

Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral

Róbson Ramos dos Reis

Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria

E-mail: reis@ccsh.ufsm.br

Resumo: No presente artigo são examinadas duas noções centrais da fenomenologia-hermenêutica apresentadas em *Ser e tempo* de Martin Heidegger: os conceitos de indicação formal e de possibilidade existencial. Ambas as noções são postas em conexão com a problemática da filosofia moral, ou seja, sustenta-se a tese de que um conceito existencial de moral contém problemas e uma metodologia específica, originados da indicação formal da estrutura ontológica do *Dasein* enquanto possibilidade existencial. O autor também afirma que a modificação existencial da inautenticidade para o modo de ser autêntico não deve ser vista como sendo em si mesma de significação moral ou normativa, mas representa o desenvolvimento da individualidade no interior de um domínio de entes que não são instâncias de tipos.

Palavras-chave: Heidegger, indicação formal, possibilidade, moral.

Abstract: In this paper are examined two central notions of hermeneutic phenomenology, exposed in Heidegger's *Being and Time*: the concepts of formal indication and existential possibility. Both notions are connected with the problematic of moral philosophy, that is, the author maintains that a existential concept of moral entails both a set of problems and a specific methodology, that arise from the formal indication of *Dasein*'s ontological structure as existential possibility. The author also asserts that the existential modification

from inauthenticity to the authentic way of being should not be viewed as bearing a moral or normativ meaning by it self, but represents the development of individuality within a realm of beings that are not instances of a type.

Key-words: Heidegger, formal indication, possibility, morals.

No Semestre de Inverno de 1923/24, Heidegger proferiu o curso *Introdução à pesquisa fenomenológica*.¹ Nesse curso, entre tantos pontos que antecipam parágrafos conhecidos de *Ser e tempo*, está a elucidação dos componentes formais pertencentes à estrutura de um problema filosófico. Examinando a estrutura formal da pergunta, ele afirma que o perguntar está determinado pela maneira como a resposta está orientada, ou seja, pelo modo como ela é entendida e buscada (GA 17, p. 75).² Além de ser entendida como um conjunto de sentenças válidas, a resposta também pode ser buscada em outra orientação fundamental. Essa outra orientação não pretende o estabelecimento e o aumento progressivo de um lastro idêntico de sentenças (GA 17, p. 76), mas sim promover uma relação fundamental para com o domínio de entes que está em questão. De acordo com esta análise, resulta a possibilidade de que o domínio ontológico com o qual se busca a aproximação seja determinante e co-determinado

1 GA 17, § 10. As seguintes abreviaturas serão utilizadas para a referência às obras de Heidegger: SZ - *Sein und Zeit*; GA 9 - *Wegmarken*; GA 17 - *Einführung in die phänomenologische Forschung*; GA 26 - *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*; GA 20 - *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*; GA 21 - *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*; GA 24 - *Die Grundprobleme der Phänomenologie*; GA 27 - *Einleitung in die Philosophie*; GA 29/30 - *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit - Einsamkeit*; GA 60 - *Phänomenologie des religiösen Lebens*; GA 61 - *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*.

2 Nesse curso são apresentados doze momentos estruturais do perguntar, dos quais apenas três serão conservados no § 2 de *Ser e tempo*. Tal passagem tem sido avaliada como pouco convincente (por exemplo, em Tugendhat 1992, p. 108). Entretanto, uma reconstrução detalhada a partir do texto da Lição de 23/24 permitirá uma real avaliação da análise formal do perguntar que é apresentada por Heidegger.

pelo próprio perguntar. Neste caso, diz Heidegger, a resposta pode desaparecer, ou melhor, a resposta somente é resposta em sentido genuíno quando é capaz de desaparecer de maneira correta (GA 17, p. 76).

Esta é uma posição que Heidegger desenvolverá ao longo de sua obra, atingindo um ponto decisivo na objeção hermenêutica quanto à existência independente de problemas filosóficos, objeção que tem como pressuposição a tese de que aquilo que se torna questão na filosofia é sempre originado construtivamente a partir da história (Fehér 1997). Mais diretamente, isso significa que não há um conjunto definido de problemas estabelecido de antemão, sobre os quais toda investigação filosófica necessariamente deve se manifestar. Conseqüentemente, torna-se questionável a demarcação de disciplinas filosóficas subsistentes em si mesmas. É com estes pressupostos que Heidegger pode avaliar a exigência feita por Kant, em relação à trílice divisão da filosofia em termos de Lógica, Física e Ética, ao reconhecer a adequação da divisão, mas reclamando a falta de um princípio que assegurasse a sua completude. Para Heidegger, a filosofia não teria realizado e até mesmo teria perdido de vista a tarefa fundamental de apresentar um tal princípio (GA 21, pp. 4-5). Não é difícil reconhecer a presença desta avaliação na conhecida passagem da *Carta sobre o "humanismo"*, em que a suspeita quanto à adequação de disciplinas tais como Ética e Ontologia para a tarefa de pensar o ser culmina na afirmação de que o pensamento da verdade do ser em relação ao existente humano "já é em si mesmo a Ética originária" (GA 9, p. 356).

Limitando nossa consideração aos escritos dos anos vinte, é possível mostrar a existência de um princípio construtivo na fenomenologia hermenêutica. Ao lado do momento destrutivo, especifica-se também a apresentação de relações de derivação e modificação entre estruturas existenciais nos comportamentos em relação aos entes. Em geral este princípio construtivo tem sido examinado a partir de um tópico mais extensamente desenvolvido por Heidegger, a saber, a modificação do comporta-

mento finalístico-instrumental para a atitude descobridora, que possibilitaria o conhecimento, a ciência, o comportamento descritivo e a verdade enunciativa.

A reconstrução da derivação de outras possibilidades do *Dasein*, em particular aquelas que seriam de interesse para a teoria moral, porém, tem recebido menor atenção, acompanhada pelo vaticínio de que não há lugar para a moralidade e para a Ética na ontologia fundamental. Não obstante, Heidegger é muito preciso ao afirmar que a moralidade encontra sua condição de possibilidade na analítica existencial. Isso pode ser lido na seguinte passagem de *Ser e tempo*, pertencente ao contexto de discussão da noção de débito (*Schuld*):

O ente cujo ser é o cuidado não apenas pode carregar um débito de fato, senão que, no fundo de seu ser, é e está em débito, e este estar em débito constitui a condição ontológica para que o *Dasein* possa tomar-se em débito no seu existir fáctico. Este essencial ser em débito é co-originariamente a condição existencial de possibilidade do “moralmente” bom e mau, ou seja, da moralidade em geral e das suas conformações facticamente possíveis. O originário ser em débito não pode ser determinado pela moralidade, porque ela já o pressupõe por si mesma. (SZ, p. 286)

Cumpra registrar duas observações sobre essa conhecida passagem. Primeiro, Heidegger designa a condição de possibilidade da moralidade, mas não estabelece os limites e os conteúdos de algo como uma disciplina filosófica, a Ética. No entanto, fica subentendida a exigência de colocação diferenciada da relação entre Ética e Ontologia, no sentido de que, antes de estabelecer positivamente o contorno da virtude e do moralmente correto, é necessário perguntar pela identidade ontológica de quem pode seguir a regra moral ou, então, a natureza ontológica de quem pode viver a vida boa ou feliz (na hipótese de que estes sejam temas de uma ética adequada à ontologia hermenêutica). Neste sentido, tal empreendimento é dependente tanto da ontologia fundamental, quanto

da realização de uma ontologia que tematize o ente em sua totalidade, contemplando em seu domínio uma metafísica da existência. Ora, mesmo que a ontologia fundamental seja acompanhada de uma destruição da história da ontologia, o que permite legitimamente supor que os problemas da Ética também serão determinados a partir da desconstrução, a moralidade é reconhecida como uma possibilidade existencial. Somente assim, diz Heidegger nos *Princípios metafísicos iniciais da lógica* (GA 26, p. 199), deixa-se colocar a pergunta da Ética.

Segundo, a afirmação de que a estrutura ontológica do débito é condição de possibilidade da moralidade exibe uma subordinação ao movimento geral de *gênese ontológica*. Este componente definatório do conceito existencial de ciência, no qual se pergunta pelas condições existenciais de possibilidade para que o *Dasein* possa existir no modo da pesquisa científica (SZ, p. 357), autoriza, por analogia, a postulação de algo assim como um *conceito existencial de moral*, ou seja, a pergunta pelas condições existenciais para que o existente humano possa existir na forma da moralidade, tanto em geral quanto em suas diferentes configurações particulares. Neste caso, também estaria em questão a determinação das modificações estruturais que proporcionam o comportamento moral na existência humana. Mesmo que na passagem citada Heidegger não discrimine o que deve ser entendido por moralidade e pelo bem e mal morais, devemos pensar nas modificações da compreensão de ser que fazem o débito ontológico tornar-se culpa moral. Certamente que a isto antecede uma qualificação do que seriam, à luz da ontologia da existência, os conceitos de vinculação, obrigação, direito, regra e virtudes morais. Não obstante, a afirmação de que a estrutura ontológica do estar em débito é condição de possibilidade da moralidade pode ser entendida tanto em sentido limitativo, quanto positivo, ou seja, em conformidade com o caráter especificamente existencial do fundamento da moral, significando a instauração da obrigatoriedade e chamamento morais a partir de um fundamento negatvado.

No que se segue, gostaríamos de deixar momentaneamente de lado esta problemática especificamente ética e examinar dois aspectos da analítica existencial que concorrem diretamente para a postulação de um tal conceito existencial de moral: a determinação última do *Dasein* como sendo a *possibilidade* e a natureza indicativo *formal* de todo o discurso, enunciado e conceito filosóficos sobre a ontologia da existência. Ainda que estas duas temáticas permitam um tratamento ao longo das diferentes fases da obra de Heidegger, vamos nos concentrar exclusivamente no período de *Ser e tempo* e das Lições dos anos vinte.

O conceito existencial de possibilidade

O conceito de possibilidade oferece a determinação ontológica última do existente humano. Heidegger oferece uma definição do *Dasein* por meio de duas indicações gerais: a existência e o fato de ser sempre meu (*Existenz, Jemeinigkeit*). No entanto, estas determinações são, em conjunto, o resultado de uma revisão no modo de categorialização dos entes, pois ser *Dasein* não deve ser tomado como o predicado definidor de um tipo especial de objeto. Antes disso, tal qualificação indica outra maneira de possuir propriedades, características ou determinações. Afirmar que um ente é *Dasein* implica que a sua capacidade de ser modificado por propriedades é única em relação aos demais entes (Okrent 1988). Esta idéia está presente na formulação que apanha a “essência” existencial do *Dasein*.

A essência do Dasein está em sua existência. Os caracteres destacáveis neste ente não são, por conseguinte, “propriedades” subsistentes de um ente subsistente com tal ou tal aspecto, mas sempre e em cada caso maneiras de ser possíveis para ele, e apenas isto. Todo ser assim deste ente é primariamente ser. (SZ, p. 42)

Essa formulação enfatiza a “categoria” ontológica ímpar a que pertence o *Dasein*, pois as determinações desse ente são apenas maneiras,

modos de ser possíveis. A qualificação final da segunda frase citada é relevante: o *Dasein* é constituído por maneiras de ser e *apenas* isso, apenas modos, maneiras. Esta indicação formal é levada a seu derradeiro desenvolvimento quando é abordado o existencial compreensão, que tem o significado básico de capacidade, habilidade, competência. Em uma muito citada passagem, Heidegger afirma:

Dasein não é um ente subsistente que ainda possui como acréscimo poder ser algo, mas é primariamente ser possível. [...] A possibilidade como existencial é a mais originária e última determinidade ontológica positiva do *Dasein*. (SZ, pp. 143-4)

A noção de possibilidade representa, portanto, um conceito central em toda a armação filosófica da ontologia fundamental. Tal conceito vem sendo analisado na literatura, apesar de o próprio Heidegger ter apenas formulado apontamentos para visualizar a problemática, muito mais do que desenvolvê-la suficientemente.³ A afirmação da determinidade ontológica última do *Dasein* contempla o reconhecimento de um sentido peculiar do conceito de possibilidade, diferenciando-se dos seus significados lógico — enquanto modalidade da verdade dos enunciados — e ontológico — no sentido da contingência de um ente simplesmente dado. Heidegger exige que o conceito de possibilidade seja formulado a partir de uma qualificação da distinção entre modalidades de *re* e de *dicto*,⁴ o que fica particularmente evidente na seguinte passagem, em que está em jogo a relação entre os comportamentos do *Dasein* e o conceito de possibilidade:

[...] também aqui chegamos a grandes dificuldades, na medida em que o conceito de possibilidade até hoje permanece totalmente não

³ Em *Ser e tempo* Heidegger afirma apenas ter iniciado a preparação do tratamento do conceito existencial de possibilidade enquanto problema (p. 144).

⁴ Luckner (1997, p. 66) exclui a qualificação da possibilidade existencial como uma modalidade de *re*, pois para tal o *Dasein* deveria ser ontologicamente concebido como ente subsistente, portador de propriedades e de disposições, e não como apenas portador de modos e modificações.

esclarecido na filosofia científica. Caracteristicamente, a medida da sua clarificação estende-se somente até a possibilidade no sentido da modalidade, da modalidade enquanto visualizada no contexto do enunciado e de sua certeza. [...] O sentido de possibilidade e o tipo das estruturas de possibilidade que pertencem ao *Dasein* como tal nos estão totalmente fechados até hoje. (GA 21, p. 228)

Esta noção de possibilidade existencial pode ser analisada em três aspectos, incluindo duas acepções nominais e um significado verbal, que indicam, para além do seu carácter equívoco, a sua importância no desdobramento da obra heideggeriana como um todo.⁵ Assim, a noção existencial de possibilidade abarca: 1) as determinações ou maneiras de ser do *Dasein*, 2) a sua qualificação ontológica última, enquanto capacidade de ser (*Seinkönnen*) e 3) o tornar algo possível (*ermöglichen*), que é propriamente aquilo que ser e sentido proporcionam.

Todas as características do *Dasein* são maneiras de ser e apenas isso, tal como é afirmado na definição de existência. Heidegger ainda acrescenta uma importante qualificação para a indicação formal de existência ao dizer que o ser deste ente sempre está em jogo, em questão, significando que sempre há uma relação com tais modos de ser. Essa relação com o próprio ser é possibilitada, em última instância, porque o *Dasein* é compreensão, mais especificamente, compreensão de ser (SZ, p. 12). Aqui estamos diante do sentido próprio da tese heideggeriana sobre a existencialidade. Tomando um modo de ser qualquer do *Dasein* (que abreviamos por "M"), se o *Dasein* é M, então ele é em razão de compreender-se como M.⁶ Evidentemente, o decisivo está na noção de compreensão. A partir da acepção não originariamente epistemológica do termo, que denota

⁵ Kearney (1992) distinguiu o significado do conceito de possibilidade enquanto determinidade última do *Dasein*, e a possibilidade enquanto aquilo mesmo que é próprio da função *desveladora a priori* de ser.

⁶ Blattner 1999, p. 32. No que segue estaremos nos valendo da análise da noção de possibilidade tal como apresentada no capítulo primeiro deste livro. Também vamos nos referir às análises de Guignon 1983, Kearney 1992 e Dreyfus 1991.

antes capacidade, competência, habilidade no desempenho, segue-se que todas as qualificações possíveis do *Dasein* devem ser entendidas como habilidades. Conseqüentemente, o *Dasein* é *M* porque compreende-se como *M*, ou seja, porque é capaz de ser *M*. Na justificativa desta tese está implicada a diferenciação de características de estado e características de habilidade, bem como a determinação do sentido em que se pode afirmar que o *Dasein* possui qualificações de estado. Na verdade, esta última somente é possível a partir de uma transgressão categorial, isto é, ao conceber inapropriadamente a facticidade do *Dasein*.⁷ Neste sentido, as possibilidades existenciais podem ser vistas como habilidades, como competências (Blattner 1999, p. 38). É neste ponto que a noção de projeto deve ser trazida, corroborando a afirmação de que as possibilidades do *Dasein* são habilidades. Na medida em que projeto não designa esboço, plano e planejamento, mas sim lance, arremesso, precipitação, o compreender penetra em possibilidades (SZ, p. 145). Conseqüentemente, as possibilidades existenciais podem ser vistas como as habilidades em que o *Dasein* se lança, as finalidades discriminadoras de metas e objetivos em função das quais desdobra-se a existência. Ao lançar-se nelas, o *Dasein* não as apanha ou concebe tematicamente. Mesmo que isso seja possível, conceber tematicamente a possibilidade retira sua qualificação modal, tornando-a um estado visado (*gemeintes Bestand*).

Heidegger esboça, portanto, uma diferenciação na noção de possibilidade, distinguindo as possibilidades existenciais da sua significação lógica e física. Consideradas de um ponto de vista objetivo, as possibilidades incluiriam tanto o que é logicamente possível, quanto o fisicamente possível, o contingente (Dreyfus 1991, p. 190). Enquanto habilidades, as possibilidades existenciais não são itens em um espaço lógico ou estados que contingentemente podem determinar o *Dasein*. Além disso, as possibilidades existenciais são circunscritas pelo espaço de jogo no qual as habilidades são projetadas. Mais especificamente, do ponto de vista da

⁷ Apesar de bem conhecidas, as duas teses necessitam de uma reconstrução pomenorizada de sua justificativa, o que excede os objetivos do presente trabalho.

primeira pessoa as possibilidades visadas por alguém incluem todas as alternativas capazes de ser escolhidas a partir de uma perspectiva isenta. Ora, as possibilidades existenciais são determinadas a partir da delimitação fáctica do *Dasein*. Isto significa, portanto, que estão em jogo apenas as habilidades delimitadas em situações já dadas. Uma possibilidade existencial é determinada pela facticidade e pela condição de estar lançado do *Dasein*, a partir da qual discrimina-se o cenário possível do que lhe importa ou não, condicionando a projecção (Dreyfus 1991, pp. 190-1; Blattner 1999, pp. 51-3).

A caracterização existencial do conceito de possibilidade requer ainda que seja introduzida a sua relação com a determinação ontológica do *Dasein*, isto é, o *factum* de que o *Dasein* seja um *Seinkönnen* (poder-ser). Neste caso, trata-se do pressuposto central para a projecção em direcção às possibilidades lançadas: a habilidade ou capacidade de ser em tais projecções (Keamey 1992, pp. 303-4). O *Dasein* tem a capacidade de lançar-se em possibilidades, pode projetar as possibilidades, pode existir em possibilidades. Lançar-se em direcção a habilidades visadas pressupõe que estes objetivos e atividades possam ser vividos na projecção enquanto tal, na sustentação e posicionamento para com eles. Para tal é necessário ser capaz de manter-se na projecção, sustentar-se no lançamento: esta é a qualificação do *Dasein* como capacidade de ser, habilidade de ser, poder-ser (*Seinkönnen*). No entanto, esta determinação ontológica somente estará completamente visualizada a partir da finitude da temporalidade e do *Dasein*. Ou seja, o fato de a possibilidade mais própria ser a possibilidade da morte perfaz a condição extrema e excepcional que circunscreve o poder-ser do *Dasein* e as possibilidades projetadas: a possibilidade da impossibilidade. Melhor dito, a morte representa precisamente a possibilidade do encerramento da projecção lançada; conseqüentemente, um limite que não apenas circunscreve, mas orienta e instancia as projecções. A possibilidade da morte qualifica desde o início as projecções e as habilidades em que se lança o *Dasein*, residindo nisto o significado pleno da importante qualificação de o *Dasein* possuir “maneiras de ser e somente isso”, apenas modos.

Mortalidade, facticidade e compromisso qualificam o fundamento nulo da projeção: não apenas está fora de sua projeção a possibilidade de lançar-se a partir de outra situação fáctica na qual se encontra, mas a projeção que introduz o compromisso entre possibilidades é atravessada pelo poder deixar de ser. Esse atravessamento pode ser entendido tanto como organização formal das projeções que, mesmo na forma da fuga de si, devem sustentar-se juntamente com a possibilidade de deixar de ser, mas também como determinação interna da possibilidade como possibilidade.

A morte identifica as possibilidades existenciais, no sentido de que elas estão sustentadas a partir de uma condição que sempre contempla o deixar de manter-se na projeção. Ou seja, é possível não mais estar em possibilidades, é possível cair da sustentação atual em que o *Dasein* se encontra: é possível perder a significatividade. Assim, as possibilidades existenciais possuem algo como uma natureza inatingível, inalcançável (Blattner 1999, pp. 81-5), pois jamais se está imune à perda da projeção, da sustentação, do manter-se na habilidade projetada. Esta falta de estabilidade no existir segundo as possibilidades não quer dizer a perda efetiva da vida, mas sim o dinamismo constitutivo da possibilidade existencial, que não é inteirável de modo estável, mas sempre deve ser mantida a partir da perspectiva de perder o projeto, perder a significatividade individualizante.

Neste ponto seria necessário introduzir uma consideração acerca da qualificação social das possibilidades existenciais. Em particular, surge a dificuldade em especificar o caráter intangível da possibilidade existencial com a estabilidade requerida pelo *status* normativo da instituição de possibilidade pelo *Dasein* enquanto ser-com.⁸ Ou seja, a socialidade do *Dasein* é constitutiva, no sentido de que as condições sistêmicas que

⁸ Brandom (1994) designou uma tal característica com a expressão “*status* normativo”, pois a sua determinação ontológica é resultante da inserção em um sistema de relações impessoal e socialmente definido, cujo regramento é de natureza conservativa, ou seja, tende a padronizar e estabilizar socialmente as significações instanciadas.

determinam a projeção de possibilidades, em função de si mesmo, na relação com o outro e no comportamento para com objetos e instrumentos, requerem uma normatização padronizada (Brandom 1993 e Haugeland 1982). Se as possibilidades existenciais são características de habilidade e se elas estão normativamente reguladas em papéis ou posições sociais (Blattner 1999, p. 83), então a sua projeção deveria significar a colocação estável no domínio de tais regras. Não obstante, a sustentação do caráter finito da possibilidade existencial seria compatível com tal exigência, na medida em que fosse determinada a relação precisa com a regra e com as regularidades implicadas na noção de possibilidade existencial.

A noção de possibilidade existencial ainda deve ser complementada por meio de uma aceção verbal do termo. Ou seja, não apenas o *Dasein* projeta possibilidades que são seus modos de ser, e não apenas ele é qualificado ontologicamente como capacidade de sustentar-se em tais projeções, mas a possibilidade é também aquilo que mais propriamente é oferecido pelo sentido (*Sinn*). Entendido como o sentido projetado pela compreensão de ser, o próprio ser tornaria possível a condição de descobrimento, tomando os entes acessíveis como algo para um comportamento qualquer. Neste caso, o sujeito da possibilidade não seria tanto o *Dasein*, mas o próprio ser ao possibilitar a condição de descobrimento dos entes. A seguinte passagem de *Ser e tempo* documenta esta aceção verbal, apontando a possibilidade como rendimento do ser ele mesmo:⁹

O que significa sentido? A investigação deparou-se com esse fenômeno no contexto da análise da compreensão e da interpretação. De acordo com o que foi dito ali, sentido é aquilo em que se move a compreensibilidade de algo, sem que ele seja explicitado ou visualizado tematicamente. Sentido significa a perspectiva do proje-

⁹ Esta é a tese que faria do conceito de possibilidade um eixo central para o exame da obra de Heidegger em seu momento posterior à reviravolta (*Kehre*). Cf. Kearney 1992, pp. 306-8.

to primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que é. O projetar abre possibilidades, isto é, aquilo que possibilita. Liberar a perspectiva de um projeto quer dizer abrir aquilo que possibilita o projetado. (SZ, p. 324)

Assim entendido, o sentido é possibilitador, de modo regressivo, das projeções do *Dasein*. Se considerarmos as condições de relevância (Guignon 1983, p. 97) que permitem a identificação de indivíduos, as conexões estritas entre as projeções de possibilidades e a significatividade do mundo, então há um duplo movimento em direção ao lançar-se em possibilidades e o tornar possível a instanciação de entes na estrutura do algo como algo e, conseqüentemente, de propriedades e características de estado. A afirmação final na definição de existência, em que todo o ser assim e assim do *Dasein* “é primariamente ser” (SZ, p. 11), significa, portanto, não apenas que as possibilidades constituem o modo como o *Dasein* possui determinações, mas que elas são possibilitadoras, são modos do descobrimento dos entes permitidos pelo sentido ou ser. Ainda caberia desenvolver esse significado do termo possibilitar, enquanto instituir, em conjunto com a afirmação de que é a “força silenciosa do possível” que possibilita tanto a nossa história quanto a nossa compreensão da história (SZ, p. 394).

Quem é o *Dasein*? É um ente determinado como poder-ser, que se lança em direção a possibilidades, sustenta-se em habilidades dirigidas para as ocupações com entes, para as preocupações com os outros e para consigo mesmo, para as possibilidades em função das quais busca sustentação. Sabemos que, de um ponto de vista formal, Heidegger indica a modificação do poder-ser do *Dasein* para os modos da autenticidade e da inautenticidade. Estas considerações sobre a noção de possibilidade permitem agora o trânsito para a questão metodológica acerca da natureza do discurso filosófico que pretenda apanhar este ente que é qualificado de forma não genérico-típica.

Indicação formal

Com a publicação da *Gesamtausgabe*, novamente cresceu o interesse pelos temas metodológicos da ontologia fundamental. Em particular, tem recebido atenção diferenciada na literatura a qualificação dos conceitos e das sentenças filosóficas como sendo indicações formais (*formale Anzeige*)¹⁰. Entre os muitos aspectos que têm sido enfocados, cabe destacar a possibilidade de acompanhar a gênese metodológica de *Ser e tempo*, precisamente porque a noção de indicação formal estaria sendo amplamente usada no livro, mas sem nenhuma consideração metateórica explícita.¹¹ A noção de que os conceitos e sentenças filosóficas são indicações formais teria sido modelada a partir da compreensão teológico-cristã da existência humana, supondo, evidentemente, a secularização da teologia da cruz inspirada na descrição do modo de vida do cristianismo primitivo (Van Buren 1994; Kaegi 1996; Dahlstrom 1994, pp. 776 e 794). Neste sentido, o desenvolvimento de um conceito indicativo formal do método filosófico seria tributário de uma filosofia identitária da vida, na qual o próprio filosofar é visto como inserido na mobilidade vital determinada pela tendência à decaída (Gethmann 1986-7, pp. 44-5). Uma apresentação suficiente desta noção requereria, além das considerações acerca do seu desenvolvimento histórico e dos traços propriamente lógicos que a qualificam (o que integra uma fenomenologia geral do *logos* e do conceito), a reconstrução das noções de problema e resposta filosóficas, porque aparentemente elas estariam sob juízo em uma concepção hermenêutica do filosofar. A exigência hermenêutica de afastamento do par conceitual *filosofia sistemática e história da filosofia* também representa a suspeita quanto às bases de uma história de problemas, na medida em que a própria no-

¹⁰ Este tópico já rendeu uma extensa literatura, da qual retiramos apenas algumas referências exemplares. Gadamer 1981, p. 148; Pöggeler 1989, pp. 75-100; Oudemans 1990, pp. 85-105; Van Dijk 1991, pp. 89-109; Kisiel 1993 e 1997; Dahlstrom 1994, pp. 775-795; Van Buren 1994.

¹¹ Streeter 1997, p. 415. Ver também SZ, pp. 52-3, 114, 116-17, 179, 231, 313-15.

ção de *problema filosófico* é questionada. Quando Heidegger fala em pergunta e questão filosóficas, estamos diante de uma perspectiva diferenciada de compreensão da investigação filosófica enquanto tal, para a qual o sucesso efetivo na elaboração do questionamento deve possibilitar inclusive o desaparecimento da resposta. A este respeito, podemos trazer a seguinte passagem da Lição de inverno de 1923/24:

Neste modo do perguntar reside a possibilidade de que a resposta é resposta exatamente quando sabe desaparecer na maneira correta. Quando a resposta desaparece, e com isso libera em certa medida o caminho para o ente, fica-se no perguntar. (GA 17, p. 76)¹²

Que os conceitos filosóficos sejam indicações formais é uma exigência derivada da tese existencial de que o *Dasein* é essencialmente modo e possibilidade. Um arcabouço conceitual que faça justiça ao seu caráter não genérico e à sua incompletude (Streeter, 1997, p. 416) é imposto pela ontologia que responde com o conceito de possibilidade existencial à pergunta “quem somos nós?”. Se o *Dasein* é possibilidade, então os conceitos e enunciados de sua interpretação ontológica devem possuir o sentido de uma indicação formal. Os conceitos ontológicos devem dar conta da incompletude derivada da possibilidade existencial, e isto significa que as indicações formais são incompletas em sua expressão, devendo ser apropriadas e preenchidas por quem as recebe. Para os propósitos aqui visados, podemos registrar três observações acerca da indicação formal na conceitualidade filosófica.¹³

Inicialmente, a tese de que o aparato conceitual filosófico possui a natureza da indicação formal origina-se, em parte, da apropriação especial que Heidegger faz da doutrina das expressões essencialmente ocasio-

¹² Fehér (1997) examinou as implicações e dificuldades de tal posição, mostrando sua repercussão na crítica ao conceito de problema, que foi posteriormente apresentada por Gadamer.

¹³ Para tal, referimo-nos precisamente aos resultados diferenciados na análise da indicação formal, que foram apresentados por Streeter 1997.

nais, formulada por Husserl na *Primeira Investigação Lógica*.¹⁴ Este é um dos aspectos da segunda característica formal do *Dasein*, a *Jemeinigkeit*, que Heidegger destaca com precisão ao dizer, que ao falarmos do *Dasein*, sempre devemos empregar os pronomes pessoais “eu” e “tu” (SZ, p. 42). Pronomes pessoais, pronomes demonstrativos e termos indexicais constituem o tipo de expressão que Husserl qualifica como “essencialmente ocasionais”, cujo significado envolve uma referência ao falante e à situação de seu proferimento. Mais exatamente, eles contêm uma bifurcação que une o significado *indicado* e o significado *indicador*, sendo o primeiro dependente do preenchimento a partir da referência à ocasião ou ao contexto de proferimento da expressão. O fato de o *Dasein* ser “sempre meu” não apenas é condição de autenticidade e inautenticidade, mas determina a natureza indexical e dependente de contexto das indicações formais. A partir destes tópicos semânticos, Heidegger desenvolve uma concepção geral acerca dos conceitos filosóficos, os quais seriam indicações formais na medida em que a) são sinalizadores ou indicadores de uma direção de visualização, ao delimitarem uma direção a ser necessariamente preenchida e b) encontram no seu receptor aquele de quem depende tal preenchimento (Streeter 1997, p. 423). As indicações formais mostram pontos de partida e direções delimitadas a percorrer, mas que teriam sua significação completada apenas na apropriação requerida de seus receptores. Neste sentido, os conceitos filosóficos não são notas essenciais obtidas, por exemplo, através da formalização ou pela reflexão sobre o modo como podemos nos referir intencional ou lingüisticamente aos entes (entre eles os humanos). Eles são como que sinalizadores, simultaneamente vazios e definidos, de apropriações a efetivar (Oudemans 1990, p. 86).¹⁵ Tal função é denominada proibitivo-referencial (*hinweisend-prohibitive*, ver Dahlstrom 1994, p. 783).

¹⁴ Husserl distinguia as expressões essencialmente subjetivas e ocasionais em relação às expressões objetivas, elaborando uma doutrina acerca do modo específico de constituição de significado das expressões indiciais, caracterizadas como estruturalmente dependentes de contexto (1901, vol. II, § 26, pp. 79-86).

¹⁵ Heidegger avalia positivamente a noção de formalização, que Husserl contrapõe

Em segundo lugar, as indicações formais também possuem uma função corretiva, que é chamada de reversivo-transformacional (Dahlstrom 1994, p. 783). Inicialmente, essa função volta-se para o reconhecimento da diferença entre os objetos e o horizonte implícito que possibilita a sua instanciação na estrutura de algo como algo. No tocante à própria interpretação da existência, as indicações formais têm o sentido de uma advertência em relação à forma costumeira de descrever os entes, que parte da suposição de que eles sejam indistintamente dotados de propriedades ou determinações. Os conceitos filosóficos devem proporcionar uma reversão no modo ordinário de generalização e regramento, oriundo do movimento inerente à própria existência (a ruinação ou *Verfallenheit*).¹⁶ O componente teológico secularizado fica evidente aqui, pois uma tal reversão deve proporcionar uma transformação no próprio existente que empreende a investigação filosófica. Entendida não apenas como sistema de enunciados, argumentos e conceitos, mas como uma possibilidade existencial, como um comportamento ou um modo de existir, também a filosofia se encontra no movimento da existência. Conseqüentemente, uma transformação da própria existência está no escopo das indicações formais. Referindo-se ao equívoco de elucidar o tema da filosofia sem a

metodologicamente à de generalização, em particular no tocante ao conceito de intuição categorial. A intuição categorial, analisada por Husserl nas *Investigações lógicas*, representaria, segundo Heidegger, a via para uma investigação adequada e probatória das categorias, na medida em que a tematização de sua estrutura (formalização) permitiria a apresentação expressa do *a priori* ontológico dos entes (GA 20, §§ 6-7, ver também GA 60, §§ 12-13). Em SZ, Heidegger sugere um certo afastamento da operação de formalização, em detrimento do procedimento de gênese ontológica. Em SZ, § 17, pp. 17-8, encontramos uma observação sobre a limitação da formalização para a apresentação expressa do fenômeno do sinal, pois a formalização apenas atingiria uma determinação formal (relação), a qual, por sua vez, deveria ser propriamente conduzida à sua origem por meio de um procedimento de gênese ontológica.

¹⁶ Oudemans (1990, p. 85) apontou com clareza a direção específica da reversão pretendida pelas indicações formais, tomando em consideração a natureza incontornável da decaída e a impossibilidade de atingir uma possibilidade em que não mais estaria presente o movimento de decaída e ocultamento.

diferenciação de níveis e categorias, Heidegger afirma que: “[...] em geral aquilo de que trata a filosofia se desvela apenas em e a partir de uma transformação do *Dasein* humano” (GA 29/30, p. 423).

Está presente nessa transformação a modificação do modo de ser inautêntico para o autêntico, cabendo às indicações formais sinalizar um tal requerimento. Ainda deveremos nos perguntar se há um sentido normativo ou até mesmo moral nesta função particular das indicações formais.

Uma última observação refere-se ao caráter de verdade que se espera dos enunciados filosóficos. Dado que as indicações formais são como que sinalizadores carentes de apropriação em uma recepção possível, conseqüentemente a medida de sua verdade está precisamente nessa apropriação. A avaliação quanto à correção das indicações formais é possibilitada pela sua recepção possível, o que representa uma das formas do assim chamado “círculo hermenêutico”. Ou seja, dado que as indicações formais pretendem ser interpretações ontológicas, isto é, elaborações de projeções determinadas de ser, para isso não há outra via de avaliação que não seja regressiva, quer dizer, as indicações formais antecipam estruturas ontológicas, para então permitir que se decida a adequação ou não do projetado conceitualmente (SZ, p. 315). É notória a metáfora empregada por Heidegger para determinar a verdade ôntica possível: a condição de descobrimento através de enunciados é sempre um roubo (SZ, p. 222). Neste sentido, a indicação formal é também uma advertência que anuncia a necessidade continuada de apropriação do que é sinalizado. Mesmo que não nos seja possível entrar agora nesse ponto, podemos ressaltar que um conceito hermenêutico de verdade deve ser desenvolvido na convergência da indicação formal com a historicidade da filosofia, em termos de apropriação projetiva das possibilidades existentes na sua história (Grondin 1983).¹⁷

¹⁷ Como foi sugerido por Streeter (1997, pp. 426-7), do ponto de vista da indicação formal em si mesma, a metáfora que melhor qualifica a garantia de sua verdade é a da aposta. Ao final da *Crítica da razão pura*, Kant nos diz que a aposta é um critério

Indicação formal da possibilidade existencial e os desafios à teoria moral

A título de encerramento, apresentamos duas observações gerais sobre dois pontos de conexão entre a ontologia indicativo-formal do *Dasein* e a teoria ética. Inicialmente, coloca-se a seguinte questão: se as indicações formais representariam por si mesmas um componente normativo da ontologia fundamental. Apesar de ser possível identificar um aspecto exortativo na indicação formal,¹⁸ pois a *formulação* de direções conceituais é acompanhada pela *prescrição* de uma apropriação de tais direções, não há regra possível para que o apelo lançado de fato seja cumprido. Aqui encontramos um paralelo estrito com o chamado da consciência no tocante à modificação em direção à autenticidade, e que se encontra submetido às condições definidas pela noção de possibilidade existencial. Porém, é necessário decidir se a hermenêutica da facticidade não representa, em última instância, um questionamento da própria diferença entre descrever e prescrever¹⁹. O elemento transformativo da indicação formal certamente pressupõe um dever, mas a determinação do seu caráter especificamente ético depende de uma avaliação do possível caráter moral da transformação indicada.

Neste sentido, a perspectiva de um conceito existencial de moral evita a recepção amoralista da analítica da existência, pois é expressa-

comum para decidir se as afirmações de alguém são convicções subjetivas ou meras persuasões (B 852). De modo análogo, podemos entender que, ao propor indicações formais, estamos fazendo uma aposta na adequação e fecundidade dos caminhos apontados, em cujo trilhar sempre está presente a possibilidade de revisão e fracasso, possibilidade esta que somente pode ser avaliada pela indicação renovada de direções e desenvolvimentos conceituais alternativos.

¹⁸ Grondin (1991) mostrou claramente a presença de um componente ético na própria postulação metodológica de uma hermenêutica da facticidade.

¹⁹ É exatamente esta posição que Douglas Kellner (1992) sustenta, ao apresentar os desafios que a ontologia existencial apresentaria para a teoria ética. Não obstante, a argumentação em torno da questionabilidade ontológico-existencial da diferença entre descrição e prescrição ainda não é suficientemente demonstrativa.

mente reconhecida por Heidegger a possibilidade da moralidade no existir fáctico do *Dasein*. Aqui podemos encontrar um paralelismo com o conceito existencial de ciência, no domínio da filosofia teórica. Já foi amplamente reconhecido que, a partir da afirmação do carácter derivado do conhecer e do comportamento cognitivo, não se segue um subjetivismo relativista, pois o fundamento existencial da ciência não retira nada da constituição descobridora e da capacidade da verdade que ela possui. De igual maneira, o tratamento existencial da moral impede que se veja no carácter derivado da moralidade algo como uma depreciação dos comportamentos morais ou uma avaliação negativa dos problemas da teoria ética. O mesmo poderíamos esperar quanto à moralidade. Ou seja, mesmo não sendo alocada no plano originário da cotidianidade do *Dasein*, e mesmo sendo condicionada pelas estruturas amorais da existência, há moralidade possível para o *Dasein*. Assim como no tocante ao conceito existencial de ciência desdobra-se algum tipo de realismo compatível com o holismo prático do comportamento descobridor (Dreyfus 1999), a moralidade, tomada como possibilidade existencial, é compatível com a modalidade e com a indexicalidade do *Dasein*. Talvez a potencialidade da abordagem de *Ser e tempo* permita o questionamento adequado do que é ontologicamente requerido para tornar-se um ente moral, isto é, uma interpretação de como é possível que os valores e as normas possam *atingir* um ente que é ser-no-mundo.²⁰ Este tópico em particular tem merecido atenção a partir da socialidade própria do *Dasein*, da qual se pretende poder apresentar fundamentos existenciais tanto para o direito moral quanto para os valores e virtudes (Olavson 1998; Esposito 1997). Nesta mesma direção, a emocionalidade desveladora dos estados de ânimo, bem como a finitude descoberta na mortalidade característica *Dasein*, foram apresentadas como a base para desenvolver uma descrição do *ethos* da compaixão. Ou seja, a delimitação de como se desdobra uma possibilida-

²⁰ Lawrence Hatab (1997) apresentou, de forma sistemática, os diferentes desafios e contribuições positivas de inúmeras teses da filosofia heideggeriana para a teoria moral, em particular no tocante à finitude do existir humano.

de que, ao romper com a indiferença da cotidianidade mediana, permite o aparecimento de uma medida capaz de estabelecer um ser-moral-no-mundo junto a indivíduos e comunidades.²¹ É possível, no entanto, a apresentação de um conceito existencial de moral, sem que para isso as indicações formais de sua possibilidade tenham que ser elas mesmas já moralmente comprometidas.²² Referindo-se à transformação exigida pelos conceitos filosóficos como indicações formais, Heidegger afirma:

Em todos esses conceitos – morte, resolução, história, existência – está a pretensão desta transformação, e em verdade não como na assim chamada aplicação ética posterior do conceitualizado, mas como a abertura prévia da dimensão do que é conceitualizável. (GA 29/30, pp. 428-9)

A segunda observação refere-se ao fato de que a determinação contextual do conteúdo transformacional da indicação formal é compatível com a modificação das possibilidades do *Dasein* em termos de autenticidade e inautenticidade. Coloca-se, então, o problema (amplamente debatido)²³ acerca do caráter moral ou pré-moral do modo de ser autên-

²¹ Werner Marx (1986) desenvolveu, de modo original e ambicioso, esta perspectiva, apesar de reconhecer divergências complementares em relação à analítica existencial. No entanto, tal desenvolvimento pode ser legitimamente reconhecido como uma recepção produtiva das indicações formais. Não é nosso interesse aqui, entretanto, analisar a propriedade e o alcance dessa recepção.

²² Aqui temos, certamente, um ponto polêmico, acerca do qual já existem argumentações acerca do descomprometimento moral da própria analítica existencial e da ontologia fundamental em si mesmas (ver Loparic 1999).

²³ Kellner (1996, p. 203) é afirmativo ao extremo, pois vê na projeção autêntica de possibilidades a marca de traços morais inequívocos da tradição: decisão, autonomia, responsabilidade, compromisso, etc. Macann (1992, p. 237) reconhece um tal potencial, mas também limitações oriundas de inconsistências no conceito de autenticidade. Sugestivo é o reconhecimento da compatibilidade da estrutura da impessoalidade com uma tese utilitarista, pois a regulamentação impessoal e interpessoal do *das Man* resguardaria as alegações justas dos outros. Neste caso, a especificidade moral do modo de ser autêntico seria conceitualmente relevante para o debate ético contemporâneo.

tico. Neste sentido, a reconstrução da noção de possibilidade existencial permite afirmar que o modo de ser autêntico não diz respeito à constituição da pessoa feliz ou boa. Antes disso, trata-se da apresentação da possibilidade que está pressuposta tanto no ser moral quanto no imoral.²⁴ A modificação da autenticidade para a inautenticidade diz respeito à constituição de um tipo especial de individualidade, que é resultante da natureza existencial do *Dasein*. Ou seja, não sendo substância, a constituição da individualidade não pode ser vista como a instanciação a partir de um tipo. A individualidade não relacional do *Dasein* – que não deve ser tomada por um isolamento social do modo de ser autêntico – não é dada pela especificação em relação a um gênero comum compartilhado com outras instâncias individuais (Macdonough 1998, pp. 76-83). Se consideramos que o modo de ser inautêntico refere-se a uma individualização a partir da queda ou decaída no impessoal, e que há uma prioridade do modo de ser inautêntico,²⁵ então a modificação para a autenticidade representa exatamente a constituição da individualidade pertinente ao *Dasein*. Essa modificação é relevante para questões éticas, mas não é em si mesma a constituição do modo de ser moral, pelo menos em termos de uma vida boa ou correta.

Na medida em que a impessoalidade contém uma padronização necessária para a identificação de possibilidades, o que significa que pode ser descrita a partir de regras impessoais e interpessoais, então a modificação da autenticidade pode ser tomada como uma outra relação para com tais regras (Mulhall 1996, p. 74). A significatividade, que permite o encontro de algo como algo determinado, é possibilitada pela estabilização fornecida pela impessoalidade. Se o modo de ser autêntico é uma modificação a partir da inautenticidade, então isso não significa o aban-

²⁴ Aqui estamos nos baseando inteiramente nos argumentos de Macdonough (1998), sem que isso implique um compromisso com a sua reconstrução aristotélica desta problemática.

²⁵ A tese da prioridade do modo de ser autêntico tem sido debatida na literatura, mas sobre ela não podemos nos deter agora. Ver Zimmerman 1981 e Macdonough 1998.

dono da regra ou o arregramento. À individualidade complexa e específica do *Dasein* deve corresponder também uma classe especial de regularidades, distintas das regularidades próprias de entes que podem ser casos de um tipo (Macdonough 1998, pp. 82-86). Tanto as possibilidades, quanto a individualidade do *Dasein*, estão sempre referidas ao *factum* da compreensão de ser, isto é, ao caráter desvelador de ser que o determina. O caráter auto-adjudicante do critério de individuação ontológico (Brandom 1992, p. 47) implica que as regularidades existenciais devem ser vistas como ontológicas, e é aqui que reside sua liberdade e criatividade.

Se podemos falar de possibilidades e regularidades existenciais, então, de igual forma, haveria lugar para as noções de necessidade e atualidade existenciais. Somente assim estaríamos minimamente autorizados a falar de *modalidade existencial*. Os limites e a forma da descrição das regularidades permitidas pelas possibilidades existenciais representam um desafio a ser enfrentando na recepção da obra de Heidegger, exigindo, obviamente, a exposição suficiente das noções de possibilidade e de indicação formal. Em parte, isso pode ser buscado pelo desenvolvimento das sugestões conceituais deixadas em aberto, tal como, por exemplo, as ligadas a questões da teoria ética. Um exemplo promissor pode ser visto no tratamento do conceito de jogo, tal como apresentado por Heidegger no final dos anos vinte.²⁶

Gostaríamos de finalizar destacando uma passagem de *Ser e tempo*, inserida no contexto de análise do fenômeno da consciência, mais especificamente quando Heidegger dirige um comentário à filosofia prática de Kant.

Quer seja colocada formal ou materialmente, também a teoria dos valores possui como pressuposição ontológica não explícita uma “Metafísica dos costumes”, quer dizer, uma ontologia do *Dasein* e da

²⁶ Em GA 27, Heidegger apresenta o vínculo entre o caráter descobridor do *Dasein* e a sua transcendência, concebida como jogo (Reis 1999). Precisamente aqui Heidegger formula algumas considerações acerca da relação entre jogo e regra, as quais apontam para a especialidade das regularidades próprias do *Dasein*.

existência. O *Dasein* é considerado como o ente que há que cuidar, cujo cuidar possui o sentido da “realização de valores”, i. e., cumprimento de normas. (SZ, p. 293)

A passagem aponta com precisão o alcance da pretensão da ontologia fundamental, pois a ontologia da existência, que tem como resultado a apresentação do cuidado (*Sorge*) como o ser do *Dasein*, deve ser posta em relação com a problemática da filosofia prática e moral. Mas este já é um novo tópico a desenvolver.

Referências bibliográficas

- Blattner, William 1999: *Heidegger's Temporal Idealism*. New York, Cambridge University Press.
- Brandom, Robert 1992: “Heidegger's Categories in *Being and Time*”, in Dreyfus e Hall 1992, pp. 45-64.
- _____ 1994: *Making it Explicit*. Cambridge, Harvard University Press.
- Buren, John van 1994: *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Dahlstrom, Daniel 1994: “Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications”, *Review of Metaphysics*, vol. 47, pp. 775-795.
- Dreyfus, Hupert 1991: *A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge Massachusetts, The MIT Press.
- _____ 1999: “Coping with Things in Themselves: Heidegger's Robust Realism”, http://socrates.berkeley.edu/~frege/dreyfus/Short_Realism_Bielefeld.html.
- Dreyfus, Hupert e Hall, H. 1992: *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell.
- Dijk, R. J. A. van 1991: “Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger”, *Heidegger Studien*, vol. 7, pp. 89-109.

- Esposito, Roberto 1997: "Die ursprüngliche Gemeinschaft", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 45, n. 4, pp. 551-558.
- Fehér, István M 1997: "Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes", *Heidegger Studien*, vol. 13, pp. 47-68.
- Fehér, I.M. (org.) 1991: *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (org.) 1989: *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*. Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg 1990 [1960]: *Wahrheit und Methode* (6. Auflage). Tübingen, Mohr, pp. 140-151.
- _____ 1981: "Die religiöse Dimension", in Gadamer 1983.
- _____ 1983: *Heideggers Wege*. Tübingen, Mohr.
- Gethmann, Carl F. 1986-87: "Philosophie als Vollzug und als Begriff", *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 4, pp. 27-53.
- Grondin, Jean 1983: "Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs", *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 90, pp. 145-153.
- _____ 1991: "Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", in Fehér 1991, pp. 129-139.
- Guignon, Charles 1983: *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Hatab, Lawrence J. 1997: "Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy. After Post-Modernism Conference", Copyright: www.focusing.org/Hatab.html.
- Haugeland, John 1982: "Heidegger on Being a Person", *Noûs*, vol. 16, pp. 15-26.
- Heidegger, Martin 1986 [1927]: *Sein und Zeit* (17. edição). Tübingen, Niemeyer.
- _____ 1976: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, in GA 21 (Wintersemester 1925/26), Frankfurt a/M, Klostermann.

- Heidegger, Martin 1978: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, in GA 26 (Sommersemester 1928), Frankfurt a/M, Klostermann.
- _____ 1983: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in GA 29/30 (Wintersemester 1929/30), Frankfurt a/M, Klostermann.
- _____ 1985: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in GA 61 (Wintersemester 1921/22), Frankfurt a/M, Klostermann.
- _____ 1989: “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 6, pp. 237-269.
- _____ 1994: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, in GA 17 (Wintersemester 1923/24). Frankfurt a/M, Klostermann.
- _____ 1995: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in GA 60 (Wintersemester 1920/21), Frankfurt a/M, Klostermann.
- _____ 1996: *Einleitung in die Philosophie*, in GA 27 (Wintersemester 1928/29), Frankfurt a/M, Klostermann.
- _____ 1996b: *Wegmarken*, in GA 9 (2 edição), Frankfurt a/M, Klostermann.
- Husserl, Edmund 1968 [1901]: *Logische Untersuchungen* (4 edição). Tübingen, Niemeyer.
- Kaegi, Dominic 1996: “Die Religion in den Grenzen der blossen Existenz. Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 2, pp. 131-149.
- Kellner, Douglas 1992: “Heidegger’s Challenge to Ethical Theory”, in Macann 1992, pp. 198-213.
- Kearney, Richard 1992: “Heidegger, the Possible and God”, in Macann (org.) 1992, pp. 299-324.
- Kisiel, Theodore 1993: *The Genesis of Heidegger’s Being & Time*, Berkeley, University of California Press.
- _____ 1997: “Die formale Anzeige: die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen an der Wandtafel”, in Happel 1997, pp. 22-40.

- Happel, Markus (org.) 1997: *Heidegger – neu gelesen*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Loparic, Zeljko 1994: “Ética e finitude”, in Nunes 1994, pp. 37-122.
- _____ 1999: “Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger”, *Veritas*, vol. 44, n. 1, pp. 201-220.
- Nunes, Benedito (org.) 1994: *A crise do pensamento*. Belém, Editora Universitária UFPA.
- Luckner, Andreas 1997: *Martin Heidegger: “Sein und Zeit”: ein einführender Kommentar*. Paderborn, Schöningh.
- Macann, Christopher (org.) 1992: *Heidegger. Critical Assessments* (vol. IV). London/New York, Routledge.
- Macann, Christopher 1992: “Who is *Dasein*?”, in Macann (org.) 1992, pp. 214-246.
- McDonough, Richard 1998: “Heidegger on Authenticity, Freedom, and Individual Agency: an Aristotelian Model”, *International Studies in Philosophy*, vol. 30, n. 2, pp. 69-91.
- Marx, Werner 1986: *Ethos und Lebenswelt*. Hamburg, Meiner.
- Mulhall, Stephen 1996: *Heidegger and “Being and Time”*. London, Routledge.
- Okrent, Mark 1988: *Heidegger’s Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. Ithaca, Cornell University Press.
- Olavson, Frederick A. 1998: *Heidegger and the Grounds of Ethics*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- Oudemans, T. C. W. 1990: “Heideggers ‘logische Untersuchungen’”, *Heidegger Studien*, vol. 6, pp. 85-105.
- _____ 1994: “Heidegger: Reading against the Grain”, in Kisiel e Van Buren (orgs.) 1994.
- Kisiel, Theodore & Van Buren, John (orgs.) 1994: *Reading Heidegger from the Start*. Albany, State University Press of New York.
- Pöggeler, Otto 1989: “Heideggers logische Untersuchungen”, in Homburg 1989, pp. 75-100.

- Reis, Róbson Ramos dos 1999: "Heidegger, a transcendência como jogo", *Praxis Filosófica*, vol. 10, n. 11, pp. 341-353.
- Streeter, Ryan 1997: "Heidegger's Formal Indication: a Question of Method in *Being and Time*", *Man and World*, vol. 30, pp. 413-430.
- Tugendhat, Ernst 1992: "Heideggers Seinsfrage", in Tugendhat 1992, pp. 108-135.
- Tugendhat, Ernest 1992: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- Zimmerman, Michael 1981: *Eclipse of the Self*. Athens, Ohio University Press.