

Tradução

## ÉTICA E FINITUDE: CONTRIBUIÇÕES HEIDEGGERIANAS PARA A FILOSOFIA MORAL\*

*Ethics and finitude: heideggerian contributions to moral philosophy – Lawrence J.*

*Hatab (Old Dominion University)*

Marcos André Webber\*\*

---

**Resumo:** Nesta conferência Hatab busca mostrar que o pensamento de Martin Heidegger pode fornecer importantes contribuições ao estudo da filosofia moral. Muitas teorias morais procuraram por um padrão objetivo e racional para a moralidade, ocultando uma esfera pré-reflexiva e condição para a própria moralidade: a finitude do Dasein. Pois é nesta perspectiva que a filosofia de Heidegger ganha importância, uma vez que uma análise pré-ética do ser-no-mundo pode fornecer pistas para uma ética mais adequada à maneira pela qual o homem habita o mundo. A ética tem sido rica na análise de tópicos normativos, mas pobre em atenção ao nosso ser-ético-no-mundo, e uma atenção à finitude radical do ser-para-a-morte em conexão com o cuidado, o ser-com, e especialmente a dinâmica entre decaída, cotidianidade e autenticidade pode evidenciar uma esfera da existência esquecida pela tradição, mas que se mostra fundamental para todo estudo filosófico no campo da ética.

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

**Abstract:** In this conference Hatab attempts to show that Heidegger's thought may bring important contributions to study of moral philosophy. Many moral theories searched for an objective and racional standard in morality, concealing a prereflexive sphere and condition of possibility for morality itself: the finitude of Dasein. It is on this perspective that Heidegger's philosophy becomes important, as long as an pre-ethical analysis of the being-in-the-world may give us clues for a more adequate ethics in regard to the way man dwells in the world. Ethics has been rich in its analysis of normative topics, but poor in attention to our being-ethical-in-the-world, and an attention to the radical finitude of being-toward-death in connection with care, being-with, and specially the dynamic between fallenness, everydayness and authenticity can make clear a sphere of existence concealed from tradition, but crucial to any philosophical approach on the ethic field.

**Keywords:** Heidegger; Ethics; Being-ethical-in-the-world.

---

\* Conferência proferida em 1997 na Universidade de Chicago, durante o evento Conference on After Postmodernism. Disponível em [http://www.focusing.org/apm\\_papers/hatab.html](http://www.focusing.org/apm_papers/hatab.html).

\*\* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), Bolsista CAPES. Contato: marcoswebber@terra.com.br

Desde cedo no seu pensamento, Heidegger subordinou a questão da ética à questão do Ser. Como outros temas ônticos, a ética não poderia ser tratada adequadamente até que se tenha dado prioridade à questão ontológica do modo de Ser em geral do Dasein. Heidegger frequentemente indicou que isto não deveria ser tomado como uma rejeição, ou indiferença, em relação à ética; preferivelmente, a ética, novamente como outras regiões ônticas, ocultou através do seu modo de pensar uma dimensão primordial que pode abrir o modo pelo qual o Dasein é no mundo. Minha leitura desta diferenciação ôntico-ontológica é a seguinte: A Ética é rica na sua análise de tópicos normativos mas pobre em atenção ao nosso ser-ético-no-mundo, no mais completo sentido que Heidegger daria a tal frase. Esta coordenação de ética e ontologia sugere a possibilidade de se tomar a ética de uma maneira nova uma vez que tenhamos clareado a constituição existencial do Dasein de uma forma geral.

Embora Heidegger frequentemente dê a impressão de separar a ontologia de disciplinas “práticas” como a ética, eu estou convencido de que esta era uma divisão analítica e não substantiva. Muito no pensamento do jovem Heidegger parecia promissor para uma investigação da ética. Mas há também uma grande suspeita sobre as possibilidades éticas em Heidegger (notadamente no trabalho de Habermas e Levinas). Dada uma distância Olímpica do pensamento tardio de Heidegger (p. ex., a afirmação de que o Pensamento “não tem resultado” e “não tem efeito”), e dada sua política fascista junto com o silêncio enganoso e irritante dos anos pós guerra, a separação da ética em relação à ontologia pode ser interpretada como uma divisão mais hedionda - que o pensamento de Heidegger era ou se tornou indiferente à ética, ou pior, inseparável de algo negro e bárbaro.

Eu não estou inteiramente influenciado por esta suspeita. Eu sou um daqueles que acredita que podemos distinguir Heidegger o ser humano do seu pensamento de alguma forma. Nós podemos distinguir mesmo entre o pensamento de Heidegger como apresentado a nós e o potencial para o pensamento ético nele contido (em todos os períodos do seu pensamento, mas especialmente nos escritos mais precoces). Além disso, eu também penso ser possível mostrar, em alguma medida, que os comprometimentos políticos de Heidegger não foram consistentes com certos elementos básicos do seu pensamento e suas implicações éticas. Isso não significa negar que Heidegger mesmo afirmou uma versão idealizada do Nacional Socialismo que seguiu seu pensamento de maneira essencial. Minha motivação não é reabilitar Heidegger mas explorar os modos pelos quais seu pensamento pode fazer uma importante contribuição à ética, e eu planejo fazer isso em termos de preocupações intelectuais familiares e aplicações sociais, não uma circulação arcana da terminologia Heideggeriana. Este é o meu projeto, então, e uma vez que eu não vou recuar em chamar filosofia moral; mas muito da minha inspiração veio da maneira de pensar de Heidegger.

A filosofia moral deve desistir do modelo de “teoria” ética, da insistência na justificação racional, e de privilegiar princípios abstratos a situações concretas. A ética deveria ser compreendida como o engajamento heurístico de questões práticas básicas: Como deveriam os seres humanos viver? Como deveríamos viver juntos? Quais são as melhores e piores maneiras de conduzirmos as nossas

vidas? Além disso, a ética deve reconhecer uma herança prefilosófica, tradicional, que nos apresenta com um grau de consenso à frente do tempo considerando melhores e piores maneiras de viver (este é um ponto Aristotélico reafirmado por Heidegger). Tomando a nossa própria sociedade, nós tendemos já a concordar de certa maneira que mentir, roubar, e matar são ações indesejáveis, que injustiça, violência, crueldade e indiferença são piores do que equidade, gentileza, e preocupação. Eu ousar dizer que tais valores não são únicos tanto para a nossa cultura como para o nosso tempo. A tarefa da filosofia não seria colocar nossa perspectiva moral inteira em questão ou descobrir um sistema de valores completamente novo (nada tão radical já aconteceu na história). Preferivelmente, a filosofia moral deveria engajar-se em uma tarefa de cinco partes: 1) Analisar os valores morais como um fenômeno cultural. 2) Clarear o significado dos valores e normas que herdamos. 3) Levantar a questão: Por que as pessoas deveriam ser éticas desta forma? Esta questão não é um pedido de demonstração ou uma prova para banir as dúvidas ou discordâncias, mas preferivelmente uma questão existencial e pedagógica para dirigir os desenvolvimentos, conflitos, e tensões na vida ética. Em outras palavras, a filosofia moral deveria ser inseparável da educação moral. 4) Levantar a questão relacionada: Como as pessoas se tornam éticas ou não-éticas? Que condições ou atributos ou desenvolvimentos estão envolvidos na atualização ou bloqueio do potencial ético? 5) Submeter a tradição à crítica, para desvelar inconsistências internas, conflitos ou falhas, e descobrir inovações necessárias para revisar ou alterar a tradição.

Dadas as dificuldades que a filosofia moral encarou até agora ao encontrar esta tarefa, eu penso que a ética poderia ser beneficiada a partir do pensamento de Heidegger de uma maneira comparável à sua revisão da ontologia tradicional. Heidegger nunca afirmou que os modelos de pensamento racionais ou metafísicos são falsos ou dispensáveis, somente que eles não são primordiais o suficiente, que algo está ocultado nas suas revelações - a finitude radical do Ser - que precisa alargar-se para renovar nosso pensamento acerca do mundo. Heidegger também nunca negou a importância da ética ou da sua necessidade em nosso tempo crítico da história. Eu proporia uma analogia entre a abordagem de Heidegger à ontologia tradicional e uma possível abordagem à ética. As teorias éticas tradicionais não são falsas ou dispensáveis; todas elas nos mostram algo importante sobre a moralidade. Mas elas perderam ou cobriram a finitude radical da existência humana e o mundo vivido preconceitual, atenção à qual pode renovar o nosso pensamento sobre ética. Então a ética que é colocada em questão se referiria às presunções filosóficas e metafísicas tradicionais sobre valores morais, e não o assunto (*die Sache*) de como deveríamos viver as nossas vidas. Se nós prestarmos atenção de uma maneira Heideggeriana ao ambiente existencial (*ser-no-mundo*) no qual e a partir do qual a vida ética surge, uma análise “pré-ética” deveria nos dar pistas para uma ética mais adequada em consideração às cinco tarefas descritas acima. Sob a luz do pensamento de Heidegger, a ética pode ser vista como uma dinâmica de mundo finita, existencial, infundada, uma configuração que eu penso que possa melhorar significativamente os modelos tradicionais na filosofia moral.

A tarefa da ética não deveria ser a procura por uma teoria ou princípio que possa sobreviver ao

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.2	Novembro 2013	p.172-188
-----------------	-------------------	--------------	--------------	------------------	-----------

escrutínio racional, que possa satisfazer os padrões cognitivos objetivos herdados da lógica tradicional e das ciências, que possa dar-nos critérios claros e certos para guiar a adjudicação - a orientação em tais direções podem já significar que a ética foi distorcida desde o início. Nós já somos moldados pela ética, antes de refletirmos sobre ela. Nós devemos prestar atenção a este mundo ético pré-reflexivo para melhor compreendermos como os valores funcionam na nossa experiência, para abrir a vida ética, suas condições, demandas, e dificuldades. Dessa forma a ética não é simplesmente uma especialidade filosófica, mas um projeto social que mantém a afirmação existencial da moralidade viva como uma questão que as pessoas devam continuamente se engajar. E eu penso que a constelação de Heidegger do ser-no-mundo pode ser efetivamente traduzida para preparar tal abordagem: A finitude radical do ser-para-a-morte em conexão com o cuidado, a estrutura tripartida da compreensão, disposição e abertura, ser-lançado, *Mitsein*, e especialmente a dinâmica entre decaída, cotidianidade, e autenticidade - tudo isso pode ser aplicado ao nosso ser-ético-no-mundo. Agora deixe-me tentar desenvolver alguns detalhes desta aplicação.

### 1. Ser-ético-no-mundo

Muitas teorias procuraram por um padrão objetivo, racional, que pudesse ser tão decisivo em moralidade como nos domínios da matemática, lógica, e das ciências (p. ex. as formas Platônicas, o imperativo categórico Kantiano, o cálculo de felicidade utilitarista). De uma forma ou de outra a esperança é que nós possamos descobrir uma medida para legislar os conflitos afetivos e as contingências empíricas do campo ético. De uma perspectiva Heideggeriana, a futilidade de tal procura é forçosamente mostrada no fato de que mesmo as ontologias mais objetivas são desconstruídas na dinâmica de um mundo vivido existencial. Uma vez que nenhuma forma de conhecimento pode reivindicar uma garantia puramente objetiva, fixa, não é muito trabalho mostrar que a certeza objetiva é uma quimera em ética. O Ser-ético-no-mundo pode ser especificamente tratado ao longo das mesmas linhas da configuração ontológica geral de Heidegger. O envolvimento normativo cotidiano nos dá acesso a um ambiente não cognitivo que abre as seguintes condições: A finitude radical do ser-para-a-morte é o impulso existencial do cuidado, a urgência da preocupação por nossas possibilidades que podem nos manter no mundo, e no qual podemos nos comportar, nossa finitude. Normas humanas são completamente inteligíveis em tal cenário como vários modos de “abrigo” para os entes que estão continuamente sujeitos a condições de finitude: morte, perda, dor, falha, etc. Mas normas enquanto tal não são mais finitas do que o mundo no qual elas surgem, então “ter normas” deve ser compreendido nos termos das condições desveladas em uma análise existencial: temporalidade, historicidade, desvelamento, faticidade, particularidade, pluralidade - nenhum dos quais pode dar suporte à busca por um padrão objetivo.

Uma ideia que uma análise Heideggeriana pode dar à ética é esta: Nós não somos primeiramente ou finalmente éticos de uma maneira objetiva, por meio de alguma teoria ou

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.2	Novembro 2013	p.172-188
-----------------	-------------------	--------------	--------------	------------------	-----------

demonstração racional, a qual opera pelo recuo reflexivo do envolvimento com o mundo. Eu não estou descontando tais operações inteiramente; eu estou apontando para as distorções e omissões que seguem de um foco exclusivo na racionalidade (p. ex., a noção de silogismo prático, o qual é no máximo mera retrospectiva, uma vez que não tem força existencial real). Nós somos primeiro introduzidos aos valores pelo modo do treinamento, hábitos, e influências institucionais, ou seja, pelo modo de uma tradição já colocada que nos dá nossa orientação ética em uma imersão e transmissão pré-reflexiva. Os valores se tornam parte da nossa natureza antes que reflitamos sobre eles, e não há razão para pensar que uma dimensão pré-reflexiva como tal possa ser ou deveria ser jamais dissociada da vida moral. Mesmo após a maturação e reflexão, ser ético não será livre das influências tradicionais, não será separável das nossas preocupações existenciais particulares, e sempre requererá os momentos de decisão onde a reflexão acaba e a ação começa.

Ser e Tempo nos dá um modelo para orquestrar esta variedade de elementos não-cognitivos: o Dasein é primeiro moldado por uma herança tradicional, em um mundo-próprio no qual sempre se está imerso que precede a diferenciação sujeito-objeto; a preocupação do Dasein por suas possibilidades existenciais, cuja preocupação é “minha” (cf. *Jemeinigkeit*), nunca está ausente em suas deliberações; e cada Dasein se depara com a possibilidade de autenticamente tomar sua herança tradicional de um modo único, em termos de decisões que abrirão os caminhos individuais no curso da vida. Tudo isso – treinamento precognitivo, preocupação existencial, e decisão – mostra as deficiências das teorias morais puramente objetivas e racionais.

Em alguns aspectos há um precedente histórico para o tipo de análise ética que eu estou tentando delinear a partir de Ser e Tempo, a saber, a ética de Aristóteles. A recente publicação de um curso antigo, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, nos fornece um material fascinante a respeito da relação entre o pensamento de Heidegger e o pensamento de Aristóteles e as possibilidades para a ética na ontologia inicial de Heidegger. Neste texto Heidegger menciona os problemas nos sistemas morais absolutísticos e transcendentais devido ao seu distanciamento de uma moralidade mais mundana, finita e vivida. É a *Ética Nicomaqueia*, particularmente sua crítica da filosofia moral Platônica, que dá a Heidegger um foco histórico para um novo começo, tanto na ontologia como em ética (mas esta revisão terá que ir além de Aristóteles de modos significativos). Aristóteles apresenta uma fenomenologia da ética em que ele não põe entre parênteses a tradição ou a experiência; ele examina o que “aparece” (*phainesthai*) na cultura e então a submete à análise, à clarificação e à resolução do quebra-cabeça (1145b3-7). O que é mostrado é um número de elementos que interrompe a tendência Platônica em direção às concepções de bondade racionalistas, universalistas e perfeccionistas. O bem será um bem humano (1095b3, 1178a5-15) refletindo as condições finitas de um ser que tem desejos, e não deve ser medido contra a perfeição divina; o bem primeiramente requer hábito (1103b24-25), então deliberação madura nas complexas escolhas da vida; o bem é pluralizado, não uniforme (1096a24-25), particular, não universal, inexato, não preciso (1094b20-25), difícil, não fácil (1106b30-35).

De um modo similar, Heidegger sugere uma ética que irá mais de acordo com o mundo humano, que renunciará as distâncias confortáveis, imperturbadas e arrogantes das teorias morais que, no seu isolamento, embargam qualquer realização de possibilidades éticas na experiência real de condições finitas. Uma conexão interessante a esse respeito é entre *Verstehen*, noção de Heidegger da compreensão pré-reflexiva, e a *phronesis* de Aristóteles, ou sabedoria prática. *Phronesis* é uma sutileza inexata e deliberativa que guia nossas ações com respeito a um fim desejado (*telos*), ou aquilo em razão do qual (*hou heneka*) nós agimos. Aqui o bem humano envolve potencialidades naturais que nós nos esforçamos para atualizar através de escolhas deliberadas. Isto encaixa com o sentido Heideggeriano de *Verstehen*, uma vez que este está conectado com *Seinkönnen*, potencialidade-de-ser do *Dasein*, e das *Umwillen*, aquilo pelo-qual anima as ações do *Dasein*. Ética, para Aristóteles, envolve potenciais humanos e os meios e as condições necessárias para atualizar estes fins. Um tipo similar de desenvolvimentalismo ético pode ser lido a partir de *Ser e Tempo*, embora lá nós observemos uma radicalização das formulações de Aristóteles. As influências Kierkegaardianas em *Ser e Tempo* mostram uma atmosfera ainda mais dinâmica, aberta e contingente do que Aristóteles iria permitir. Para Heidegger, a potencialidade do *Dasein* nunca é totalmente preenchida de forma alguma ou nem mesmo compensada por um conforto recebido em uma metafísica de atualidade divina. *Dasein* é potencialidade, e então toda atualidade é em princípio rejeitada. Além disso, apesar da aceitação da tradição na análise de Heidegger, a noção de autenticidade abre questões relacionadas à tensão entre individualização e conformidade, a qual vai muito além do aceno em direção à particularidade em Aristóteles, e que apresenta uma variação mais contemporânea de tópicos éticos em relação a como deveríamos nos engajar a normas e controles sociais.

O foco na potencialidade em *Ser e Tempo* permite duas aplicações básicas relativas à ética. Primeiro, tantos dos nossos valores dirigem-se ao que sustenta o desenvolvimento humano e os seus obstáculos (p. ex. a vida caseira, a criação infantil, o trabalho significativo, relações sociais, atividades culturais). Em um nível político, certos programas sociais deveriam ser vistos como originados de questões éticas básicas: Quais são os fins desejáveis das ações humanas? Quais os modos pelos quais uma vida humana pode florescer e se sair bem? Quais são as necessidades materiais, ambientais e educacionais que tornam tal florescimento mais provável? Tudo da pedagogia ao bem-estar ao cuidado da saúde aos direitos civis podem pelo menos ser tratados sob uma luz mais transparente e sob um discurso público mais efetivo se nós dirigi-los às preocupações existenciais fundamentais que todos nós reconhecemos e afirmamos.

Segundo, a ética em si mesma é um potencial humano, a possibilidade de se tornar uma pessoa que pode viver bem com as outras. Atenção à condição humana em todas as suas facetas seria um ingrediente essencial na educação moral. O tipo de análise que Heidegger oferece em *Ser e Tempo* é útil porque nos ajuda a compreender o que se tornar ético envolve e requer – não simplesmente educação dos valores, mas como o valor constitui o nosso ser-no-mundo, e o que é preciso para estabelecer nossos valores. Atenção ao nosso sentido de si e às demandas existenciais e dificuldades da

vida ética não têm sido usualmente o foco da filosofia moral. Eu desenvolverei alguns exemplos que tratam brevemente deste problema.

## 2. Ser-ético-no-mundo: o problema da subjetividade

Parece que a ética deve envolver algo como um “chamado”, algo que tem uma reivindicação sobre nós, algo que nos atrai e motiva um comprometimento em meio a contra-impulsos. Tal chamado não precisa refletir a força tradicional de um “comando”, mas uma vez que questões normativas sempre sugerem o potencial humano para alterar o próprio comportamento em face das (provavelmente mais prontas) inclinações do outro, então algum senso de “auto-transcendência” é necessário para capturar o tom de “obrigação” que parece tão familiar à ética. A este respeito eu penso que a crítica ontológica da subjetividade de Heidegger pode também dar frutos em filosofia moral. Muitos problemas em teoria ética podem ser traçados para a tendência moderna de fundamentar valores em um “sujeito”, variadamente concebida em termos individuais, coletivos ou cognitivos. De uma forma ou de outra, a divisão de Hume de fato e valor conserva sua força desde que os valores sejam restritos ao reino subjetivo quando medidos contra, e não medidos a favor, das condições estritas da objetividade científica. Mas uma vez que o pensamento de Heidegger permite uma desconstrução da objetividade, isto abre a possibilidade de reconciliar o divórcio fato-valor que tornou a ética tão problemática desde o período Moderno.

Considere o emotivismo, a noção de que valores morais são meramente uma expressão de preferências afetivas que não tem nenhum status cognitivo. Uma fenomenologia dos valores iria, eu penso, chamar à questão a ideia de que minhas objeções à tortura, por exemplo, são nada mais do que preferências pessoais (e o que poderia eu dizer sobre aqueles cujas preferências apoiam a tortura?). E é a objeção à fraude na pesquisa científica nada mais do que uma preferência? Considere também o egoísmo moral, o qual na minha visão equivale a uma contradição. De fato ele diz que a coisa certa a se fazer é qualquer coisa que um indivíduo queira fazer - quando é esta exata condição dos indivíduos perseguirem todo e qualquer desejo que gera o pensamento normativo em primeiro lugar. “Eu deveria fazer qualquer coisa que eu queira fazer” é realmente a ausência de uma ética. A subjetividade individual, então, é de certa forma incoerente como uma referência ética, e ela certamente parece carecer do senso de um “chamado” (o que significaria dizer que eu estou obrigado a seguir meus desejos?).

Utilitarismo é de certa forma um progresso em pedir aos indivíduos para ajustar as suas ações ao bem-estar geral da comunidade. Mas a comunidade neste caso é simplesmente um agregado de subjetividades individuais, que portanto não suplantam a suposição de que o bem não é nada mais do que uma afecção interna, sem reivindicação externa. Além disso, o critério da coletividade contém o perigo da tirania majoritária que tem frequentemente incomodado esta teoria, e a ênfase na razão instrumental parece não ter deixado espaço para a dignidade das pessoas. Finalmente, uma vez que o

bem-estar humano é o núcleo do utilitarismo, pergunta-se como algo como uma ética ecológica poderia tratada sob sua rubrica.

A abordagem moderna que mais satisfaz a necessidade por um chamado ético é o tipo de teoria deontológica inspirada em Kant. Aqui o sujeito é o sujeito racional que descobre os princípios éticos universais unicamente através do exercício da razão pelo modo do imperativo categórico, princípios que são completamente independentes de inclinações pessoais ou coletivas e de condições empíricas, e que deveriam comandar nosso pensamento do mesmo modo que outras verdades racionais reivindicam o consentimento da mente. Mas nós podemos observar no caminho abstrato e destacado de Kant para a consistência universal algo análogo ao subjetivismo metafísico, como criticado por Heidegger, particularmente na questão do esquecimento total do Ser da tecnicidade e da morada finita. A segregação estrita do bem das preocupações pessoais e das contingências da experiência tornam possível um tipo de formalismo tirânico que se torna cego para as condições reais da existência, e assim não apenas inaplicável mas perigosamente inflexível (o bem a qualquer custo).

De diferentes formas então, a orientação com relação ao sujeito na teoria moral moderna pode ser implicada a vários problemas que têm continuado a frustrar o discurso ético. Sem afirmar que o pensamento de Heidegger pode resolver todos estes problemas, eu penso que sua crítica da subjetividade pode nos fornecer um bom início para tratar das suposições fundamentais que fomentam essas dificuldades. Primeiramente nós podemos ver que Heidegger objetaria “fundar” valores no sujeito não menos do que ele objetaria a “fundação” de qualquer região do Ser. Mas isso não anula os valores; abre o reino dos valores para a configuração geral do finito ser-no-mundo. Assim como com outras preocupações do Dasein, os valores podem ser compreendidos como descobertos no mundo do Dasein, e não simplesmente em alguma zona subjetiva interna. Como parte do mundo, os valores podem ser vistos com tendo tanto quanto uma “reivindicação” na compreensão do Dasein como outras condições fáticas às quais ele está “lançado”. Noções tais como faticidade, lançamento, historicidade, (e, como nós veremos, Mitsein) que operam em Ser e Tempo podem trazer alívio das concepções de valores individualistas e subjetivistas, assim como de uma concepção hiperbólica de liberdade existencial que no final vê os valores como escolhas arbitrárias. E em relação às dificuldades indicadas nas teorias utilitarista e Kantiana, eu penso que a análise fenomenológica do ser-em que subverte a bifurcação sujeito-objeto iniciada pela ontologia Cartesiana pode igualmente abrir nossa compreensão de valores à uma dimensão “extaticamente” situada no envolvimento com o mundo, antes do que simplesmente o cálculo racional das preferências humanas ou a pura abstração da consistência universal.

Talvez agora nós possamos compreender melhor a notória objeção de Heidegger ao termo “valor”. Nós sabemos que muito disso veio com a sua obsessão em proteger o Ser da redução aos interesses humanos. Além das considerações ontológicas, eu estou convencido de que o mesmo pode ser dito para o domínio moral, que a renúncia ao paradigma dos valores não é uma rejeição das preocupações éticas, mas uma proteção do seu sentido autêntico da distorção de reduzi-los a meras



avaliações humanas subjetivas.

Em termos gerais aqui nós corremos contra o problema perene do conhecimento moral, de se a moralidade pode ter qualquer status cognitivo comparável a outros modos de conhecer. Muito da filosofia moral tem desafiado a possibilidade da verdade na ética (especialmente a herança positivista da clássica crítica de Hume). Mas aqui novamente está a beleza da fenomenologia de Heidegger. Ética de fato não é uma forma de conhecimento se a verdade é presumida como sendo as garantias objetivas da racionalidade científica; os valores habitam um reino de afetividade, incerteza, contingência, e discordância. Para Heidegger, no entanto, todo conhecimento deve ser desconstruído para o ambiente vivido da estrutura do cuidado, o que equivale a uma revisão do que “conhecimento” e “verdade” significam. As condições da finitude existencial supramencionadas estão implicadas em qualquer forma de conhecer. Em *Ser e Tempo*, as suposições tradicionais sobre a objetividade estrita são demolidas, mas não na direção de um ceticismo radical ou anti-realismo. A diferença entre a disciplinas supostamente objetivas e as não-objetivas podem ser compreendidas agora como o grau para o qual as preocupações existenciais estão implicadas em suas aberturas. Consequentemente, as chamadas ciências exatas são simplesmente menos existencialmente operacionais do que história, arte ou ética. Mas então, dado este continuum, ética, em sendo simplesmente mais animada pelas preocupações existenciais, não pode naquela descrição ser considerada menos “real”, menos “conhecível”, ou, especialmente, menos “verdadeira” - se empregarmos a interpretação de verdade de Heidegger como *aletheia*, como um processo de desvelamento finito e infundado que pode funcionar para qualquer forma de abertura. Heidegger deveria ser lido como um realista fenomenológico, ou, se vocês preferem, um realista radical, em que o Ser é revelado através do *Dasein*, não produzido pelo *Dasein* (confusão e ambiguidade neste ponto foi parte da razão para a *Kehre*). Mas a revelação do Ser é um processo finito, dinâmico e pluralizado que subverte as confianças filosóficas tradicionais. A ironia é, e esta é a maior contribuição para a filosofia moral, que as características da ética que têm frequentemente enfraquecido suas reivindicações ao conhecimento e à verdade no discurso tradicional podem agora ser vistas como fortalecedoras daquelas reivindicações, desde que em relação ao conhecimento e à verdade sejam feitas as alterações pós-metafísicas adequadas.

### 3. Ética e Morada

Morada (*Wohnen*) é uma palavra que ocupou o pensamento tardio de Heidegger. Mas ela é completamente consistente, e expressiva, com a configuração não-objetiva/não-subjetiva do ser-no-mundo delineada nos primeiros escritos. A palavra “morada” captura tanto a tonalidade “subjetiva” como a “objetiva” (o sentido humano e o ambiente no qual nós habitamos), mas em um termo único, indivisível e existencial. A palavra em todas as suas ressonâncias se torna a substituição de Heidegger pelas ontologias tradicionais sujeito-objeto. Na Carta sobre o Humanismo, Heidegger toma a palavra Grega *ethos* em seu sentido de habitação e lugar de morada, e conclui que suas investigações

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.2	Novembro 2013	p.172-188
-----------------	-------------------	--------------	--------------	------------------	-----------

ontológicas poderiam então ser chamadas de uma “ética originária” (p. 235). Embora esta resposta seja um “fim do caminho” tipicamente insatisfatório em volta da questão específica em consideração à possibilidade da ética no pensamento de Heidegger, eu acredito que podemos ir além da fixação ontológica de Heidegger, que uma ética normativa pode se beneficiar de uma atenção ao ethos-como-morada, que podemos levantar questões sobre como nós habitamos eticamente, e como deveríamos habitar no mundo. A noção de morada de Heidegger oferece duas principais contribuições à filosofia moral; a primeira aponta para e resume as seções precedentes do meu texto, a segunda aponta para o resto do meu ensaio: 1) Valores não podem ser compreendidos como condições objetivas nem subjetivas; eles são modos do ser-no-mundo. 2) Ser-ético-no-mundo deve ser compreendido como radicalmente finito.

Para Heidegger, do princípio ao fim, do ser-no-mundo às quatro maneiras, morada significa estar em casa na finitude do Ser, na sua mistura de presença e ausência, especialmente em termos de mortalidade humana e das condições limites de desvelamento. Morada é contrastada com o “voo” do Ser indicado no fechamento dos sistemas metafísicos e a busca por certeza e controle. Morada chama-se algo como o que o poeta John Keats chamou “capacidade negativa”, a capacidade de viver com condições de incerteza, ou como eu colocaria, uma reconciliação com a finitude. Embora morada tenha um conteúdo positivo sugerindo um sentido de colocação no mundo para opor-se à versões radicais de ceticismo, fenomenalismo ou anarquismo, ela apresenta também um profundo desafio no qual devemos existir em um mundo sem fundações, garantias ou resolução última das dificuldades existenciais.

A mesma finitude radical pode ser mostrada em nossa morada ética. De fato, esta finitude tem sido reconhecida sempre na filosofia moral, mas ela foi julgada uma deficiência que tanto precisava de correção como impedia a ética de alcançar legitimação intelectual. A vida moral se depara sempre com limites cognitivos, psicológicos, empíricos e práticos, os quais são efetivamente expressos na mistura da presença e ausência que ressoam na palavra favorita de Heidegger, *aletheia*, desvelamento: Valores não são fundados em prova ou demonstração; a arena moral é marcada por discordância e conflito; situações morais são frequentemente complexas e ambíguas, onde os resultados são incertos, onde bens conflitam uns com os outros, onde um balanço de interesses distintos é difícil de medir - mas nós temos que decidir e às vezes tudo com o que somos deixados é um abissal momento de escolha; nós às vezes falhamos em nossa busca pelo bem, ou em fazer o bem nós às vezes instigamos efeitos prejudiciais; ambientes extremos ou degradantes podem arruinar o potencial ético; compromissos éticos frequentemente requerem riscos e sacrifício, os quais fazem da ansiedade e disposições misturadas inevitáveis. O valor da noção de morada de Heidegger é que nós somos forçados a desistir da ideia de que tais condições de finitude são “deficiências”. Este é o mundo ético, e o mito da pura “presença” deve ser abandonado em filosofia moral não menos do que na ontologia. O problema com as crenças éticas que isolam o bem das suas condições limite não é simplesmente um defeito filosófico. Há uma ironia que a história tem demonstrado muito frequentemente: Quanto “mais puro”

o conceito de bem, maior a capacidade para se fazer o mal em seu nome. Com um ideal definido, o mundo agora aparece “caído” e em necessidade de reforma; quando elementos no mundo continuam a resistir ou serem insuficientes, surge um potencial para exercer terror em nome da “salvação”.

#### 4. Natureza humana e finitude

O pensamento de Heidegger desafia as suposições essencialistas tradicionais sobre a natureza humana que têm desempenhado um importante papel na filosofia moral. Nós não precisamos descobrir ou situar algo essencial, universal e unificado na natureza humana para moldar a ideia de “bem comum” que possa superar o conflito divisivo que nos atormenta? Não é a negação de uma metafísica da humanidade uma significativa ameaça à ética? Esta é uma importante questão que enfrenta o pensamento pós-moderno, mas eu acredito que uma descrição não-essencialista da existência humana pode falar a muitos problemas importantes em ética. No primeiro Heidegger, a finitude radical do Dasein é indicada em sua “transcendência”, a qual significa - como é tornado claro em *O que é Metafísica?* e na noção de ser-para-a-morte - ser estendido ao Nada. O núcleo do Dasein não é uma essência definível mas um abismo que não é redutível a qualquer estado do ser. Mas a dimensão abissal da existência humana torna possível o questionar e a revelação (do encobrimento ao desencobrimento). É também, para Heidegger, a origem da liberdade, a qual trata da necessidade de decisão e escolha em ética; finitude radical é também abertura radical, a antítese do fechamento determinístico.

Além disso, a transcendência abissal nos deixa com uma versão não-essencialista da pessoalidade que pode, eu penso, interceptar um número de crenças e práticas moralmente problemáticas. Muitos abusos humanos podem ser reduzidos a retratos reducionistas da natureza humana, onde o si mesmo é reduzido a alguma propriedade ou condição positiva, seja ela redução individual, de grupo ou universal (p. ex., egoísmo, tribalismo ou universalismo Iluminista). O problema começa quando um “outro” é encontrado (quando o egoísta encontra outro ego, quando o tribalista encontra outra tribo, ou quando o universalista encontra diferenças ou resistência à definição presumida de “natureza humana”). Ver a pessoa humana em termos não-essencialistas é rejeitar todas reduções, pesar o potencial mais do que a atualidade, encobrimento mais do que completa revelação, processo mais do que estados acabados, a singularidade mais do que a universalidade. O que humanos finalmente têm em comum, então, é a negatividade da finitude, ou seja, o fato de que nós não temos uma “natureza” definível. Mas esta negatividade pode ajudar a romper com todas as referências de definição com as quais nós frequentemente nos promovemos e rebaixamos os outros. Uma vez que as pessoas humanas não podem ser finalmente fixadas por qualquer designação, então todas as categorias abstratas de raça, gênero, etnia, classe e similares que alimentar tantos problemas podem ser interceptadas por uma correção negativa. Tais categorias certamente têm um uso, mas não como designações substantivas. O “outro” se torna um mistério (em relação às nossas pressuposições), o

qual se pode retirar da ética como um aviso contra crenças fixas que estão implicadas no ódio, discriminação, exploração e abuso. Embora a negatividade da finitude radical pudesse ser inquietante, deveríamos prestar atenção aos modos pelos quais atribuições “positivas” estão implicadas na injustiça. A renúncia a tais atribuições pode ter uma consequência importante em ética ao encontrar uma palavra Heideggeriana que tem ressonância muito moral: *Seinlassen*. No deixar-ser, há tons de não-interferência, abertura, reconhecimento, respeito e liberação.

### 5. *Mitsein, Mitleid e Fürsorge*

O tom negativo da análise precedente pode ser balanceada de certa forma pela atenção à configuração do mundo em Ser e Tempo. O mundo no qual o *Dasein* habita é a rica variedade de sentidos e preocupações que, embora finitos, fornecem conteúdo positivo à existência. Uma das características da estrutura do mundo que é mais pertinente à ética é o fenômeno do *Mitsein*. “O *Dasein* é essencialmente Ser-com.” Ser-com-outros-*Daseins* é equiprimordial com o ser-no-mundo. *Mitsein* é a base do sentido do si mesmo cotidiano do *Dasein*, que não é estritamente falando um “eu”, mas das *Man*, o “impessoal”. Mesmo a autenticidade não é uma partida do *Mitsein*, nem mesmo do das *Man*. Aqui Heidegger está continuando uma tradição (inspirada em Hegel) que vê a existência humana como existencialmente social; o si mesmo humano é primariamente um “si mesmo social”. Nós não somos acima de tudo ego-átomos isolados que se relacionam com os outros apenas secundariamente. Tudo da dependência mútua à criação infantil à educação ao fenômeno do reconhecimento dá suporte à ideia de que nos tornamos indivíduos apenas dentro e fora das relações sociais. Este é o sentido pelo qual Heidegger descreve o *Mitsein* como um fenômeno-do-mundo, como algo no qual encontramos nosso ser.

Uma das consequências do *Mitsein* para a ética é que nós estamos liberados da problemática filosofia de “argumentar” por um contexto social para desafiar os paradigmas egoísticos e individualistas. De várias formas o indivíduo é os outros, relações vêm primeiro. Ser-em-um-mundo-com sugere o seguinte: Como outras condições em que o *Dasein* está, que estão lá, nas quais o *Dasein* ec-staticamente habita, o si mesmo individual e outros si mesmos não são separados ou meramente em uma “relação”. Nós somos co-constituídos uns pelos outros, nós “existimos” uns nos outros de certas formas (estar apaixonado é um exemplo significativo). Tal estrutura fornece um desafio efetivo para a hegemonia do individualismo liberal e seu efeito sobre o discurso moral desde o período Moderno. Considere as seguintes passagens do Problemas Fundamentais da Fenomenologia: “Si mesmo e mundo pertencem um ao outro em um simples ente, o *Dasein*” (p. 297). Uma vez que outros si mesmos são parte do mundo, uma constelação unitária de si mesmos está implicada: “O *Dasein* é determinado desde o princípio pelo ser-com-os-outros” (p. 296). Mesmo a relação eu-tu é algo tornada possível por uma correlação do mundo mais primordial: “A condição básica para esta possibilidade do si mesmo de ser um possível tu no ser-com os outros está baseada na circunstância de que o *Dasein*

como o si mesmo que é, é tal que existe como ser-no-mundo. Por 'tu' entenda-se 'você que está comigo no mundo'" (p. 297-98). Tal estrutura abre a topologia das relações éticas. Uma vez que o "si mesmo" não é ontologicamente individualizado no sentido estrito, mesmo a "ipseidade" do Dasein não sugere um confinamento ao auto-interesse individual, mas ao invés uma abertura para os interesses dos outros. O em-razão-de-si-mesmo do Dasein "não afirma onticamente que o propósito fático do Dasein fático seja cuidar exclusivamente e primariamente de si mesmo e usar os outros como instrumentos (Werkzeug) em direção a este fim" (p. 296). De fato, a individualidade como um fenômeno do mundo é "a pressuposição ontológica para o altruísmo no qual todo Dasein comporta-se em direção ao outro nas relações existentes eu-tu" (p. 298).

A ideia de que o Dasein habita com e nos outros nos ajuda a iluminar um fenômeno que é frequentemente tratado em ética, chamado compaixão. Alguns filósofos morais têm feito da compaixão o ponto central das suas éticas (p. ex. Hume e Schopenhauer), e eu penso que a noção de ser-no-mundo finito pode seguir um longo caminho em direção ao fortalecimento de tais reflexões e abrir importantes possibilidades para a filosofia moral.

Muitos dos valores prescrevem que ajudemos outros em necessidade e nos abstenhamos de abusar uns dos outros. A presença da compaixão pode ser uma força efetiva para vivermos estes valores (e sua ausência pode explicar por não os vivermos). Como mostrado nas palavras com-paixão, sim-patia, e Mit-leid, aqui encontramos uma experiência que "sofre-com", ou seja, nós compartilhamos a dor dos outros. Compaixão ocorre quando o azar de alguém efetivamente nos toca e altera a nossa experiência em relação à sua dor, e nos "chama" de um modo visceral a fazer algo sobre aquilo. A maravilha da compaixão é que a dor surge em nós mesmo quando nós mesmos não estamos submetendo-nos diretamente ao azar. Como algo assim é possível? Eu acredito que as noções de Mitsein e ser-com ajudam a mostrar como a compaixão é possível, e de fato o fenômeno da compaixão é uma ilustração perfeita da validade existencial da configuração de Heidegger do ser-no-mundo. Na compaixão nós somos descentralizados, dessubjetivizados, nossa experiência mora no outro, e então ela não pode ser compreendida como uma condição subjetiva ou objetiva, mas como um ser-com-o-outro curioso, persuasivo, extático. Compaixão, então, pode ser a indicação mais profunda do Mitsein. Há um número de estudos sugerindo que a compaixão é algo natural nos humanos, mesmo em crianças muito jovens, que não é simplesmente uma questão de condicionamento social. Se isso está correto, então as teorias morais como o egoísmo ou o utilitarismo que focam exclusivamente no auto-interesse são seriamente falhos. Mas a indiferença poderia também não ser menos natural. Contudo a questão da compaixão e da indiferença podem encontrar maior força se nós as vemos como condições existenciais básicas; isto aprofundaria o discurso ético até o coração do nosso ser. Poderia ser, por exemplo, que a compaixão seja uma disposição ética básica (Befindlichkeit) ou humor (Stimmung) que nos harmoniza à vida moral de um modo que o conhecimento, teorias ou regras não podem? E poderiam haver maneiras de cultivar esta harmonia ou de prevenir seu eclipse por outros fatores no ambiente social?

Uma coisa está clara (e isto é uma ideia inteiramente Heideggeriana): Atenção à nossa finitude pode abrir o mundo de novas formas; há uma conexão fundamental entre condições limite e a revelação de sentido. Especificamente, nossos próprios sofrimentos podem abrir-nos à observação e a sentir o sofrimento dos outros. Como na relação entre ser-para-a-morte e cuidado, nossa experiência dos limites e perda pode não apenas iluminar a urgência de nossas próprias preocupações e vulnerabilidades, ela poderia ser a melhor professora ao vir também a cuidar dos outros. Embora os seres humanos e culturas possam diferenciar-se em suas formas de vida, há, eu penso, uma compreensão humana comum da finitude, sobre o que significa perder-se o interesse. Compaixão é a face da dor, da perda e a morte pode ser o ponto de partida para uma ética multicultural.

Também deveria estar claro que a compaixão não pode ser suficiente para uma ética. Não é possível para os seres humanos experienciar a compaixão universalmente ou continuamente. Haverá sempre um limite à nossa preocupação experiencial; algumas pessoas sempre contarão mais para nós do que outras, e aumentada a compaixão quando quer que ocorra não durará indefinidamente. Mas a ética ainda vale-se da compaixão como um fenômeno familiar e reconhecido que ajuda a articular o campo ético, que serve como referência para muitos dos nossos valores, e que portanto pode funcionar como um tipo de “medida” (isto é termo de Werner Marx) para o nosso pensamento ético e nossa aliança a formulações morais que são lançadas na forma abstrata e não-afetiva de regras, princípios, obrigações, etc. Seria ingênuo pensar que educação ética e moral pode ocorrer sem princípios ou da dinâmica dever-inclinação. Mas a compaixão ainda pode servir como um foco efetivo para o discurso público sobre regulações, máximas, leis e governo, tudo o que pode de certa forma ser chamado de “tenentes” éticos da compaixão; o que quer dizer, leis e princípios “substituem” a compaixão, orientam o nosso comportamento na sua ausência de acordo com a sua “medida”, e assim asseguram um mundo mais ético quando seu combustível ético está vazio ou mais baixo.

Na discussão do *Mitsein* eu observei que mesmo a autenticidade não é uma separação associal dos outros. De fato, a autenticidade não pode ser divorciada de como o *Dasein* pode relacionar-se com os outros e preocupar-se com os outros de uma maneira autêntica. Isto nos traz a provocativas passagens de *Ser e Tempo* (seção 26), dizendo respeito à *Fürsorge*, traduzida por “solicitude”. Eu prefiro deixar a palavra não traduzida porque ela captura o sentido de cuidado-por que é importante para a ética. *Fürsorge* marca o modo pelo qual o ser-com-os-outros do *Dasein* é diferente do ser-com entes outros que o *Dasein*, como no *zuhanden*, nas relações com o pronto-à-mão. A diferença deve ser que na *Fürsorge* nosso envolvimento não é com coisas em uso, mas com entes que, como nós mesmos, são necessários. *Fürsorge* é essencialmente ser-com, e mesmo modos deficientes como indiferença não partem desta base social (p. 158).

A discussão de Heidegger dos modos positivos da *Fürsorge* (pp. 158-59) não é de grande interesse porque ele distingue entre “se colocar no lugar” do problema de alguém, tirando o fardo de uma pessoa da sua preocupação (um tipo de paternalismo?), em que conscientemente ou não, a pessoa se torna dependente e dominada, e outro tipo de *Fürsorge* que “ajuda o Outro a se tornar transparente a

si mesmo em seu cuidado e a se tornar livre para ela”. Este tipo de Fürsorge não domina mas libera as pessoas para seus próprios projetos. Este é o sentido mais claro no qual a autenticidade necessariamente inclui a atenção às possibilidades autênticas dos outros, uma dinâmica que tem um potencial rico para a ética; de fato, parece-me que aqui Fürsorge é outra palavra para Seinlassen, deixando as pessoas serem elas mesmas e se tornarem elas mesmas. Fürsorge, no entanto, iria mais longe para ressaltar a ideia de que às vezes nós devemos cooperar e participar no desenvolvimento das outras pessoas.

## 6. Coragem

A ética de Aristóteles foca na virtude, ou traços de caráter e capacidades que são necessárias para conduzir uma boa vida e decidir e agir da maneira correta em situações éticas. A ética das virtudes fez algo para um retorno recentemente, focando menos nas regras e princípios e mais no tipo necessário de pessoa para agir eticamente. Muito na minha análise se relaciona a tal tipo de abordagem, e eu quero focar brevemente na virtude da coragem com respeito a uma ética da virtude.

Aristóteles define coragem em relação à dor. A pessoa corajosa é aquela que pode insistir na perseguição de um bem em meio à dor ou ao risco da dor. Um covarde é alguém que não pode ou não age para o bem por causa da dor ou do medo da dor. Embora a discussão de Aristóteles geralmente foque no exemplo óbvio da coragem na batalha, eu penso que podemos acrescentar todos os tipos de dores, perdas e riscos, e conseqüentemente expandir imensamente o significado da coragem e da covardia no domínio ético. De fato, em grande medida eu penso que a coragem poderia ser chamada a virtude principal na vida moral, e nossa análise da finitude pode ajudar a articular por que isso pode ser verdade.

Eu tenho dito que a análise de Heidegger do ser-no-mundo envolve uma reconciliação com a finitude, com as condições limite da existência. Um modo de compreender a noção de decaída (Verfallen) é que ela é uma hiperimersão nos entes como um refúgio da finitude radical. Parte da autenticidade, então, envolve uma liberação desta fixação e uma capacidade de habitar de forma finita, aceitar os movimentos de presença e ausência mais prontamente. Parece-me que tal capacidade é exatamente o que a coragem significa em nosso ser-ético-no-mundo. Muito do nosso comportamento possessivo e abusivo que é moralmente problemático pode ser compreendido como originando-se do medo da finitude, da dor pela falta e perdas. Muito da ganância, raiva e violência pode ser traçada pela “decaída” da auto-absorção como um refúgio das perdas ou da ameaça de perdas (as quais podem ser materiais, psicológicas, sociais, ideológicas, etc.) Mesmo a moderação e auto-controle podem se conectar com a coragem, em que a pessoa que cede aos apetites às custas de si mesmo ou dos outros é covarde no sentido de não ser capaz de resistir à “dor” de um desejo não satisfeito (experienciado como “falta”).

Além disso, coragem e covardia ajudam a explicar como e por que nós frequentemente

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.2	Novembro 2013	p.172-188
-----------------	-------------------	--------------	--------------	------------------	-----------

falhamos em viver à altura de uma ética que nós afirmamos em princípio e que queremos determinar. Em muitos aspectos, agir de acordo com valores morais envolve riscos, sacrifícios e incertezas, os quais fazem tal determinação difícil e desafiadora. Honestidade, por exemplo, não é algo livre de riscos ou de custos. A pessoa honesta é corajosa no sentido de aceitar tais condições, e o mentiroso é a este respeito um covarde. Então poderíamos concluir que os covardes não estão realmente afirmando o engano como um “bem” tanto quanto eles temem as consequências de falar a verdade. Se recordarmos o ponto prévio sobre o papel da tradição, podemos dizer que uma tarefa chave em ética não é um desafio radical aos nossos valores (quem gostaria de propor um abandono do falar-a-verdade?) mas um reconhecimento de quanta coragem é necessária para conduzir uma vida moral. Poderia mesmo ser possível estender esta virtude à questão da compaixão e dizer que compaixão requer coragem, e que a indiferença é uma forma sutil de covardia, uma estratégia psicológica para evitar a dor da atenção real ao sofrimento humano. Esta análise da virtude da coragem discute uma visão central do meu ensaio, que uma existência ética autêntica pode espelhar uma concepção mais ampla da autenticidade de Heidegger, em sendo capaz de habitar na finitude das situações e decisões éticas.

## 7. Autenticidade

Autenticidade, como eu indiquei em nota anterior, deveria ser compreendida em termos da tensão entre socialização e individuação, ao invés do rompimento da sociedade e da tradição. Ser-para-a-morte em certo sentido “clarifica” o meio social comum, vago e ambíguo da cotidianeidade, e então o Dasein pode fazer o seu próprio caminho em meio à tradição. Decisão autêntica e resoluta, portanto, não é uma reinvenção do Dasein, mas um “emprego” individualizado, e uma ocupação dos padrões tradicionais.

Autenticidade neste sentido de tensão entre padrão e decisão pode ser traduzida em ética de duas maneiras básicas. Primeiro, decisão é uma categoria última na finitude do habitar ético. Dadas as condições limites e incertezas, ainda assim devemos decidir. E frequentemente devemos decidir para insurgirmo-nos contra uma convenção estabelecida, para romper com ela em nossa resolução. E mesmo que estejamos claros acerca do bem, ética é finalmente ação, o que significa que devemos decidir para estabelecer o bem em meio a contra-possibilidades, o que no fim torna o ser ético espontâneo, sem apoio cognitivo ou social. A abertura da futuridade temporal do Dasein é uma condição não erradicável do engajamento moral. A ética no fundo é infundada, mas nós devemos aceitar sua finitude e ainda decidir como agir. Segundo, na área do desenvolvimento humano, há o problema de decidir pelas possibilidades éticas dadas na tradição, no sentido de passar de uma afirmação convencionalista de valores para “possuí-los”, para internalizá-los ao invés de simplesmente seguir influências externas. Isto, claro, tem sido o ideal tradicional da educação Ocidental. Todos estes elementos éticos que eu tenho delineado podem expressar, em termos da dinâmica geral da autenticidade de Heidegger, como o chegar à decisão própria em meio aos envoltimentos finitos do



mundo, em termos de temporalidade, como o trazer à presença de futuras possibilidades em meio a um passado apropriado.

O problema com as teorias morais tradicionais é que elas querem “definitizar” e “destemporalizar” a ética através da fundação do bem em algum esquema fixo; e elas evitam o elemento abissal da decisão existencial pela modelação da deliberação ética ao longo das linhas de uma técnica demonstrativa e calculativa que em certo sentido decide coisas “por” nós (eu não “decido”, por exemplo, que  $2 + 2$  é 4, ou que “Sócrates é imortal” no silogismo clássico). “Decidibilidade” demonstrativa, de fato, apagaria o senso de responsabilidade pelas escolhas que também anima a ética. Como eu tenho dito, não é que estas teorias estejam equivocadas. Todos os modelos familiares na filosofia moral nos mostram algo importante em ética, mas falham na suas fundamentações redutivas e exclusões. Os debates contínuos e não resolvidos entre egoísmo, utilitarismo, libertarianismo, comunitarismo, e assim por diante, desconstroem-se nos elementos de finitude esboçados neste ensaio. Ética, como qualquer outra forma de desvelamento, é uma mistura e oscilação de presença e ausência. Quando focamos, por exemplo, em interesses de grupos, nós ocultamos a individualidade e vice-versa; quando focamos em princípios, nós ocultamos contingências empíricas, e vice-versa; quando focamos em obrigações, nós ocultamos inclinações, e vice-versa. O ponto é que situações éticas usualmente envolvem uma interação complicada e tensão destas preocupações – esta é a dificuldade da vida ética. Decisões autênticas não precisam significar decisões “corretas”, mas algo como a sutileza ética atenta da *phronesis* de Aristóteles, uma capacidade deliberativa por uma escolha responsiva e responsável. Mas como radicalmente finita, uma sutileza existencial seguraria melhor o tremor do que o confortável tom de Aristóteles sugeriria. Para balancear este desconforto, deveríamos ter em mente as características não-subjetivas da configuração de mundo de Heidegger, e então a ética não é tomada tão radicalmente finita como parecendo arbitrária. O comprometimento moral, embora incerto, tem sua verdade.

Recebido em: 20/09/2013.

Aprovado para publicação em: 29/10/2013.