigos.

Assim sendo, podemos compreender a luta (*der Kampf*) e o sacrifício (*das Opfer*) de uma geração (*Generation*) e de um povo (*Volk*) como expressões da finitude de nosso existir ético autêntico, que não foge nem tenta se esconder da negatividade de nosso *Mitsein*. Embora, neste quesito, o pensar de Heidegger possa, de fato, ser interpretado como influência de seu

⁴¹ “The suggestion here is that social involvement must balance between overtaking people and allowing them freedom, and we can surely see most of social life as negotiated blends in between sheer freedom and sheer control. Think of the blending of guidance, restriction, and release in relationships between parents and children, teachers and students, experts and novices, professionals and clients. Think also of the wide range of helping endeavors in times of need”.

envolvimento com o Partido Nacional Socialista (Nazismo), é preciso apontar que, ao buscarmos referência na noção heideggeriana de *Opfer*, a atmosfera filosófica deste trabalho exclui dela qualquer indicação ôntica de sacrifício no sentido de se colocar em risco ou se dar o direito de cometer atrocidades etnocêntricas. Nossa intenção é lançar mão dessa indicação formal a fim de possibilitar o desvelamento de um *Mitsein* ético e mais originário, o qual, longe da experiência impessoal de *Kampf* como guerra contra a diferença (*Abständigkeit*) por meio da medianidade e do nivelamento, acolhe essa diferença enquanto indigente riqueza e rica indigência de nosso Dasein em seu abismal e insuperável pertencimento à finitude do ser e à liberdade. Esse é o fenômeno ético do olhar (*speciō*) novamente (*re*) a fim de acolher a verdade/inverdade do ser, olhar que podemos descrever como a autêntica virtude do *respectus* (respeito) em seu significado mais originário.

Ver a pessoa humana em termos não-essencialistas é recusar todas as reduções, pesar a possibilidade mais do que a realidade, o ocultamento mais do que o desvelamento total, o processo mais do que estados acabados, a singularidade mais do que a universalidade. O que no final das contas os humanos têm em comum, então, é a negatividade da finitude, o fato de que, em última análise, não temos uma "essência" definível. E esta negatividade pode ajudar a romper várias referências de definição com as quais frequentemente nos promovemos e rebaixamos os outros. Visto que as pessoas humanas não podem finalmente ser fixadas por atribuição positiva, então todas as categorias abstratas de raça, gênero, papel, etnia, classe e coisas semelhantes que alimentam tantos problemas nos assuntos humanos podem ser interceptadas por uma correção negativa. Essas categorias têm uma utilidade, mas não como reduções substantivas (HATAB, 2000, p. 180, tradução nossa).⁴²

É relevante para nossa discussão mostrar o quanto a Filosofia Moral, enquanto Ética reflexiva, encontra-se constantemente exposta ao perigo de, no esquecimento do caráter ôntico-existencial-ético de nosso *Mitsein*, decair de si mesma. Na maioria das vezes sem se darem conta disto, as teorias éticas modernas, em vez de protegerem os mortais, acabam promovendo justamente o contrário por não conseguirem ir além de um entendimento puramente racional o qual desconsidera toda casualidade e circunstancialidade.

⁴² "To see the human person in nonessentialist terms is to refuse all reductions, to weigh potentiality more than actuality, concealment more than full disclosure, process more than finished states, uniqueness more than universality. What humans ultimately have in common, then, is the negativity of finitude, the fact that we do not ultimately have a definable "essence." And this negativity can help disrupt various definitional references with which we frequently promote ourselves and demote others. Since human persons cannot finally be fixed by positive attribution, then all the abstract categories of race, gender, role, ethnicity, class, and the like that fuel so much trouble in human affairs can be intercepted by a negative correction. Such categories do have a use, but not as substantive reductions".

E isso tem suas repercussões éticas também no âmbito educacional. Nas escolas, por exemplo, fala-se sobre tudo, menos sobre morte, sexualidade e outros temas que por si mesmos evidenciam o mistério, a contingência, a dúvida, a imprevisibilidade e a fragilidade de nossa existência, a qual carece daquele fundamento enquanto *ratio*, enquanto causa explicativa. Que professor não se sente perplexo quando uma criança pergunta: Por que morremos? Por que sofremos? Menino pode se apaixonar por menino? Por que ficamos doentes? Por que o papai e a mamãe não podem morar juntos (no caso de pais separados)?

À guisa de complementação, também poderíamos indagar onde está a consideração por nossa *Befindlichkeit* em se tratando da moral kantiana. Enquanto “ética de satisfação e de salvação” (LOPARIC, 2004, p. 42), tonalidades afetivas (*Stimmungen*), são praticamente deixadas de lado por Kant ou, na melhor das hipóteses, são vistas como experiências que devem ser controladas por uma razão “neutra” e imparcial, a qual ignora o fato de que nosso autêntico *Mitsein* nunca pode ser neutro, nem mesmo na indiferença. Todas as questões éticas com as quais constantemente nos deparamos em nossas relações sociais são permeadas por afinações, tanto as agradáveis, como alegria, ternura, amor, confiança e compaixão, quanto as desagradáveis, como raiva, medo, ciúme, culpa, hostilidade, tristeza, frustração e aversão.

No senso comum, sentimentos chegam até mesmo a receber em si mesmos valoração moral em termos de bom ou ruim, certo ou errado. Afinações agradáveis, como a confiança, são geralmente vistas como “boas” e “corretas”, ao passo que as desagradáveis, como o ciúme, são tomadas universalmente como “erradas” e “inapropriadas”, independentemente das particularidades de cada conjuntura (*Bewandtnis*). Quantas vezes pais costumam dizer a seus filhos pequenos que eles *não devem* sentir raiva? Quantas vezes o medo é compreendido como algo que *deve* ser definitivamente superado? Sem falar da concepção de amor como algo que *deve* ser puro, infinito e incondicional. Poucos são os que encaram a finitude do amor, aceitando que ele, como qualquer outra disposição afetiva, é sempre contextual, limitado, transitório e, ademais, pode ser paradoxalmente acompanhado do ódio e do medo. Pois, de acordo com o entendimento vulgar, sentimentos contrários *não devem* acontecer ao mesmo tempo. De que tempo estão falando? Do tempo dos “agoras” sucessivos, um após o outro. Assim, é uma lástima que as éticas infinitistas sigam esse mesmo caminho cotidiano do Dasein decaído e se revelem, por natureza, não apenas como “éticas do agir por dever” (LOPARIC, 2004, p. 96), mas, pior do que isso, como éticas do *sentir por dever*.

Por sua vez, as teorias psicanalíticas, a despeito do fato de ainda compreenderem as tonalidades afetivas de modo geral como meras pulsões biológicas pertencentes ao modo de ser da vida (*Leben*) ou como propriedades de um sujeito (psique) desvinculado do mundo, já conseguem se aproximar um pouco mais de uma noção das afinações como manifestação da finita abertura de nossa *Befindlichkeit*. No pensamento freudiano, por exemplo, os sentimentos não são classificados como certos ou errados e raramente se dão de maneira isolada; emoções podem ser confusas e abrem lugar para a ambivalência como quando um filho sente tristeza e alívio com a morte de sua mãe – assim como culpa por acreditar que *não deveria* estar sentindo tal alívio.

Por outro lado, quando a Psicanálise defende um egoísmo “inato” sempre presente em nossos atos e apenas “sublimado” como mecanismo de defesa do “Ego” na tentativa de conciliar as forças do “Id” e “Superego”, ela parece exaurir toda a originalidade do acontecer (*Geschehen*) circunstancial de fenômenos como a compaixão e a solidariedade. Pois, para a ética psicanalítica, ser justo e ser honesto significam corresponder a um apelo meramente “externo” e não a um apelo de nosso próprio ser-devedor. É também por isso que, para a Psicanálise, se não há repressão, a ética não se sustenta: domar e renunciar os instintos humanos é o preço que devemos pagar em nome da civilização. Há de se mostrar o quanto essa concepção ética se esquece de que, na autêntica atitude solidária, por exemplo, o Dasein nunca abre mão de si mesmo, mas existe como sua mais ética e autêntica possibilidade enquanto *Mitdasein*.

Enfim, antes de concluirmos esta seção, cabe enfatizar o que na maioria das vezes não percebemos, a saber: que, em relação ao nosso *Mitsein*, subestimar nossa *Befindlichkeit* e incentivar o desinteresse (neutralidade) podem ser extremamente nocivos. Segundo Hatab (2000), algumas das atitudes humanas mais hediondas podem ser atribuídas não ao ódio, mas a uma desvinculação (indiferença) emocional radical, um distanciamento do destino de outros que os coisifica a ponto de permitir um tratamento brutal em nome do dever, da ordem ou até mesmo da eficiência.

No ético e autêntico *Mitsein*, nossa finitude é resgatada justamente como aquilo que ontologicamente nos vincula uns aos outros. É esse corajoso reconhecimento de *meus* limites e dos limites dos outros que nos possibilita a autêntica virtude da compaixão enquanto um modo de *Befindlichkeit*, enquanto aquele *πάθος* (pathos/sentimento/sofrimento) verdadeiramente compartilhado. Assim também desponta o Dasein autenticamente humilde como aquele que não

tenta escapar de sua morte, mas sabe que pertence ao *humus* (terra) e a ele retorna antes mesmo de sua morte fática. Essa é a propriedade do Dasein que, em seu autêntico *Mitsein*, não espera que os outros, tão mortais quanto ele, se tornem perfeitos e semelhantes aos deuses.

Em vista disso, resulta que até mesmo a ética de Nietzsche (1977) parece haver-se perdido na infinitude de uma vontade de poder que se esqueceu de nosso irremissível não-poder. Assim, urge termos constantemente em vista que de mãos dadas com o homem a ser suplantado precisa andar o Dasein a ser liberado. E Dasein não é “super-homem”, mas sim o existir frágil e fugaz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Substantivos são palavras curiosas. Mais do que designar e nomear objetos, lugares, plantas e tudo mais, eles os definem. Quando, por exemplo, alguém diz “cadeira”, não temos dúvida de que se trata de algo cuja utilidade é dar apoio para que alguém se sente, descanse e se acomode. Quando alguém diz “tartaruga”, já trazemos à lembrança o animal com sua dura carapaça e lento movimento. Substantivos categorizam e classificam. Como a própria palavra *substantivo* indica, ele se funda na compreensão pré-gramatical e não temática do ser como substância, como aquele ente que, em seu modo de ser, permanece sempre o mesmo e já está essencialmente determinado. Assim empregamos cotidianamente os inúmeros substantivos de nosso idioma, incluindo aquele que se refere a nós mesmos, a saber: a palavra *homem*.

Substantivos surgem no âmago da questão do ser, pois sua possibilidade se encontra na linguagem (*Rede*) constitutiva do modo de ser daquele ente que deixa-ser, desvela, compreende e nomeia o ente enquanto tal ($\ddot{O}v \tilde{\eta} \ddot{O}v$). Mas a compreensão vulgar de ser como presentidade constante se esqueceu do próprio ser e tudo substantivou. Até mesmo o exercício do pensar que designamos com o substantivo *Filosofia* se perdeu na rigidez do entendimento mediano e corriqueiro. O Dasein se esqueceu de si mesmo e a Filosofia deixou de ser *filosofar*.

Talvez seja esse o motivo pelo qual Heidegger (GA2) demonstrava tanto cuidado com as palavras. Ele mesmo se pronunciou várias vezes a respeito disso, chegando a afirmar em *Sein und Zeit* que a tarefa da Filosofia é, em última instância, conservar a força das palavras mais elementares a fim de que elas não sejam banalizadas e niveladas à compreensão rasa do entendimento comum, fonte de pseudoproblemas.

Assim vemos o risco de a própria Filosofia se desviar de sua essência, abandonando os problemas mais fundamentais referentes ao ser e ao tempo. Sua perdição é a perdição do homem mesmo, que, na alienante e tentadora tranquilidade da cotidianidade, se contentou com o substantivo *homem*, afastando-se de seu próprio ser.

No entanto, para que o homem avance para além do homem, ele precisa primeiro encontrar-se em seu modo de ser mais peculiar e ser ele mesmo testemunha disso. O que lhe possibilita esse retorno a si mesmo é sua própria liberdade. Mas não aquela liberdade que Kant (1968b) subestimou como um tipo de causalidade sem causa, nem mesmo aquela que Sartre

(2010) estabeleceu como condição a que o homem está condenado. Pois a liberdade não é um predicado do homem. Muito inversamente, o homem se dá como possibilidade dessa liberdade, a qual, por sua vez, possibilita nosso modo de ser como Dasein, como o *Seinlassen* e como o *Seinkönnen* que somos em nossa compreensão do ser.

O homem, portanto, não é um ente como os demais. Ele não possui o caráter de mero ser vivo (*Organismus*), nem de utilidade (*Zuhandenheit*), menos ainda de subsistência (*Vorhandenheit*). Por esse motivo o homem não pode, em seu fundamento mais originário, ser substantivado, pois sua essência (*Wesen*) é existir, é verbo. Na língua alemã, a palavra que melhor revela nosso modo de ser precisa ser, em sua origem, não um substantivo, mas sim um verbo. Porque o verbo é, em si mesmo, regido pelo tempo. Ele é totalmente flexível e cambiável de acordo com a conjugação. O homem é *Dasein*, essa abertura, esse *ek-sistir* que não está determinado a ser isto ou aquilo, mas, ao contrário, abre-se para o porvir (*Zukunft*) enquanto horizonte de possibilidades existenciais.

O homem deve então assumir-se como Dasein, como verbo, como possibilidades. Não as possibilidades que ele possui, mas as possibilidades que ele, por existir, é. Tampouco estamos a falar das possibilidades que ele é no sentido de um ente “todo-poderoso” e “onipotente”. Falamos de possibilidades limitadas, finitas. Pois o Dasein é, em seu mais profundo ser, finito.

A finitude não pode, por sua vez, ser vista como um simples chegar ao fim. A finitude do Dasein é sua morte enquanto possibilidade constante de não mais existir, de não mais se conjugar. A morte é, portanto, a última e a mais certa das possibilidades. Ninguém pode evitá-la. Ninguém pode morrer a *minha* morte. Somente *eu mesmo*.

É em virtude desse *somente eu mesmo* que a morte nos singulariza. Ela desvela o si-mesmo mais originário do homem enquanto Dasein. Ela o entrega a seu fado e, quando precursada por ele, isto é, quando abraçada como sua possibilidade mais possível, o Dasein se retoma no instante da plena liberdade frente à sua facticidade e historicidade. Ele se encontra em sua propriedade, que nada mais é do que “a raridade do agir decidido” (GA31, p. 428, tradução nossa)⁴³.

Aqui chegamos ao ponto em que se cumpre o objetivo de nossa investigação, pois tornou-se manifesto para nós que a decisão de quem ouve o chamado da consciência (*Gewissen*) é a decisão ética em e pela liberdade mais livre, é a decisão em e pela finitude mais finita do Dasein

⁴³ “Die Seltenheit des entschlossenen Handelns”.

em seu poder-ser-si-mesmo próprio. Este é o modo como a questão da possível propriedade do Dasein encontra-se essencialmente vinculada aos fenômenos da liberdade e da finitude, remetendo-nos também à nossa existência ética.

Livre para a finitude dos destinamentos do ser, o Dasein é livre para sua própria finitude, livre para seu destino (*Schicksal*) enquanto singular: livre para escolher a escolha, livre para o renunciar, livre para descobrir, livre para os caminhos do imprevisível e do incerto, livre para a verdade de seu ser, verdade esta que não exclui a negatividade, mas que também se apropria desta.

O poema *Às Vezes Medito* de João Pessoa (1993), escrito sob o heterônimo Álvaro de Campos, nos revela toda a profundidade da propriedade do Dasein frente ao mistério.

Às vezes medito, e medito mais fundo, e ainda mais fundo
E todo o mistério das coisas aparece-me como um óleo à superfície,
E todo o universo é um mar de caras de olhos fechados para mim.

Cada coisa — um candeeiro de esquina, uma pedra, uma árvore,
E um olhar que me fita de um abismo incompreensível,
E desfilam no meu coração os deuses todos, e as ideias dos deuses.

Ah, haver coisas!
Ah, haver seres!
Ah, haver maneira de haver seres
De haver haver,
De haver como haver haver,
De haver...

Ah, o existir o fenómeno abstracto — existir,
Haver consciência e realidade,
O que quer que isto seja...
Como posso eu exprimir o horror que tudo isto me causa?
Como posso eu dizer como é isto para se sentir?
Qual é alma de haver ser?

Ah, o pavoroso mistério de existir a mais pequena coisa
Porque é o pavoroso mistério de haver qualquer coisa
Porque é o pavoroso mistério de haver...

(PESSOA, 2021, p.82)

Assim livre para seu destino individual, o Dasein torna-se igualmente livre para seu destino comum (*Geschick*): livre para deixar o outro ser em sua liberdade, livre para ver o outro

como Dasein, livre para ouvi-lo em sua diferença, livre para discordar e compartilhar, para se compadecer e unir. Livre para lutar, livre para ser povo, livre para ser comunidade.

Aqui temos o fundamento de uma ética originária que, longe de um Eudemonismo utópico (seja ele individualista ou comunitarista), pressupõe a pluralidade de vozes com toda a amplitude de suas singularidades, conflitos, incertezas, dúvidas e ambiguidades. Trata-se de uma ética que não é feita de ideais universais e imutáveis, mas sim de constantes questionamentos que se dão nos diversos contextos de nosso existir fático.

Não perdendo de vista nosso próprio ser-devedor, temos agora diante de nós não apenas a conclusão de um trabalho, mas sim novos caminhos a serem abertos e desbravados na coragem de quem se lança à tarefa de uma permanente destruição (*Destruktion*) e mantém toda cautela a fim de não se perder de vez no presunçoso empenho de uma aparente, quimérica e sofística construção.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE HEIDEGGER

GA2: *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

GA3: *Kant und das Problem der Metaphysic*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

GA5: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

GA7: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

GA9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

GA19: *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

GA27: *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

GA29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

GA31: *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1930.

GA54: *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

GA65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

GA89: *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017.

HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

HEIDEGGER, M. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper and Row, 1977.

HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit (O Conceito de Tempo) / Die Frage nach der Technik (A Questão da Técnica)* – Edição Bilingue. In: Cadernos de Tradução, n. 2, Departamento de Filosofia da USP, 1997a.

HEIDEGGER, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 1997b.

HEIDEGGER, M. On the Essence of Truth. In:_____. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 136-154.

HEIDEGGER, M. *Zollikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

HEIDEGGER, M. A Essência da Verdade. In:_____. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 189-214.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b.

HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009a.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009b.

HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, M. *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

HEIDEGGER, M. *Kant y El Problema de La Metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à Filosofia: Do Acontecimento Apropriador*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

HEIDEGGER, M. *Kant e o Problema da Metafísica*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2019.

DEMAIS OBRAS CONSULTADAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. *Metaphysica*. Oxford: Ed. W. Jaeger, 1988.

BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BORGES-DUARTE, I. ¿Recepción o Interceptación? Reflejos de la Mirada Heideggeriana hacia Kant. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n.12. Madrid: Universidad Complutense, 1995, p. 213-232.

CASANOVA, M. A. *Eternidade Frágil: Ensaio de Temporalidade na Arte*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013.

COLPO, M. O. *Fundamentos para uma Filosofia da Educação a partir da Ontologia de Martin Heidegger*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2002.

DESCARTES, R. *A Discourse on the Method*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DESCARTES, R. *Discurso sobre o método*. Petrópolis: Vozes, 2008.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain, 1991.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, H-G. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GRECCO, R.L.; MANINHO. Era Pra Ser Assim. Intérprete: Maninho. In: MANINHO. *Era Pra Ser Assim*. Rio de Janeiro: Sony Music Entertainment Brasil Ltda, 2016.

HATAB, L. J. *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia: Cinco Lições*. Petrópolis: Vozes, 2020.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968a.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968b.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

KIERKEGAARD, S. *The Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

LEAH, S.; LIMA, L. Tempo. Intérprete: Sandy Leah. In: SANDY. *Manuscrito*. Manaus: Universal Music Group, 2010.

LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

MALPAS, J; CROWELL, S. *Heidegger e a Tarefa da Filosofia: Escritos sobre Ética e Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2012.

NIETZSCHE, F. W. *Assim falava Zarathustra*. São Paulo: Hemus, 1977.

PESSOA, F. *Álvaro de Campos – Livro de Versos*. Lisboa: Estampa, 1993.

PLATO. *The Republic*. New York: Basic Books, 2016.

POMPEIA, J. A; SAPIENZA, B. T. *Os Dois Nascimentos do Homem: Escritos sobre Terapia e Educação na Era da Técnica*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2011.

REIS, R. R. *Aspectos da Modalidade: a Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

SÁ, A. G. B. M. F. Da destruição fenomenológica à confrontação: Heidegger e a incompletude da Ontologia Fundamental. In: SANTOS, J. M.; ALVES, P; BARATA, A. (Org.). *A fenomenologia hoje*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, p. 73-86.

SÁ, A. G. B. M. F. *Finitude e Liberdade na confrontação de Heidegger com Kant*. Covilhã: Universidade da Beira Interior (Artigos LusoSofia), 2009.

SÁ, A. G. B. M. F. *Entre a angústia e a dor: um diálogo entre Martin Heidegger e Ernst Jünger*. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 18, n. 1, 2016, p. 144-156.

SARAMAGO, L. Entre a Terra e o Céu: a Questão do Habitar em Heidegger. In: *O Que nos Faz Pensar*, [S.l.], v. 20, n. 30, p. 73-83, dez. 2011.

SARTRE, J. P. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

YOUNG, J. What is dwelling?. In: *Heidegger, Authenticity and Modernity: Essays in Honor of Hubert Dreyfus*. Massachusetts: The MIT Press, 2000, Vol. 1, p. 189-90.