

Ética, historicidade e ontologia. Heidegger e as bases ontológicas da responsabilidade

Ethics, Historicity, and Ontology. Heidegger and the Ontological Foundations of Responsibility

MARCO ANTONIO CASANOVA
(Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Resumo: Há no pensamento inicial de Martin Heidegger um projeto que gostaria de denominar “filosofia da situação”. Tal projeto se caracteriza pela equiparação radical entre as possibilidades de ser do ser-aí e as do seu aí. A partir dessa equiparação, suspende-se por completo a cesura tradicional entre interior e exterior, sujeito e objeto, fazendo com que a noção de situação conquiste um estatuto ontológico. Ser implica aqui necessariamente ser a sua situação. A esse elemento corresponde, porém, um outro. O ser-aí humano não é apenas o ente que se confunde com a sua situação, ele também é o ente que tem de ser para ser, que, sendo, coloca em jogo o seu ser, que, sendo, está entregue à responsabilidade pelo seu ser. O que mostraremos no presente texto é em que medida essa posição instaura uma ética de bases ontológicas e o quanto essa ética envolve um compromisso com a totalidade do que é tanto quanto com a totalidade do tempo histórico. Sendo, o ser-aí humano não coloca apenas em jogo o seu ser, mas coloca em jogo o ser de tudo o que é e para toda a eternidade. Esse ponto é o objetivo final do presente texto.

Palavras chave: ética, ontologia, temporalidade, fenomenologia, instante

Abstract: There is in Martin Heidegger’s initial thought a project that I would like to call “philosophy of situation”. Such a project is characterized by the radical equivalence between the possibilities of being of being-there and those of their there. From this equivalence, the traditional caesura between interior and exterior, subject and object, is completely suspended, making the notion of situation acquire an ontological status. Being here necessarily implies being your situation. This element corresponds, however, to another. The human being-there is not only the being that is confused with its situation, but also the being that has to be in order to be, that, being, puts its being at stake, that, being, is given responsibility for its being. What we will show in this text is to what extent this position establishes an ontologically based ethics and to what extent this ethics involves a commitment to the totality of what it is as well as to the totality of historical time. Therefore, the human being-there does not only put his being at stake, but he puts at stake the being of everything that is and for all eternity. This point is the final objective of this text.

Key-words: ethics, ontology, temporality, phenomenology, Augenblick

“O lugar da responsabilidade desconstruída não é mais a liberdade moral, mas a economia da presença. Com esse deslocamento, ser responsável não significa mais responder *por suas ações diante* de uma instância, mas responder a: responder às constelações aleatórias, onde estão situados nossos atos. Responsabilidade – responsividade talvez? – pela qual o pensamento mesmo não tem mais como responder; para a qual o pensamento não tem como ser intimado a fornecer razões, pois nesse caso o deslocamento anti-humanista seria nulo e vazio. A responsabilidade, deslocada em direção às economias, significa resposta. Resposta ao quê? Ao ‘apelo da diferença’ que é a ‘diferença entre o mundo e a coisa’”

(SCHÜRMAN 2013, 379-80).

É famigerada a afirmação de que Heidegger jamais teria escrito uma ética e de que tal lacuna no pensamento heideggeriano teria sido uma das razões pelas quais sua obra não o teria protegido da imersão na escura noite nazista. Sem levar em conta a ingenuidade da suposição de que obras ou ideias poderiam proteger de maneira irrestrita os seres humanos de agirem de um modo específico em situações determinadas, uma tal posição nos leva primeiramente a perguntar: será que a filosofia de Heidegger realmente padece de uma tal lacuna estrutural, da falta de uma dimensão tão decisiva para a constituição da existência humana quanto a dimensão ético-moral? Mais ainda: será que, por mais que possamos encontrar aspectos éticos no pensamento heideggeriano, esses aspectos se mostram constantemente como insuficientes para uma real consideração dos dilemas estruturais da ação? Dito de outro modo, será que a possibilidade de uma discussão de problemas éticos na obra de Heidegger está desde o princípio condenada a funcionar como caixa de ressonância da frase anedótica de Karl Löwith ao sair de uma aula de Heidegger na década de 1920 dizendo: “Nós deixamos os seminários de Heidegger sempre muito decididos, só que ninguém sabe para quê?” Essas são perguntas importantes que nos projetam de saída para o cerne do problema do agir no interior da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. Para respondê-las, porém, o que me parece desde o princípio necessário é sondar o sentido das famosas palavras de Heidegger na abertura de sua *Carta sobre o humanismo*: “Ainda estamos distantes de uma consideração decidida sobre a essência do agir. Só se conhece o agir como a efetuação de um efeito. Sua realidade efetiva é avaliada segundo a utilidade. Mas a essência do agir é o consumir. Consumar significa: desdobrar algo na plenitude de sua essência, dirigir algo para essa plenitude, producir. Consumável, por isso, só é aquilo que já está aí. O que, no entanto, ‘é’ antes de tudo é o ser” (Heidegger 2004, 145). Essa sondagem, contudo, não será levada a termo por mim aqui no âmbito do pensamento heideggeriano posterior à assim chamada

viragem. O que farei, ao contrário, envolve uma utilização dessa passagem no sentido daquilo que chamarei aqui de “filosofia da situação” e que se confunde em última instância com os interesses de Heidegger antes de tudo nos primeiros anos de construção de seu caminho filosófico.

1. Nós sempre somos a cada vez os nossos modos de ser enquanto possibilidades do mundo que é o nosso.

“O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, eliminando qualquer espécie de idealismo e revelando-me como ‘ser-no-mundo’” (MERLEAU-PONTY 2008, 9). Com essas palavras, Merleau-Ponty acentua o giro estrutural empreendido pela fenomenologia husserliana, assim como insinua em que medida esse giro encontra no projeto heideggeriano de uma fenomenologia hermenêutica a sua plena realização. Husserl não retém simplesmente a atividade de pensar que emerge como o ápice mesmo da dúvida hiperbólica cartesiana. Ao descobrir a essência intencional da consciência, ele enraíza antes muito mais todos os atos de consciência, todas as performances de pensamento que estão na base de nossas experiências em geral no campo de autodação dos objetos, o que envolve sempre necessariamente também o horizonte mesmo de tal autodação: o mundo. Já há na fenomenologia husserliana, portanto, a negação de que seria possível pensar uma consciência sem mundo. Diante dessa posição inicial husserliana e da afirmação de nossa relação originária com o fora¹, Heidegger não empreende na década de 1920 senão uma radicalização de matiz hermenêutico. O que temos em *Ser e tempo*, por exemplo, como tenho procurado mostrar constantemente em minhas leituras fenomenológicas da obra, é precisamente uma reformulação da compreensão husserliana da consciência fenomenologicamente reduzida. Se em Husserl a suspensão de todos os posicionamentos ontológicos em geral faz com que a consciência venha à tona em sua essência ekstática originária e se esse vir à tona nos impele a tomar a consciência como um puro movimento de saída de si em direção aos campos de autodação de seus objetos correlatos e ao horizonte mundano concomitantemente presentes em tais campos, Heidegger detecta a princípio a necessidade de uma derradeira suspensão: a necessidade de uma suspensão que não visa o que se dá a partir da assunção expressa de comportamentos hipostasiantes, mas antes a partir da presença inapagável da tradição na própria constituição dos modos de fenomenologização dos fenômenos em geral. Os preconceitos não estão nunca apenas presentes em nossos pontos de vista teóricos e nos encurtamentos produzidos por tais pontos de vista. Ao

¹ No que concerne a uma crítica definitiva de que a fenomenologia, ao privilegiar perspectivas de primeira pessoa, envolveria algo sim como um movimento introspectivo e como uma psicologia do interior, ver Zahavi (2008) e Gallagher/ Zahavi 2024.

contrário, eles atravessam de saída e na maioria das vezes a própria constituição dos significados fenomênicos em geral, de tal modo que se tornam operativos na dinâmica mesma de toda fenomenologização. Dito de outro modo, tal suspensão não diz respeito apenas às nossas concepções acerca dos fenômenos em geral, mas concerne antes de tudo à própria compreensão husserliana da intencionalidade como intencionalidade de consciência.

O projeto fenomenológico husserliano nasce antes de tudo de uma crítica ao modelo de subjetividade moderno, ou seja, à compreensão da subjetividade como se relacionando com objetos a partir de representações e juízos. No interior de tal projeto, contudo, o que Husserl jamais questiona é precisamente o caráter originário da estrutura sujeito/objeto. A essência ekstática de nossas experiências em geral, com isso, parece estar necessariamente enraizada, para ele, no caráter ekstático da vida da consciência, no fato de a consciência viver incontornavelmente junto aos seus objetos². A própria assunção da intencionalidade como intencionalidade de consciência, porém, permanece aí intocada. Diante disso, então, Heidegger parece seguir a famosa formulação nietzschiana presente em *Além de Bem e Mal*: “(...) talvez esteja próximo o tempo, no qual se compreenderá sempre uma vez mais o que já se mostrou como suficiente para destruir a pedra fundamental de tais construções filosóficas sublimes e incondicionais – uma superstição popular de tempos imemoriais (como a superstição da alma, que não cessou ainda hoje, enquanto superstição do sujeito e do eu, de fazer suas travessuras), um jogo qualquer de linguagem, uma sedução vinda da parte da gramática ou uma temerária generalização de fatos muito restritos, muito pessoais, humanos, demasiadamente humanos” (NIETZSCHE 1999, 11-12). Assim, o que vem à tona não é um questionamento da intencionalidade como o traço marcante de todas as nossas experiências, mas, inversamente, um questionamento da consciência como sede propriamente dita da vida intencional. É justamente isso, a meu ver, que se encontra formulado na famosa passagem do parágrafo 9 de *Ser e tempo*, quando Heidegger afirma: “A ‘essência’ do ser-aí reside em sua existência” (HEIDEGGER 1988, 42). Existência aqui não é um termo para designar uma presença efetiva em algum lugar, tal como a articulação entre subsistência em si (*Vorhandenheit*) e *existentia* mencionada logo acima deixa claro; ela é antes muito mais um termo para acentuar o caráter ekstático originário do ente humano, o fato de o ser-aí humano jamais se encontrar primeiro dentro, para depois, por meio de uma ponte, chegar ao fora, mas de ele já se encontra sempre a cada vez fora. *Ek-sistere* significa etimologicamente encontrar-se fora, precisamente aquilo que determina o caráter estrutural da intencionalidade. Em outras palavras, o que está em jogo na afirmação acima é precisamente o quanto, em essência, o ser-aí é sempre a cada vez de maneira intencional³. Radicalizar o caráter intencional do ente humano, porém, traz

² Não há como negar, por exemplo, que a própria noção de vivências intencionais está eivada desde o princípio da suposição de que nossas relações com os fenômenos são determinadas originariamente pelas experiências subjetivas.

³ Interessante nesse contexto é a nota 55 do capítulo da Primeira Parte, III, da *Fenomenologia da percepção* sobre “A espacialidade do corpo próprio e a motricidade”, nota essa na qual

consigo uma série de consequências que não dizem respeito apenas à compreensão do modo de ser do ente humano. Vejamos mais atentamente.

Nós não somos consciências intencionais, ou seja, consciências que experimentam todas as suas possibilidades de ser a partir do modo como se dá o encontro com os campos de autodação dos objetos mesmos de tais experiências em geral. A suposição de que a consciência funcionaria como um polo originário de realização da vida intencional é ainda um resíduo de um posicionamento ontológico, o resultado da assunção tácita de um preconceito operativo de nossa tradição. Ao contrário, quando suspendemos todos os pressupostos, o ser do ente humano vem à tona como pura e simples intencionalidade, como pura e simples ekstase. Na medida em que nos restringimos, contudo, à vida intencional e superamos até mesmo a suposição da consciência como o tópos originário das experiências intencionais, desaparece por completo a possibilidade de pensar uma distância entre o nosso ser e o ser daquilo que experimentamos. Dito de maneira mais expressa, ser um existente implica aqui ser as suas possibilidades de ser e ter essas possibilidades sempre como possibilidades do campo fenomênico em que se é, do próprio espaço correlato da existência, daquilo que Heidegger vai chamar de mundo. Essa, aliás, é uma formulação que se acha com muita frequência nos textos heideggerianos da década de 1920: o ser mesmo do existente humano implode a noção de interioridade e impõe a assunção de seu ser como sendo sempre necessariamente ser junto a. Tal como se encontra formulado em uma passagem lapidar da preleção do semestre de inverno de 1928/29 *Introdução à filosofia* (HEIDEGGER 2001, p. 138): “Junto ao fenômeno do ser junto a (Sein-bei)... já foi em muitos aspectos acentuado, que o ser-aí não se mantém em uma esfera interior e, por meio de manipulações quaisquer, experimenta de qualquer modo algo do fora; ser-aí já é sempre enquanto tal lá fora junto a... vir à tona a partir de si, melhor, vindo à tona a partir de si; ele nunca é *qua* ser-aí de outro modo e isso naturalmente, sem se perder aí; esse emergir para... é o próprio ser-aí, sua essência”. Como já sempre estamos fora, no entanto, nós nos confundimos radicalmente, em nosso ser, com as possibilidades de configuração do fora. Mais do que isso. Como não há nenhuma determinação propriamente dita do existir para além da dinâmica existencial originária, o ente humano precisa necessariamente conquistar, sendo, os seus modos de ser em geral e encontra seu ser na própria determinação desses modos de ser. O que emerge daí, então, traz consigo imediatamente uma interseção com o problema da responsabilidade.

O existente humano é, por definição, um ente que tem de ser para ser. Isso se dá, porque a existência não pode ser pensada por princípio a partir da lógica

Merleau-Ponty retoma um elemento já explicitado no prefácio ao distinguir intencionalidade de ato de intencionalidade operante. Ele diz na nota: “Frequentemente se honra Husserl por essa distinção (a distinção entre noesis e noema/ M. C.). Na realidade, ela se encontra em Descartes, em Kant. Em nossa opinião, a originalidade de Husserl está para além da noção de intencionalidade; ela se encontra na elaboração dessa noção e na descoberta, sob a intencionalidade das representações, de uma intencionalidade mais profunda, que outros chamaram de existência”. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, p. 627.

das propriedades por si subsistentes. Ser um existente é jamais poder ser antes de ser, para além de ser, independentemente de ser. Ter de ser, no entanto, implica incontornavelmente a necessidade de assumir, sendo, a responsabilidade por ser quem se é. Isso acontece, porque há uma intransferibilidade e uma solidão ontológicas da existência humana. É claro que posso pedir para alguém me representar em uma cerimônia ou dar uma aula em meu lugar, mas ninguém pode assumir meu lugar em uma cerimônia e em uma aula enquanto eu mesmo estiver participando das duas. A intransferibilidade da existência, por sua vez, encontra uma conexão com uma outra dimensão do problema da responsabilidade. Afirmar que o existente humano tem de ser para ser é ao mesmo tempo acentuar a impossibilidade de pensar uma organização prévia da existência que pudesse assumir sobre si a responsabilidade pelos direcionamentos estruturais do existir. Ser constituído por uma dinâmica ekstática originária envolve não ter nenhuma determinação natural ou racional prévias, nenhum modo dado de estruturação, nenhuma instância capaz de instituir uma espécie de necessidade ontológica primeira. Ser um ser-aí, como Heidegger não se cansa de acentuar na década de 1920, significa antes de tudo não poder ser pensado a partir da lógica da subsistência em si (Vorhandenheit), e, por isso, ter sempre de conquistar a cada vez a si mesmo como tarefa. Ser sempre a cada vez meu, a famosa *Jemeinigkeit* heideggeriana, nos diz precisamente isso. Bem, mas exatamente na medida em que não é e tem de ser, o existente humano realiza o seu poder ser ininterruptamente a partir de uma intransferibilidade que convive por essência com uma absoluta liberdade. Ser um existente é precisamente ter de ser, sem precisar em última instância ser coisa alguma. Tudo isso compõe um cenário particular para a questão da responsabilidade, porque essa junção entre intransferibilidade e liberdade promove o surgimento de uma consequência a princípio insuspeitada.

Existir é ter de ser para ser e ter de assumir, sendo, a responsabilidade por ser quem se é. Essa condição existencial humana é inegociável. Jamais temos como escapar da necessidade de sermos quem somos e de assumirmos em meio à realização de nossos modos de ser o ser que é o nosso. Ao mesmo tempo, como o ente humano é originariamente marcado por uma nidade ontológica radical, por uma ausência de qualquer forma prévia de organização, seja essa uma organização natural ou racional, ele tem de ser quem é sendo, sem que jamais possa apelar para uma necessidade que suspenderia a relação entre ser, ter de ser e responsabilidade. Toda a questão de *Ser e tempo*, contudo, acrescenta de início um elemento interessante a essa relação. Exatamente porquanto o ser-aí humano não possui qualquer determinação prévia à dinâmica ekstática originária, porquanto a negatividade o constitui essencialmente, ele não tem em si mesmo nenhuma possibilidade de escapar dessa indeterminação, dessa negatividade por si mesmo. Exatamente por isso, ele precisa que alguma instância o arranque abruptamente da indeterminação e promova orientações normalizantes e normatizantes. Tal instância vem à tona a partir da noção de jogado e a partir da dinâmica de absorção no campo correlato do dar-se originário do existir. Tal como Heidegger acentua em *Ser e tempo*, a existência é

essencialmente descerradora de mundo e esse descerramento acontece necessariamente de saída e na maioria das vezes como um modo de existir, no qual o ser-aí se encontra sob o domínio de possibilidades já previamente dadas e disponíveis no mundo:

“1. À constituição ontológica do ser-aí pertence essencialmente descerramento em geral. Ele abarca o todo da estrutura ontológica que se tornou explícita por meio do fenômeno do cuidado. Ao cuidado pertence não apenas ser-no-mundo, mas ser junto ao ente intramundano. 2. À constituição ontológica do ser-aí, e, em verdade, enquanto constitutivo de seu descerramento, pertence o jogado. Nele desentranha-se o fato de o ser-aí já ser sempre a cada vez meu e ser junto a uma esfera determinada de entes intramundanos determinados. O descerramento é essencialmente fático. (...) 4. À constituição ontológica do ser-aí pertence a decadência. De saída e na maioria das vezes, o ser-aí está perdido em seu ‘mundo’. A compreensão, como projeto com vistas às possibilidades de ser, se transpõe para aí. O imergir no impessoal significa o domínio da interpretidade pública” (HEIDEGGER 1988, 221).

Bem, retomemos o fio argumentativo com uma questão: o que a passagem acima impõe ao problema da responsabilidade?

2. Para uma ética ecológico-temporal: superação da distância entre o singular e o todo e extensão do problema ao todo do tempo.

Existir implica originariamente descerramento de mundo. No instante em que a existência se dá, o mundo se descerra. A partir de tal descerramento, o campo de possibilidades existenciais se configura, de tal modo que o ser-aí humano só pode conquistar, sendo, os seus modos de ser em geral enquanto esses modos de ser se revelam como possibilidades do mundo que é o seu. Não há distância alguma entre o ser-aí e o mundo, na medida em que as possibilidades do ser-aí precisam ser por princípio possibilidades fáticas do mundo que é o dele. Se não for possível para o mundo, portanto, não é simplesmente possível para ele. E mais do que isso: o mundo não é apenas um horizonte de possibilidades, ele é também o lugar mesmo onde as possibilidades se concretizam, o lugar de ser do ser-aí e de tudo que pode ser aí. Por mais estranha que possa parecer a princípio tal formulação, ela toca no fundo em algo quase trivial. Estar aqui e agora diante do computador escrevendo uma página de um texto não é apenas uma atividade, na qual conquisto um modo de ser próprio à minha existência individual enquanto professor de filosofia e intérprete de Martin Heidegger; é também ao mesmo tempo uma experiência que se faz em consonância com uma possibilidade mesma do mundo que é o meu, com uma configuração própria desse mundo. Se no meu mundo não houve computadores e toda a rede de suporte necessária para que eles funcionem, se não houvesse algo assim como uma tradição filosófica determinada e uma extensão dessa tradição em uma recepção instituída no universo do que hoje chamamos de realidade acadêmica, essa ação que agora realizo simplesmente não seria

possível. Assim, colocando em jogo o meu ser em meio a tal possibilidade, não é nunca apenas o meu ser que está em jogo, mas antes o ser do mundo. Mundo, contudo, como Heidegger o explicita em sua preleção de 1929/30 sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, é o “horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente” (HEIDEGGER 1992, 409), ou seja, o horizonte de fenomenologização de tudo aquilo que pode se fenomenalizar no campo correlato descerrado pelo existir. Com isso, dizer que, colocando em jogo o seu ser, o ser-aí coloca em jogo o ser do mundo equivale a afirmar que ele coloca a cada vez em jogo o ser de tudo aquilo que se manifesta e, mais ainda, de tudo o que pode se manifestar: de todas as coisas e de todos os outros. A questão, contudo, é que a responsabilidade por ser, sendo, quem eu sou e posso ser, e, por conseguinte, por ser, sendo, uma possibilidade do mundo que é o meu enquanto abertura da totalidade não é algo que venha à tona de maneira completamente evidente em todos os meus modos de ser em geral. Ao contrário, o que caracteriza o ser-aí cotidiano, aquilo que Heidegger descreve na década de 1920 por meio da noção de impessoalidade, é precisamente uma assunção da dita responsabilidade a partir de uma desoneração do peso que ela constitutivamente encerra em si. Há, em outras palavras, uma consequência ética naquilo que Heidegger descreve em *Ser e tempo*, por exemplo, como a absorção na esfera pública, como a dispersão no impessoal, como a submissão de si à interpretidade cotidiana.

Jogado no mundo, o ser-aí se deixa absorver no mundo, ou seja, ele se deixa retificar pelo horizonte mesmo que define de antemão o que é e pode ser⁴. Tal horizonte é constituído de maneira estrutural por ações humanas no tempo, por aquilo que se sedimenta propriamente como tradição. No interior de tal horizonte, então, se estabelece um campo estável e confiável, no qual os comportamentos humanos descobrem as suas medidas respectivas. Na formulação do parágrafo 54 de *Ser e tempo*: “Perdido no impessoal já sempre se decidiu a cada vez sobre o poder fático mais imediato do ser-aí – as tarefas, as regras, os critérios de medida, a urgência e a amplitude do ser-no-mundo ocupado e preocupado” (HEIDEGGER 1988, 268). Não é aqui o ser-aí ele mesmo que decide quem ele é e deve ser, mas antes o mundo que cerceia desde o princípio de antemão que possibilidades podem se mostrar como possibilidades, aquilo que pode vir-a-ser um modo possível de ser do ser-aí. O acento na noção de possibilidades é por sua vez importante: o mundo não diz o que precisamos fazer, mas delimita antes o que podemos e devemos realizar. Com isso, o campo do possível se encontra previamente demarcado, de tal modo que as ações cotidianas já têm de antemão definido em termos potenciais o que pode ou não vir a ser atualizado. Isso justamente equivale a uma decisão prévia. Na medida em que o mundo cotidiano, contudo, decide quem o ser-aí cotidiano é e deve ser, ele suspende o peso de ter de ser sem paradigmas prévios, sem garantias a priori, sem certezas instituídas. Dito de outro modo, imerso no impessoal, o

⁴ Steven Crowell descreve de maneira detida a constituição dessa esfera normativa cotidiana em seu *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* (CROWELL 2013). Cf, antes de tudo a discussão da noção de racionalidade prática no capítulo 13 da obra.

ser-aí humano não apenas transfere para o mundo a responsabilidade por dizer que possibilidades faz sentido ser, mas também passa a colocar em jogo o seu ser, como se ele não tivesse que colocar o seu ser em jogo. Heidegger trata dessa questão por meio de um acento no papel “sedutor”, “tranquilizador” e “alienante” (Cf. HEIDEGGER 1988, 177-78) da absorção inicial da existência no impessoal; e, ao mesmo tempo, destaca antes de tudo o quanto essa absorção promove uma estagnação hermenêutica com repercussões para as possibilidades mesmas da filosofia e das ciências em geral. Tal destaque, no entanto, obscurece a princípio a questão ética fundamental, o quanto a cotidianidade é marcada por uma fragilidade ética e por uma suspensão atenuadora do problema da responsabilidade.

Uma vez que é o mundo fático sedimentado quem decide aqui o que faz ou não sentido, ou seja, uma vez que é o mundo circundante quem torna aqui pela primeira vez uma possibilidade uma possibilidade; e, por fim, uma vez que o mundo de saída e na maioria das vezes não é ninguém, mas os outros, o “a gente” (das Man) impessoal, sempre que o ser-aí impessoal se vê diante de um dilema ético fundamental, a responsabilidade se esvai na indeterminação que acompanha os modos de ser do existir cotidiano. O ser-aí não pode assumir nesse caso a responsabilidade pelos seus atos, porquanto ele não faz outra coisa senão seguir a orientação do mundo; o mundo, por outro lado, tampouco pode se responsabilizar pelo que quer que seja, porque ele não é ninguém⁵. É só por meio da dinâmica de singularização que o ser-aí escapa desse campo eticamente inconsistente e alcança, então, a possibilidade mesma de uma extensão da responsabilidade pelo seu ser à totalidade do que é. Resta ainda, porém, para além do acento em uma ética que suprime as barreiras entre o ser-aí e o todo do ente, um elemento que passou despercebido pelos intérpretes de Heidegger em geral a ligação entre ética, finitude e temporalidade. Justamente essa ligação constitui o cerne argumentativo do presente texto.

Nós vimos acima como a radicalização da dinâmica intencional trouxe consigo a supressão de toda e qualquer distância entre o ser-aí humano e o seu aí. Jogado no mundo, o ser-aí precisa assumir, sendo, a responsabilidade pelo seu ser. Tal assunção, por outro lado, coloca em jogo o ser do ser-aí, porque ele não apenas realiza possibilidades ônticas de si, mas porque essas possibilidades ônticas radicalmente o determinam em sua dimensão ontológica. Por mais tautológica que essa formulação possa parecer, sendo, o ser-aí é essencialmente como é. Em tudo o que faz e não faz, diz e não diz, pensa e não pensa,

⁵ Hannah Arendt, apesar de inserir em suas análises da banalidade do mal o problema de uma desconsideração da diferença radical entre existência humana e mera coisa, desenvolve de maneira extremamente convincente em *Eichmann em Jerusalém: Tratado sobre a banalidade do mal* (ARENDR 1999) elementos próprios a essa fragilidade ética do cotidiano. Ao buscar se defender na ideia de que era um bom alemão, o que Eichmann constantemente traz à tona é o problema de uma existência incapaz de suspender as orientações normalizantes e normatizantes do mundo sedimentado e julgar suas ações a partir do peso dessas mesmas ações. A banalidade do mal é expressão da banalidade sempre possível do cotidiano, ainda que o cotidiano raramente nos confronte com situações nas quais tal banalidade venha à tona sem travas.

portanto, o ser-aí necessariamente coloca seu ser em jogo e se confunde com o modo de ser que a cada vez o constitui. Como não há, contudo, qualquer distância entre o ser do ser-aí e o ser do aí, colocar em jogo o seu ser envolve incontornavelmente colocar em jogo o ser de tudo o que é. A essa ética de cunho claramente ecológico, ou seja, a essa ética voltada às últimas consequências para a supressão de toda e qualquer barreira entre a existência e sua morada alia-se um elemento temporal indelével. Tal como Heidegger explicita no parágrafo 70 de *Ser e tempo*: “Temporalidade é o sentido de ser do cuidado. A constituição do ser-aí e seus modos de ser só são ontologicamente possíveis com base na temporalidade, abstraindo-se de se esse ente ocorre ‘no tempo’ ou não. Nesse caso, porém, mesmo a espacialidade específica do ser-aí se funda na temporalidade” (HEIDEGGER 1988, 367). As razões que levam Heidegger a essa posição são até certo ponto de simples reconstrução.

A estrutura formal do cuidado é descrita no parágrafo 41 de *Ser e tempo* como se segue. Segundo Heidegger, em toda e qualquer de suas possibilidades de ser, o ser-aí cuida de si “antecipando-se a si mesmo já sendo em um mundo junto a entes intramundanos que vêm ao encontro” (HEIDEGGER 1988, 192). Em primeiro lugar, o ser-aí precisa antecipar-se a si mesmo, porque a existência não pode prescindir de uma abertura prévia de sentido, em virtude da qual pela primeira vez uma possibilidade aparece enquanto uma possibilidade. Estar aqui agora escrevendo o presente artigo não é algo que se torna possível para mim, simplesmente porque eu quero, porque eu autonomamente escolhi de maneira indiferente estar aqui e não em outro lugar. Ao contrário, para que possa mesmo querer estar aqui, é necessário que um sentido se descerre e dirija o meu foco existencial para cá. Porquanto o ser-aí, contudo, é um ente marcado por uma natividade ontológica originária, por uma ausência prévia de focos existenciais, ele não tem nenhum sentido dado de antemão e precisa, por isso, projetar, sendo, o campo de sentido em virtude do qual ele é e pode ser⁶. Tal projeção não nasce, porém, de um ato expresso de uma subjetividade pessoal constituída, mas se determina antes muito mais pelo modo mesmo do dar-se intencional do existir: existir é aqui projetar sentido. As aberturas de sentido, por sua vez, jamais acontecem de modo totalmente ilimitado. O sentido não tem simplesmente como abrir um campo de possibilidades que já não se ache previamente demarcado no mundo fático sedimentado que é o meu. É claro

⁶ É importante salientar que a noção de projeto não tem no presente contexto nenhum traço subjetivista de base voluntária. Não é o ser-aí que, a partir de sua máxima autonomia volitiva, projeta o sentido que abre em seguida um campo de possibilidades determinadas. Sua existência, ao contrário, sempre se dá a cada vez como projeto, e projeto, desse modo, é o caráter propriamente dito do acontecimento intencional do existir. Günter Figal critica essa articulação entre existência e projeto em seu *Oposicionalidade: O elemento hermenêutico e a filosofia* (2007), por meio daquilo que ele chama no livro de “ontologização da compreensão”. Há, segundo Figal, algo de extremamente artificial nesse movimento heideggeriano de tornar a compreensão enquanto projeto de sentido o modo do dar-se originário do ser-aí. O segredo, contudo, a meu ver, para uma correta apreensão do que está em jogo para Heidegger em tal articulação entre compreensão e projeto é, como procuro mostrar em seguida, o acento no caráter fenomenológico do existir humano.

que sempre é possível o surgimento de novas possibilidades do mundo, possibilidades essas que não estavam disponíveis no mundo para uma mera atualização. Novas possibilidades, entretanto, precisam ser por princípio possibilidades *do mundo*. Se não for possível para o mundo, não é simplesmente possível para nós. Uma abertura de sentido sempre se articula, com isso, com um campo mundano prévio de possibilidades fáticas, com aquilo que Heidegger chama de ter-sido (*Gewesenheit*). Na medida em que um sentido se projeta de antemão, articulando um campo de possibilidades fáticas do mundo, entes vêm, então, ao nosso encontro e requisitam um modo de nos comportarmos em relação a eles. É isso, por exemplo, que Heidegger tem em vista no parágrafo 18 de *Ser e tempo* por meio da expressão liberação do manual a partir de sua totalidade conformativa⁷. A estrutura formal do cuidado, portanto, envolve uma dinâmica claramente temporal.

Antecipar-se a si mesmo é uma expressão que evidencia a princípio o quanto o ser-aí humano precisa chegar a si mesmo vindo do porvir: “Encontra-se à base do compreender-se projetivo em uma possibilidade existenciária o porvir enquanto um chegar-a-si a partir da respectiva possibilidade, como a qual a cada vez o ser-aí existe” (HEIDEGGER 1988, 336). Já sendo em um mundo, por outro lado, indica precisamente o quanto o porvir precisa se manter no interior dos limites fáticos do ter sido. Tal como se evidencia a partir da interpretação propriamente dita do papel originário da afinação: “A afinação descerra sob o modo da atração e do desvio em relação ao próprio ser-aí. O trazer para diante do ‘fato de que’ do próprio jogado – quer de maneira propriamente desentranhadora ou impropriamente encobridora – só se torna possível, se o ser do ser-aí segundo o seu sentido é constantemente sido” (*Ibid.*, 340). O porvir se abre, em outras palavras, nos limites do sido. Por fim, quando a unidade das ekstases porvir e ter sido se dá, entes intramundanos vêm ao nosso encontro. É isso justamente que Heidegger procura pensar a partir da descrição da dinâmica de presentificação de nossas possibilidades de ser em geral. Quando em uma situação prática qualquer, algo se destaca como o que precisa ser feito agora, por exemplo, quando em uma usina alguém pega uma prancheta para checar a temperatura de um alto forno e fazer anotações de rotina, o que acontece aí é uma presentificação atual de uma possibilidade aberta por sentido nos limites fáticos do mundo. Jamais podemos fazer o que quer que seja, sem que um sentido em virtude do qual a ação se dá primeiramente se abra, assim como não temos condição alguma de realizar a mais simples de nossas atividades em geral, se essa atividade não apontar na direção de uma possibilidade fática do mundo. Com isso, em todas as nossas possibilidades de ser em geral, o que temos não é simplesmente uma articulação entre a possibilidade particular e o mundo como um todo (a totalidade do ente), mas também uma articulação do todo em uma dinâmica de temporalização da existência que envolve a *unidade das ekstases*. Esse, aliás, é um tema decisivo no presente contexto. Como Heidegger explicita ao final do parágrafo 68: “A temporalização não significa uma ‘sucessão’

⁷ Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §18, pp. 85-6.

das ekstases. O porvir *não é posterior* ao ter sido e esse *não é anterior* ao presente. Temporalidade temporaliza-se como porvir presentificador-que-é-sido (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*)” (Ibid., 350). Em outras palavras, Heidegger não pensa o dar-se ekstático temporal da existência como se ele fosse processual, mas o descreve antes na unidade total do próprio acontecimento existencial. Dessa forma, não é nunca apenas em relação ao todo do ente que se tem aqui o problema da responsabilidade, mas também essencialmente em relação à totalidade do tempo. Aqui, no entanto, se reproduz um problema já anteriormente considerado por nós: o problema do obscurecimento da dimensão ética da existência a partir da modulação impessoal do existir.

Jogado no mundo, o ser-aí humano tende de saída e na maioria das vezes a se movimentar nos campos de sentido previamente disponíveis no mundo. Tais campos de sentido erguem a pretensão de ser constitutivamente positivos e retêm constantemente a existência cotidiana sob o domínio de uma interpretabilidade (*Ausgelegttheit*) já realizada. O que é ou não possível para o ser-aí humano já sempre se decidiu de antemão na cotidianidade. Em meio a esse espaço de indecisão, porém, ou seja, em meio a espaço no qual tudo já se acha de antemão hermeneuticamente decidido, o ser-aí se vê marcado por um apagamento da responsabilidade que todo ser-aí precisa ser, sendo. Imerso no mundo fático sedimentado, o ser-aí transfere para a esfera pública a tarefa de dizer quem ele é, pode e deve ser, na medida em que é o mundo público compartilhado que determina de saída e na maioria das vezes o que faz ou não sentido ser, e, por conseguinte, o que pode ou não se mostrar como possível para um ente marcado por uma nidade ontológica originária. Ao mesmo tempo, uma vez que o ser-aí se encontra, sob o domínio do impessoal, marcado pelo primado da ontologia da subsistência em si, ou seja, uma vez que o seu contato constante com entes dotados de propriedades institui como critério ontológico a determinação do ser como presença constante, a absorção na cotidianidade mediana traz consigo o esquecimento do caráter propriamente dito do existir humano, a necessidade de assumir, sendo, a responsabilidade por ser a possibilidade finita que a cada vez se é. Dito uma vez mais, a absorção no impessoal impõe uma fragilidade ética, na medida em que o ser-aí existe cotidianamente sob o domínio da suposição de que ele não tem de ser para ser, mas, ao contrário, já sempre era quem era em essência antes de ser. Com isso, a existência cotidiana se instaura sob o reino da transferência de responsabilidade para a moral mundana e se movimenta em meio à zona cinzenta própria às oscilações e suscetibilidades de tal moral. É exatamente isso que Heidegger tem em vista, por exemplo, quando no parágrafo sobre a famigerada voz da consciência, ele afirma: “O chamado prescinde de toda e qualquer elocução. Ele não se estende de maneira alguma na direção de palavras – e não permanece, contudo, de maneira alguma em uma zona obscura e indeterminada. *A consciência fala única e constantemente sob o modo do silêncio.* Assim, ela não apenas não perde nada em termos de apreensibilidade, mas impele o ser-aí chamado e conclamado ao silenciamento de si mesmo. *A falta de uma formulação vernacular do que é chamado no chamar não lança o fenômeno na indeterminação de uma voz misteriosa, mas apenas indica, que a compreensão do ‘chamado’*

não pode se restringir à expectativa de uma comunicação e coisas do gênero (itálico/ M. C.) (HEIDEGGER 1988, 273-74)''. Diferentemente das vozes múltiplas do cotidiano em sua capacidade de nos apontar saídas e alternativas específicas para nossos problemas, a voz da consciência enquanto voz do cuidado é uma voz silenciosa, exatamente porque ela é voz da responsabilidade, porque ela nos retira da irresponsabilidade em que cotidianamente nos achamos. Bem, mas a esse modo de existir corresponde uma dinâmica de temporalização correlata.

Nós acompanhamos acima o quanto a absorção no mundo traz consigo uma modulação da estrutura do cuidado que se caracteriza precisamente pela constituição de um modo de ser marcado pelo descuido, pela desoneração da responsabilidade de ser, sendo, a possibilidade finita que a cada vez sempre se é. A tal modulação corresponde uma estruturação específica da temporalidade existencial. Por constituição, o ser-aí cuida a cada vez de si, vindo a si mesmo a partir do porvir. Tal movimento ekstático diz respeito à antecipação de si, à abertura de um campo de sentido que sustenta pela primeira vez o despontar de uma possibilidade enquanto possibilidade. Imerso no cotidiano, porém, o ser-aí não haure sentido de sua própria nidade e existe em virtude de si próprio. Ao contrário, ele já sempre operacionaliza sentidos pretensamente positivos disponíveis no mundo fático sedimentado. Por isso, o porvir que se descerra antecipadamente é sempre um porvir estruturado por possibilidades já sidas que se projetam para o porvir. Dito de outro modo, é sempre o ter sido fático que sustenta cotidianamente as possibilidades porvindouras, de tal forma que o porvir aqui se mantém constantemente no interior dos limites previamente instituídos do que já foi. Todo futuro é sempre, nesse caso, literalmente futuro do pretérito. É isso, por outro lado, que torna possível lidar constantemente com expectativas de porvir e ter um comportamento expectante em relação ao futuro. Tal manutenção do porvir nos limites já estabelecidos do ter sido, contudo, não se dá cotidianamente a partir de uma apropriação expressa do ter sido, mas a partir de uma repetição não criativa do que de antemão já se mostrava como possível, ou seja, a partir de um esquecimento das determinações fáticas que acompanham todos os nossos modos de ser em geral. Por fim, como os sentidos pretensamente do mundo constantemente se abrem em sintonia com o que de antemão já se tomava como possível, a unidade das ekstases porvir e ter sido se caracteriza cotidianamente pela retenção ininterrupta do existir no automatismo de presentificações sucessivas de agoras. O ser-aí cotidiano, então, temporaliza de saída e na maioria das vezes as suas possibilidades de ser em meio ao obscurecimento mesmo de tal dinâmica de temporalização. O tempo, com isso, passa a ser pensado cronologicamente em função da organização cotidiana dos afazeres em geral, assim como esse modo de pensar o tempo sustenta o despontar de uma concepção tripartida do tempo, uma concepção do tempo que pretende estar o tempo desarticulado de qualquer ekstase temporal. A consequência disso para uma ética temporal é evidente. Como o porvir passa a ser pensado como o campo dos efeitos futuros de nossas ações, a responsabilidade com o futuro vem à tona tão somente a partir dos cálculos volitivos em relação ao que pode vir a surgir de tais ações. Essa é uma crítica reiterada,

aliás, de Heidegger à discussão dos problemas éticos em geral. Agora, porém, vem à tona uma das razões pelas quais tal crítica se sustenta: a base propriamente dita de um controle prévio dos efeitos de nossas ações é precisamente a capacidade de projetar para o futuro de antemão em que limites nossas ações e os efeitos dessas ações precisam se manter. Em outras palavras, o controle moral dos efeitos das ações se mantém preso desde o princípio àquilo que *se* espera dessas ações, ou seja, daquilo que se pode antecipadamente esperar. O que se pode esperar, por sua vez, é justamente aquilo que o mundo já definiu como esperável, aquilo que já se sabe previamente como o moralmente válido. Uma vez, contudo, que o moralmente válido se confunde com aquilo que o impessoal já definiu como o que pode valer como moral, não há como escapar da consequência de que as projeções da moral cotidiana se encontram desde o início presas ao que o impessoal determina como tal, isto é, ao que a tradição sedimentada define como sendo o caso. Preso à capa de preconceitos cotidiana, então, o ser-*ai* não sabe se o moralmente aceito é o que verdadeiramente é, o que não é, o que pode ser ou o que pode não ser. Mais ainda, imerso nas formas de temporalização cotidianas, o ser-*ai* se desarticula do vínculo com a totalidade do ente e com a totalidade do tempo de ser. Tudo isso se altera com a dinâmica singular de temporalização.

3. Uma ética do instante: o problema da responsabilidade em meio à experiência da reconciliação entre tempo e eternidade

Absorvido no impessoal, o ser-*ai* existe a partir de uma projeção expectante de sentidos já disponíveis no mundo circundante. Esses sentidos se mostram a princípio como pretensamente positivos e sustentam de maneira tácita o automatismo cotidiano. Tal automatismo, por sua vez, se dá, na medida em que os sentidos cotidianos mantêm o ter sido estagnado, de tal forma que tudo o que se torna possível aqui já era de antemão possível. De saída e na maioria das vezes, o porvir que se abre é sempre, como dissemos acima, um futuro do pretérito. Por fim, como tudo o que pode vir a ser já se mostra de antemão como potencialmente atualizável, a presentificação de nossas possibilidades de ser jamais se realizam senão como repetições não criativas do sido. Em contraposição a esse modo cotidiano de temporalização das possibilidades existenciárias do ser-*ai* humano, a singularização traz consigo toda uma nova experiência temporalizante. Como o ser-*ai* singular precisa haurir sentido de sua própria nidade, ou seja, como ele precisa ser em virtude da necessidade ontológica de ser para ser (ter de ser), e como essa necessidade é constantemente retomada a cada nova possibilidade de ser, a singularização traz consigo um modo de antecipar-se a si mesmo caracterizado precisamente pela articulação radical entre sentido e nidade. O porvir, com isso, não vem à tona como o horizonte de projeção de expectativas enraizadas no sido e não se mantém, por conseguinte, em uma mera repetição não criativa do que foi. Ao contrário, o porvir se abre aqui como voz imediata da finitude, como decisão antecipadora da morte pensada não como evento último e

derradeiro da existência, evento esse que traz consigo incontornavelmente a destruição da coisa que somos, mas antes como traço estrutural do próprio tempo, como limite para além do qual a existência não pode se lançar e com o qual ela constantemente se depara com a responsabilidade por ser a possibilidade mortal que ela a cada vez é. Heidegger mesmo explicita esse traço do porvir em uma passagem do parágrafo 65 de *Ser e tempo*: “O deixar-se-*advir* a si em uma possibilidade insigne e que sustenta essa possibilidade é o fenômeno originário do porvir. Se ao ser do ser-*aí* pertence o *ser para a morte* próprio ou impróprio, então esse ser para a morte só é possível como *porvindouro* no sentido agora indicado que ainda precisa ser mais detidamente determinado. Porvir não visa aqui um agora, que *ainda não* se tornou ‘efetivo’, mas a chegada, na qual o ser-*aí* advém a si em seu poder-ser mais próprio. A antecipação constitui o ser-*aí propriamente* como porvindouro, de tal modo, em verdade, que a própria antecipação só é possível, na medida em que o ser-*aí* já sempre advém a si *enquanto ente*, ou seja, é porvindouro em seu ser em geral” (HEIDEGGER 1988, 325). Bem, mas o que constitui originariamente aqui, então, o porvir? Como o texto mesmo explicita, não uma dimensão marcada por um nada, por uma irrealidade, por uma constante transformação. Nós não somos sempre a cada vez de maneira porvindoura, porque existir é constantemente se abrir para um futuro que envolve aqueles fenômenos que, por ainda não terem se realizado, permanecem em uma dimensão completamente potencial. Não. Nós somos porvindouros muito mais, porque cada possibilidade própria do existir se faz no horizonte finito do tempo e esse horizonte finito corresponde diretamente ao caráter de possibilidade da existência. Como o ser-*aí* é marcado por uma nada ontológica originária, como ele é um ente que nem é nem jamais se torna um ente dotado de propriedades subsistentes, ele precisa ser para ser e essa necessidade é constantemente retomada. Essa retomada, por sua vez, impõe o tempo finito como correlato. Na medida em que de antemão não é e, por isso, tem de ser, o ser-*aí* precisa conquistar, sendo, as determinações possíveis que ele vem a ser no tempo finito de ser. Ele existe como mortal, uma vez que existe em um tempo que não possui duração. Tal modo de existência tem, por sua vez, um impacto sobre a ekstase ter sido. Porquanto projeta um campo de sentido oriundo da própria nada e experimenta por meio daí a necessidade de ser em virtude de suas próprias possibilidades de ser, o ser-*aí* passa a encontrar no tempo o sentido próprio de si. Ser em virtude do nada que o constitui é o mesmo que ser em virtude da necessidade de ser no tempo finito de ser; em outras palavras, em virtude da necessidade de ser temporal, de abrir, sendo, o tempo de ser cada possibilidade finita que é. Essa descoberta da essência temporal do cuidado, então, mobiliza a facticidade *sida* de maneira destrutiva, tornando possível a superação das significações calcificadas e a articulação do ser-*aí* não apenas com as origens de sua tradição, mas também com a recondução da própria tradição aos fenômenos impensados que se encontram na base das concepções tradicionais. O ser-*aí* retoma aqui a tradição não mais em meio a uma atualização esquecida de possibilidades já potencialmente disponíveis no mundo, mas a partir de uma apropriação radical daquilo mesmo que resta questionável na tradição. Em verdade, “o *advir-a-si* próprio da decisão antecipadora é sobretudo um retorno ao si

mesmo mais próprio, jogado em sua singularização” (HEIDEGGER 1988, 339), ou seja, é um retorno a uma dinâmica de temporalização de si que, em sintonia com a essência temporal do cuidado, devolve ao ter sido a plasticidade de uma dinâmica temporalizante capaz de reistoricizar a tradição. Por fim, na unidade entre o projeto de porvir marcado pela relação entre sentido e nada e de retomada de si enquanto jogado para além da condenação aparente a uma capa de preconceitos sedimentada, o presente vem à tona como o instante, como “o estar voltado decidido, mas *retido* na decisão, do ser-aí para aquilo que vem ao encontro na situação junto a possibilidades, circunstâncias ocupáveis” (id., 338). Bem, mas dizer isso é o mesmo que afirmar o instante como o lugar de presentificação de possibilidades fáticas do mundo a partir da retemporalização de tais possibilidades para além daquilo que a interpretidade pública define como temporalizável. No instante vem à tona plenamente o caráter situativo da existência, a relação de cada ser-aí com uma figura determinada de sua tradição, assim como a possibilidade sempre vigente de descerrar, sendo, novas possibilidades de configuração de si e do mundo. Aqui, porém, a noção de responsabilidade encontra uma extensão, como dissemos, em direção a todo porvir, todo ter sido, todo instante.

O ser-aí humano é expressamente descrito por Heidegger em *Ser e tempo* a partir da afirmação de que, sendo, todo ser-aí constantemente coloca em jogo o seu ser. Como o ser-aí não é e tem de ser para ser, ele se vê originariamente entregue à responsabilidade por ser quem é. Essa responsabilidade todo ser-aí de um modo ou de outro assume, na medida em que a existência implica a supressão de toda distância entre ser e sendo e na medida em que só o ser-aí pode realizar por si as suas possibilidades diversas de ser. A questão, contudo, é que, como o ser-aí precisa incontornavelmente realizar as suas possibilidades de ser enquanto possibilidades do mundo que é o seu, o ser-aí jamais coloca apenas o seu ser em jogo quando é. Ao contrário, ser aqui implica colocar em jogo o ser de tudo o que é, o ser do mundo. Não há qualquer possibilidade nesse contexto de pensar uma ação que se mantenha restrita apenas a um ente em particular ou a um grupo de entes que estariam expostos de maneira circunstancial aos efeitos dessa determinada ação. É sempre a totalidade do ente que se encontra sob o peso de cada ação humana, assim como é sempre pela totalidade do ente que cada ser-aí, sendo, de uma forma ou de outra acaba por se responsabilizar. Uma ética originária, por conseguinte, precisa ser pensada, portanto, a partir de formas de existência marcadas por uma assunção ou por uma denegação de tal responsabilidade. O mesmo vale, porém, para a essência temporal do existente humano. Uma vez que toda realização de uma possibilidade de ser em geral envolve incontornavelmente a unidade total das ekstases, ou seja, uma vez que não há ação no presente que não emergja diretamente de uma abertura prévia de porvir nos limites fáticos sidos, a responsabilidade por ser a possibilidade finita que a cada vez se é aponta inexoravelmente na direção de uma responsabilidade por todo porvir, por todo ter sido, por todo instante. Tal como acontece na noção nietzschiana de uma história a serviço da vida, noção essa apresentada de maneira rigorosa na famosa *2ª Consideração extemporânea*, o presente também não é, para Heidegger, a membrana sem espessura que se apresenta incessantemente em sua pronta dissolução.

Muito ao contrário, o presente possui uma ressonância com aquilo que constitui a dinâmica de temporalização da vida em sua extemporaneidade, em sua liberdade ante os modos medianos de temporalização. Se Nietzsche afirma tal dinâmica como marcada pelo fato de ser tão somente “a partir das máximas potencialidades do presente que surge o que há de digno de ser apropriado no passado em nome do futuro” (NIETZSCHE 2001, 17-31)⁸, Heidegger vê o instante como ponto de possível futuração e de reistoricização do campo histórico. Com isso, contudo, uma mesma experiência se impõe: a experiência do instante como síntese da totalidade do tempo e como superação da concepção tripartida do tempo. Bem, mas se no instante se institui, para Heidegger, um compromisso não apenas com o ter sido, uma vez que o instante se constitui como o lugar de retomada apropriadora do ter sido e de liberação de suas possibilidades iniciais ainda impensadas, mas também com o porvir, uma vez que é projetando o porvir para além dos encurtamentos sedimentados do sido e em função da negatividade estrutural de todo sentido que as possibilidades acima citadas se descortinam, então a singularização não nos torna atentos apenas ao vínculo existencial que nos une a tudo o que é, mas também à responsabilidade que temos ontologicamente no instante com todo o ter sido e todo o porvir. Nossa responsabilidade se estende para a eternidade. Não pensada como o sem tempo, mas como o cerne mesmo de todas as experiências temporais humanas.

4. Considerações finais

Alguém poderia fazer agora, diante do exposto acima, uma objeção comum e dizer que uma tal ética seria incapaz de resolver problemas pontuais, na medida em que é pensada de maneira por demais abstrata. Como lidar com os dilemas ético-morais da vida a partir de uma tal noção ontológica de responsabilidade por tudo aquilo que é e pela totalidade do tempo? A uma objeção como essas seria preciso responder da seguinte maneira. Diante da negatividade que habita não apenas o existir humano, mas também o próprio campo existencial, não há nenhuma possibilidade de se alcançar garantias com o que quer que seja. Não há nada que se possa fazer para suspender na origem a possibilidade de que algo indesejado aconteça. Éticas universalistas, nesse sentido, são sempre marcadas por uma pretensão que não tem como ser às últimas consequências resgatada. Por isso, elas padecem sempre de uma insuficiência para fazer frente ao caráter hermenêutico da vida humana. Com isso, a avaliação de uma perspectiva ética não deve se dar a partir de uma análise de sua eficácia na antecipação de efeitos nocivos, mas antes na atenção situativa que ela pode promover e na superação da diferença entre nós e nossos comportamentos em geral. Talvez esse seja,

⁸ Essa passagem não se encontra diretamente presente no texto nietzschiano, mas se mostra antes como a unidade final do seu modo de pensar uma história a serviço da vida. Quanto a uma análise exaustiva dessa compreensão da história, cf. Marco Casanova, *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

afinal, o sentido propriamente dito de uma posição platônica fundamental: se Sócrates afirma constantemente que “conhecer o bem é fazer o bem”, isso não se deve a um cálculo relativo às vantagens de ser bom, mas, como bem o mostrou Wolfgang Wieland em um texto seminal sobre Platão, em virtude do tipo de relação que o bem promove em tudo aquilo que somos com aquilo que está em jogo no que somos. Wieland explicita essa posição da seguinte forma: “Tudo aquilo que satisfaz a um padrão ou a um esquema no interior do âmbito do normatizável sempre se deixa diferenciar ainda segundo pontos de vista, que confluem, por fim, para a diferença entre bom e ruim assim como entre útil e inútil. Os diálogos aporéticos de Platão fornecem quanto a isso exemplos instrutivos. – A esses padrões e esquemas que permanecem ambivalentes sem uma ligação à ideia do bem pertencem de resto também aquelas doutrinas, que se conhecem desde criança sobre o justo e sobre o belo, porque se foi educado sobre sua base. Lhes são aparentadas as normas, pelas quais se erige seu juízo e seu agir, porque sua validade é universalmente reconhecida. Por causa da ambivalência que lhes é imanente, contudo, tais esquemas permanecem expostos constantemente ao risco do abuso. Pois nenhum padrão pode por si garantir sua correta aplicação. Somente quando alguém se orienta pela ideia do bem, ele passa também a saber que padrão de ação de que maneira precisa ser realizado em que situação, se é que deve ser realizado aquilo que já sempre se quer propriamente” (WIELAND 1999, 144). Voltando à questão do instante, portanto, o que ele nos propicia não é jamais uma regra, uma norma ou um padrão de ação. Nada disso consegue jamais garantir a suspensão das ambiguidades. O que ele nos propicia é uma plena relação com o que fazemos e com o que nos relacionamos. É claro que Heidegger está inserindo um elemento adicional aqui, uma vez que essa plena relação se assenta para ele sobre a possibilidade de superar a distância entre nossas ações e o todo do ente, assim como entre nossas ações e a totalidade do tempo. Ainda assim, as pontas parecem se tocar, na medida em que bom não é mais aqui um elemento externo ao ser do ente humano, mas uma forma mais plena de vinculação ontológica de si. Não se tem como fugir da responsabilidade quando ser se revela como modo originário de vínculo responsável. Algo disso está presente em um simples convite à palavra poética feito por Stefan George e com essa palavra que concluo o presente texto:

Schoenste Farben hellste strahlen
 Gebt ihr da gruent und quellt
 Voll der ahnung aller qualen
 Mitten in der Blumenwelt.
 (Einem Dichter)
 As mais belas cores irradiam do modo mais brilhante
 Entregai-vos aí verdeja e como fonte irrompe em sabores
 Cheio de uma antevisão de toda dor lancinante
 Em meio ao mundo de flores.
 (A um poeta)

Referências

- ARENDDT, Hanna. *Eichmann em Jerusalém: Ensaio sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CASANOVA, Marco. *O instante extraordinário: Vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade 1, 2 e 3, Leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2017, 2021, 2024.
- CROWELL, Steven. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: O elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- GALLAGHER, Shaun e ZAHAVI, Dan. *A mente fenomenológica*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2024.
- GEORG, Stefan. *Gedichte*. Frankfurt: Insel Verlag, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt – Endlichkeit – Ewigkeit)*. Vittorio Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica (Mundo – Finitude – Solidão)*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: WMF, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto de Moura. São Paulo: WMF, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *2a Consideração extemporânea: Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumarã, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além de Bem e Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situações I: Críticas literárias*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosacnaify, 2005.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes, 2013.
- ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- WIELAND, Wolfgang. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.