

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

O CONCEITO DE EXISTÊNCIA EM *SER E TEMPO*

ELIANA BORGES DA SILVA

**GOIÂNIA
2010**

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Eliana Borges da Silva		
E-mail:	Silvaeb2007@yahoo.com.br		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	
Vínculo empregatício do autor	Bolsista		
Agência de fomento: Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior		Sigla: Capes	
País:	Brasil	UF: GO	CNPJ:
Título:	O conceito de existência em <i>Ser e tempo</i>		
Palavras-chave:	<i>Ser e tempo</i> , existência, <i>Dasein</i> , abertura		
Título em outra língua:	The concept of existence in Being and Time		
Palavras-chave em outra língua:	Being and time, existence, <i>Dasein</i> , openness		
Área de concentração:	Filosofia		
Data defesa: (28/06/2010)			
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pós-Graduação em Filosofia		
Orientador (a):	Dra Martina Korelc		
E-mail:			
Co-orientador (a): *			
E-mail:			

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Liberação para disponibilização?¹ total parcial

Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:

Capítulos. Especifique: _____

Outras restrições: _____

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O Sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Assinatura do (a) autor (a)

Data: ____ / ____ / ____

¹ Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

O CONCEITO DE EXISTÊNCIA EM *SER E TEMPO*

ELIANA BORGES DA SILVA

Dissertação apresentada como requisito parcial ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Martina Korelc.

GOIÂNIA
2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

S586c Silva, Eliana Borges da.
O Conceito de Existência em *Ser e Tempo* [manuscrito] : Eliana Borges da Silva. - 2010.
125 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Martina Korelc.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de filosofia, 2010.
Bibliografia.

1. Existência. 2. Dasein . 3.Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Título.

CDU: 111.11

FOLHA DE APROVAÇÃO

ELIANA BORGES DA SILVA

O CONCEITO DE EXISTÊNCIA EM *SER E TEMPO*

Dissertação de Mestrado em Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, a ser defendida no dia 28 de junho de 2010 para obtenção do grau de mestre.

BANCA EXAMINADORA

1. Dra. Martina Korelc (Presidente).....
2. Dra. Márcia Zebina A. da Silva (Membro).....
3. Dra. Cláudia Drucker (Membro de outra IES).....

Para meu pai, minha mãe (in memoriam) e Abilio R. da Silva (in memoriam).

Agradeço ao apoio de meus irmãos e irmã.
Ao apoio constante e reconfortante de minha prima Magna Mendonça também
agradeço.

Agradeço ainda aos colegas de mestrado pela cordialidade.
De modo especial agradeço à Prof.^a Martina por me orientar

“O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo,
é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram
terminadas — mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam.
Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão”.

João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*.

“Um deus pode! No entanto, dize-me como
um homem há de segui-lo pela estreita lira?
O sentido lhe é bifurcação. No cruzamento de dois
Caminhos do coração, nenhum templo se ergue para Apolo.

Cantar, como tu ensinas, não é cobiça
Nem conquista de algo que por fim se alcança.
Cantar é existir. Para um deus, muito fácil.
Mas nós, quando é que existimos? E quando ele.

Faz voltar para nós a terra e as estrelas?
Jovem, amar ainda não é nada, —
Embora a voz te force a boca —aprende

A esquecer que en-cantaste. Isso se apaga.
Na verdade, cantar é um outro sopro.
Um sopro pelo nada. Um vibrar em deus. Um vento.

Rilke, *Sonetos a Orfeu - Elegias de Duíno*.

RESUMO

O presente trabalho aborda o conceito de existência, apresentado na obra capital de Martin Heidegger, *Ser e tempo*. Este conceito será caracterizado como o modo de ser singular do homem, chamado, no contexto de *Ser e tempo*, *Dasein*. Desse modo, abordamos o tema em quatro momentos. No primeiro momento, apresentamos uma breve exposição do projeto ontológico heideggeriano, necessária para uma correta compreensão do todo deste trabalho. Neste primeiro momento, deverá ser destacado o porquê de o *Dasein* figurar como o ente privilegiado e, portanto, tematizado ao longo da obra. No segundo momento, o tema a ser desenvolvido é a existência como um novo modo de compreender o ente que existe sempre em relação com o ser. Uma vez que, em *Ser e tempo*, Heidegger abandona as velhas categorias aplicáveis apenas aos entes que não somos nós mesmos, e forja a expressão existencial para se referir as características próprias do *Dasein*. No terceiro momento abordaremos a abertura da existência como lugar onde se dá a manifestação do ser, assim como será mostrado que a decadência é a instância que caracteriza a existência imprópria, contudo através da angústia ele pode escolher existir de modo próprio desde que não fuja ao se ver diante de sua verdadeira condição. Por fim, no último momento de nossa dissertação, a meta é explicitar como os fenômenos da morte e da consciência possibilitam a abertura fundamental do *Dasein* para a existência própria.

Palavras-chaves: *Ser e tempo*, existência, *Dasein*, abertura.

ABSTRACT

This work discusses the concept of existence, presented in major work of Martin Heidegger, *Being and time*. This concept will be characterized as the singular way of being of the man, named in the context of *Being and time*, *Dasein*. Thus, we address the issue in four stages. At first, we present a brief exposition of Heidegger's ontological project, necessary for a correct understanding of all this work. At this time, should be highlighted why *Dasein* figure as the privileged being and, thus, thematized throughout the book. In the second phase, the theme being developed is the existence as a new way of understanding the entity that exists always in relation with being. Since, in *Being and time*, Heidegger abandons the older categories that only apply to entities other than ourselves, and forge the existential expression to refer to the characteristics of *Dasein*. In the third step we will address the opening of existence as the place where the manifestation of being is given, as will e shown that the decay is the instance that characterizes the improper existence, but through the anguish it can choose to be at their own since it do not run away to be faced with their true condition. Finally, at the last moment of our thesis, the aim is to explain how the phenomenon of death and conscience allow the fundamental openness of *Dasein* to its own existence.

Key-words: *Being in time*, existence, *Dasein*, openness.

SUMÁRIO

RESUMO.....	07
ABSTRACT.....	08
INTRODUÇÃO	11
1. CAPÍTULO I: A QUESTÃO DE MARTIN HEIDEGGER	14
1.1. Os primeiros passos do caminho pensante de Heidegger	14
1.2. Da necessidade de repetir a questão do ser	18
1.3. A diferença ontológica e o primado ôntico-ontológico do <i>Dasein</i>	24
1.4. “Às coisas mesmas”: o método fenomenológico de Martin Heidegger.....	28
2. CAPÍTULO II: EXISTÊNCIA OU EXISTENCIALIDADE: UM NOVO OLHAR NA QUESTÃO SOBRE A ESSÊNCIA HUMANA.....	38
2.1. A existência como a essência do ente que nós mesmos somos.....	38
2.2. O ser-no-mundo enquanto constituição fundamental do <i>Dasein</i> e suas estruturas originárias.....	45
2.2.1. O ser-em como ser-junto, no sentido de habitar, e a facticidade do <i>Dasein</i>	46
2.2.2. O ser-no-mundo e a espacialidade existencial do <i>Dasein</i>	50
2.2.3. Ser-no-mundo enquanto ocupação (ser-junto-a) e preocupação (ser-com)....	53
2.2.4. Do instrumento à existência.....	60
3. CAPÍTULO III: AS DIMENSÕES DA ABERTURA DA EXISTÊNCIA.....	71
3.1. A disposição como estrutura da abertura (Da) ou como a “Stimmung” da situação que, a cada vez, desvela nossa condição inata de facticidade.....	71
3.1.2. A compreensão como estrutura originária da abertura da existência.....	74
3.1.3. A abertura como discurso	80

3.2. Decadência e existência e existência imprópria.....	85
3.2.1 Existência e angústia.....	89
3.2.2 A existência como cuidado.....	93
3.2.3 Qual o fenômeno capaz de explicitar a possibilidade do <i>Dasein</i> ser todo e o existir de modo próprio?.....	97
4. CAPÍTULO IV: DA MORTE À EXISTÊNCIA PRÓPRIA.....	99
4.1 O ser-para-a-morte e o poder-ser todo em sentido próprio do <i>Dasein</i>	99
4.2 O clamor da consciência e o débito essencial do <i>Dasein</i>	104
4.3. Decisão e decisão antecipadora como modos de abertura insigne do <i>Dasein</i>	111
5. CONCLUSÃO.....	114
REFERÊNCIAS.....	118

INTRODUÇÃO

“Caminhos não obras”, este é o mote das obras completas de Martin Heidegger. *Ser e tempo* é uma marca no caminho de seu pensamento, e porque não dizer a marca mais importante de seu caminhar, posto que esta o inseriu definitivamente no rol da história da filosofia.

A presente dissertação surgiu do desejo de caminhar uns poucos passos com Heidegger rumo à compreensão do conceito de existência presente em sua obra capital *Ser e tempo*. O nosso trabalho trata, portanto, da questão da existência a partir da referida obra. O significado deste fenômeno tem sido discutido ao longo da história do pensamento. Aristóteles definiu o homem como *zoon lógon echon*, o vivente que se atém ao *logos*. Nesta perspectiva, a essência do homem foi entendida a partir da identificação com um animal como um ente que meramente ocorre, coisa simplesmente dada. Em latim esta definição foi traduzida como *animal rationale*, animal racional. Mas afirmar que o homem é um animal dotado de razão pode significar que é dotado somente de razão teórica, relegando, portanto, a conduta humana a impulsos não racionais. Para a tradição filosófica o homem é composto por três elementos fundamentais: corpo, alma e espírito. Desse modo, os filósofos escolheram um destes elementos, na maioria das vezes, o espírito ou a razão para explicar a totalidade dos entes. Segundo Heidegger, o homem é estudado em suas “várias” partes pela ciência: a biologia estuda o corpo, a psicologia estuda a alma e o espírito, já a antropologia procura unificar o homem. Porém, o erro da metafísica foi esquecer que a essência do homem consiste em sua relação com o ser.

Ser e tempo se constitui numa investigação ontológica “concreta”, a saber, busca-se elucidar o sentido do ser partindo de um ente determinado, o ente que nós somos. Assim, Heidegger se atém ao princípio máximo da fenomenologia: “às coisas mesmas”, deixando de lado as arbitrariedades e os preconceitos que mascaram os fenômenos, impedindo seu desvelamento. Este ente é caracterizado como ontológico na sua própria concretude ôntica. É a partir da análise do modo de ser cotidiano deste ente que o filósofo da Floresta Negra prepara o solo para a colocação da questão do sentido do ser. Contudo para dar cabo a esta tarefa é preciso repensar a essência do homem a partir da experiência do esquecimento do

ser. Neste sentido, o objetivo desta dissertação é alcançar uma compreensão mais clara e profunda do modo como em *Ser e tempo* vem à luz o sentido da existência.

O tema de nossa dissertação é: *O conceito de existência em Ser e tempo*. Seu itinerário é o seguinte: no primeiro capítulo intitulado: *A questão de Martin Heidegger*, procuramos mostrar como e por que a questão do ser mobilizou de ponta a ponta seu pensamento. O propósito de *Ser e tempo* é a elaboração concreta da questão do ser, uma vez que esta fora esquecida. Dito de outro modo, a filosofia não tematizou a diferença entre ser e ente. Não pensar a diferença entre ser e ente é o que Heidegger chama esquecimento do ser. A interpretação do tempo, como o horizonte de toda compreensão do ser como tal, é a meta do filósofo. Segundo o pensador de Messkirch ao ler a frase de Aristóteles: “o ente é dito de múltiplas maneiras”, que Franz Brentano pusera como epígrafe em sua obra *Da significação múltipla do ente em Aristóteles*, o jovem Heidegger desejou saber como seria possível a unificação desses diferentes significados. Prosseguindo seus estudos em filosofia, tornou-se depois professor em Friburgo onde se encontrou com Husserl, o fundador da fenomenologia, o qual familiarizou Heidegger com o método fenomenológico. A partir da leitura dos gregos, principalmente de Aristóteles, e do exercitamento do ver fenomenológico, Heidegger conseguiu elaborar o seu próprio método filosófico e empreender suas investigações que redundaram no texto *Ser e tempo*. Resta dizer que não é por um mero acaso que o *Dasein* figura como protagonista da obra principal de Heidegger, mas sim, porque ele é o único ente que existe, que compreende, relaciona-se com o ser, conforme veremos com mais detalhes no segundo capítulo. Logo, ele é a via que conduz ao ser.

No segundo capítulo intitulado, *“Existência ou existencialidade: um novo olhar na questão sobre a essência humana”*, expomos, de início, o modo como a tradição concebia a noção de existência. Dito de modo breve: a existência era a atualização, a realização de uma essência. Porém a nossa existência jamais está realizada. Na verdade, a existência é o modo de ser fundamentalmente humano porque somente o homem existe enquanto um ente que tem a tarefa de ser. Os outros entes, ao contrário, já são. Mostraremos também que ao ente que existe não é legítimo atribuir as velhas categorias, pois estas correspondem ao modo de ser dos entes que são distintos do homem. Neste sentido, o termo existencial é usado para se referir aos caracteres especificamente humanos, posto que ele não é um mero ente em meio aos outros, mas é o ente que tem o privilégio de comportar-se com o seu ser,

através da compreensão e da linguagem, e ainda comportar-se com o ser do ente que ele não é. Para cumprirmos nossa tarefa nos detivemos na constituição existencial do ente que nós mesmos somos, e, assim, buscamos revelar suas estruturas existências, isto é, o ser-junto-a, o demorar-se-junto-de, o ser-com que constituem a estrutura originária ser-no-mundo. Esta é uma estrutura unitária composta de momentos inseparáveis. O todo desta estrutura é chamado cuidado, o ser do *Dasein*.

No terceiro capítulo, cujo título é “*As dimensões da abertura da existência*”, mostraremos como o ente que existe é fundamentalmente abertura para a manifestação do ser, para isto expomos os momentos constitutivos desta abertura, quais sejam, compreensão, disposição e discurso. Cumpre destacar que esta abertura não tem a ver com sentido geográfico. Na verdade, trata-se da abertura ontológica deste ente que existe. É abertura do *Dasein* em si mesmo. É a partir deste abrir-se que pode haver um mundo de ocupação, um mundo compartilhado e o mundo próprio de cada *Dasein*. Mas a abertura, de fato, da existência desemboca na decadência, isto é, no modo de existir cotidiano. É a partir deste modo de existir que o *Dasein* pode ser tomado pela angústia e ver-se em sua verdadeira condição, sem nenhuma forma de encobrimento ou mascaramento. Neste sentido, ele precisa escolher existir de modo próprio ou refugiar-se junto aos entes no âmbito do impessoal, que se constitui na interpretação pública que permeia o cotidiano.

No quarto capítulo, cujo título é “*Da morte à existência própria*”, nosso objetivo é mostrar como a temática da morte é inserida na análise heideggeriana, uma vez que tal fenômeno deixa ver o *Dasein* como ser-para-a-morte e a possibilidade de o *Dasein* ser em sua integralidade, a saber, realizar de modo concreto a existência própria. A morte é abordada a partir da análise do *Dasein* como ser-no-mundo. Cumpre ressaltar que para Heidegger a morte não assume um caráter trágico, nem niilista. O ser-para-a-morte está em íntima ligação com a convocação da consciência que chama silenciosamente o *Dasein* para abrir-se para uma existência própria.

Como última palavra, ressaltamos que esta dissertação não pretende esgotar o assunto. Melhor dito: está longe disso, nem sequer cogitamos tal pretensão. Ela sabe ser, apenas, um esforço para alcançar uma melhor compreensão da temática da existência a partir do pensamento de Martin Heidegger, abordando, a nosso ver, alguns momentos fundamentais de *Ser e tempo*.

1. CAPÍTULO I: A QUESTÃO DE MARTIN HEIDEGGER

“O começo é tudo”.

João Guimarães Rosa, *Sagarana*.

1.1 Os primeiros passos do caminho pensante de Heidegger.

Martin Heidegger não é somente apenas um filósofo dentre muitos outros que pertencem à filosofia Contemporânea. Sem dúvida, ele está entre os maiores pensadores do século XX, e *Ser e tempo*, sua obra fundamental, constitui-se num marco da filosofia contemporânea.² O pensador da Floresta Negra foi um notável estudioso e conhecedor de diversas épocas da história da filosofia, a saber, da filosofia Antiga, da filosofia Escolástica, da filosofia Moderna, assim como de muitos filósofos e correntes de pensamento que borbulhavam em seu tempo.³

A primeira questão que mobilizou o pensador da Floresta Negra foi a questão do ser. A rigor ela não foi apenas uma questão filosófica fundamental que atraiu sua atenção em sua iniciação filosófica, mas para ele esta é a questão mais digna de ser pensada. Posto que ela se constitui na questão que mobiliza o pensamento ocidental (HEIDEGGER *apud* ZARADER, 1990, p.41). Esta questão é o fio condutor da investigação filosófica de Heidegger. Nela ele concentrou todo o seu esforço. Mas como o pensador de Messkirch se deparou com a sua questão do ser?

Heidegger relata na obra *Seminário de Zollikon*, que seu pensamento se originou de uma frase de Aristóteles: *to on legethai pollakhôs*, o ente é dito de múltiplas maneiras, que Franz Brentano colocara como epígrafe na sua dissertação

² Casanova salienta a importância de Heidegger no cenário da história da filosofia contemporânea: “Ele é (...) um ponto de referência fundamental para os diversos desdobramentos dessa história e um paradigma para a percepção de seus desafios constitutivos. A radicalidade de seu pensamento influenciou toda uma geração de figuras absolutamente decisivas para a construção de nossos padrões atuais de reflexão, assim como despertou as reações mais belicosas entre seus opositores. A filosofia política de Hannah Arendt, a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e o projeto desconstrucionista de Jacques Derrida são apenas alguns exemplos de uma tal influência. Do mesmo modo, a suspeita de uma recaída no mito levantada pela primeira vez por Theodor W. Adorno e a exposição do vazio de sentido presente em certas formulações heideggerianas levada a termo por Rudolf Carnap corporificam bem a virulência contra a filosofia de Heidegger. Com assentimento ou aversão, porém, Heidegger foi sempre um solo fértil para a construção do futuro”. CASANOVA, 2009, p.9.

³ Devido ao amplo conhecimento da história da filosofia de Heidegger, e também de seu conhecimento teológico decorrente de sua experiência como seminarista da igreja católica, não iremos nos ater as influências que ele recebera de vários autores dessas áreas. Iremos, porém, nos deter apenas, embora de modo breve, em dois filósofos que notoriamente influenciaram seu pensamento: Aristóteles e Husserl.

de 1862, cujo título é: *Da significação múltipla do ente em Aristóteles*.⁴ Em 1907 o jovem Heidegger, antes de iniciar seus estudos acadêmicos, fora presenteado com este livro por seu amigo Konrad Gröber.⁵ A leitura desta obra, diz Heidegger, foi tal qual uma “(...) faísca que provocou a pergunta: qual é a unidade destes significados múltiplos de ser; na verdade, o que significa ser?” (HEIDEGGER, 2001, p.145). É a frase de Aristóteles, portanto, que conduziu Heidegger para a questão central de seu pensamento. É certo que Aristóteles, na obra *Metafísica*, apresenta quatro modos ou acepções do ente: 1. O que é como essência e o que é como acidente; 2. O que é segundo as categorias; 3. O que é como verdadeiro e o que é como falso; 4. O que é como potência e o que é como ato (ARISTÓTELES, 2002, p. 312-3) ⁶. Ora, se o ser, de fato, possui diferentes sentidos, qual seria, então, o sentido unívoco capaz de unificar os diversos modos do ser, perguntava-se o jovem estudante.

Segundo Mac Dowell, Heidegger iniciou seus estudos acadêmicos em 1909 na Faculdade de Teologia de Friburgo. Neste tempo ele tivera a oportunidade de examinar sua intuição acerca da questão do ser a partir do contato mais estreito com a filosofia do Estagirita, pois, nos primeiros semestres do curso de teologia eram ministradas disciplinas filosóficas introdutórias ao estudo de teologia. Assim, Heidegger tem contato com a filosofia Escolástica, logo com Aristóteles ou com o Aristóteles caracterizado por São Tomás de Aquino (MAC DOWELL, 1993, p. 24). Mas no final de 1910 Heidegger interrompe seus estudos de teologia e dedica-se ao estudo de filosofia, ao mesmo tempo em que se empenha arduamente no estudo das obras de Aristóteles, em especial a *Metafísica* e o sexto livro da *Ética a Nicômaco*.

Se por um lado Aristóteles é uma referência fundamental para o pensamento de Heidegger, por outro lado o encontro com Husserl não foi menos decisivo. Tal encontro ocorreu em 1916 quando Husserl começou a lecionar na Universidade de

⁴ DASTUR afirma que este foi o primeiro livro de filosofia que Heidegger leu. DASTUR, 1990, p.35.

⁵ Sobre este texto e a influência decisiva de Aristóteles em *Ser e tempo*, Heidegger declarou: “(...) o futuro arcebispo de Friburgo de Brisgóvia Dr. Konrad Gröber, pôs em minhas mãos a dissertação de Franz Brentano: *Von der mannifachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862)*. As numerosas e longas citações em grego substituíam para mim a própria obra de Aristóteles, que ainda não possuía, mas que já um ano mais tarde estava na minha carteira de estudante, emprestada pela biblioteca do internato. A questão sobre a unidade do múltiplo no ser, que então se fazia sentir de modo ainda obscuro, vacilante e precário manteve-se incessantemente através de muitas vicissitudes, desvios e perplexidades como a fonte de motivação para o tratado *Sein und Zeit*, que apareceu alguns decênios mais tarde.” MAC DOWELL, 1993, p.24.

⁶ *Metafísica*, E 2, 1026a 32-1026b 1.

Friburgo, substituindo Heinrich Richkert. Em 1919 Husserl escolhe Heidegger, já professor da referida universidade, para seu assistente (MAC DOWELL, 1993, p.111). Por esta época Husserl já era célebre e Heidegger um leitor bastante interessado de suas obras. E assim começava a aprendizagem de Heidegger do método fenomenológico elaborado por Husserl. Neste método via Heidegger uma possibilidade bastante promissora de encontrar uma solução para o problema da diversidade de significações do ser.⁷ Mas exatamente o que se apresentava de modo tão significativo para Heidegger na fenomenologia?

Nas *Investigações lógicas* e sua convocação “às coisas em si mesmas”, a saber, no âmbito da fenomenologia, Heidegger vislumbrava um referencial teórico decisivo para a ultrapassagem da subjetividade moderna, esta convocação, que caracteriza a atitude fenomenológica, aponta, por um lado, a necessidade de deixar que os fenômenos mesmos se manifestem. Por outras palavras, ela exige fidelidade àquilo que se mostra, e o que se mostra é o fenômeno. Desse modo, é imprescindível abandonar todo recurso à autoridade filosófica, deixar de lado toda erudição, todo dogmatismo sedimentado, enfim ignorar todos os preconceitos que se foram amontoando ao longo dos tempos.⁸ Consequentemente é preciso o exercitamento do ver fenomenológico e a isto Heidegger se dedicava no estudo junto a Husserl. Por outro lado, a fenomenologia defende que toda espécie de fenômeno tem o seu modo peculiar de acesso. Daí a necessidade de um tal método (STEIN, 2001, p.138-144).

É importante ressaltar que a experiência de Heidegger junto a Husserl teve como decorrência a apropriação da fenomenologia husserliana por parte de Heidegger, o que ocasionou a elaboração de seu próprio conceito de fenomenologia expresso no parágrafo sétimo de *Ser e tempo*, assim como lhe forneceu as bases para a sua crítica da tradição, a partir da qual defendia uma retomada dos conceitos originários através de uma destruição da história da ontologia, isto é, como um

⁷ O então jovem professor mostrara-se profundamente interessado pela fenomenologia a ponto de Husserl, a este respeito, dizer: “A fenomenologia somos eu e Heidegger”. STEIN, 2001, p.143.

⁸ À exigência do mestre, porém, Heidegger não acatou, conforme ele mesmo deixou claro: “O ensino de Husserl consistia na forma de um gradual exercício do ‘ver’ fenomenológico, que ao mesmo tempo exigia o afastamento da utilização não-crítica de conhecimentos filosóficos e também a renúncia a trazer para o diálogo a autoridade dos grandes pensadores. Eu, entretanto, podia separar-me tanto menos de Aristóteles e dos outros pensadores gregos, quanto mais claramente a intimidade com o ver fenomenológico fecundava a interpretação dos escritos de Aristóteles. Não podia prever, em verdade, de imediato, as conseqüências práticas que traria o apelo renovado a Aristóteles”. STEIN, 2001, p.144-5.

desentulhamento das “experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser” (HEIDEGGER, 1988, p.51). Neste sentido, destruição da história da ontologia não tem, portanto, um sentido negativo, mas aponta para necessidade de descobrir os conceitos fundamentais que foram transmitidos pela tradição,⁹ posto que ela encobre aquilo mesmo que ela transmite porque trata o que transmite como se fosse evidente. Daí dispensa qualquer questionamento acerca do que foi transmitido. É somente através de uma análise desconstrutiva, acredita Heidegger, que seria possível empreender a demolição da história da ontologia e assim obter a sua verdadeira transparência. A partir dessa destruição poderia ocorrer um verdadeiro encontro com a tradição para retomar e apropriar-se de modo originário das questões e respostas que o passado conquistou.

Heidegger afirma que a influência de Husserl também repercutiu em três intuições fundamentais para seu pensamento: uma delas se refere ao conceito grego de *logos*, no sentido de tornar manifesto, e *phainesthai* que Heidegger traduziu por mostrar-se; outra intuição tem a ver com o termo também grego *aletheia*, apontando para o sentido de desocultar. Ora, entendida radicalmente a palavra *aletheia* como desocultamento ou desvelamento do ente nada mais é que verdade, a qual diz respeito a todo mostrar do ente. Em consonância com esta interpretação do conceito de *aletheia* o filósofo consegue reconhecer a característica elementar da *ousia*, determinação aristotélica do ser do ente, a presença (STEIN, 2001, p.146). Além desta significação filosófica de *ousia*, no tempo de Aristóteles, correntemente se empregava esta palavra para designar uma fazenda, uma quinta e também uma propriedade, a saber, *ousia* significava aquilo que sempre está disponível, presente. Desse modo, o ente é determinado em seu ser como algo que perdura, demora e tem uma certa duração, a saber, ele é tido como algo que

⁹ Hans-Georg Gadamer discorre sobre a importância do conceito de destruição heideggeriano e da interpretação errônea que, muitas vezes, se faz a respeito de sua significação: diante do conceito “(...) ‘destruição (*Destruction*)’”. Sempre me vejo diante da necessidade de alijar aqui uma vez mais uma incompreensão muito difundida, que foi induzida pelas línguas européias e que foi concomitantemente culpada pela má recepção de Heidegger no mundo: para o sentimento lingüístico daqueles anos, ‘destruição’ não significava de maneira alguma ‘dizimação’, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história do pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência desta conceptualidade, até chegar à formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias”. GADAMER, 2007, p.29-30.

perdura num modo específico do tempo. (HEIDEGGER, 2001b, p.143). Mas o significado temporal de *ousia* permaneceu oculto para a tradição filosófica metafísica.¹⁰ Assim, pontua Pöggeler, o ser foi considerado segundo “um determinado *modus* temporal, o presente”, isto é, como presencialidade, ser-diante-do-olhar. A partir desta interpretação pode se ver que o tempo foi considerado como um mero ente. Em decorrência disso, a originariedade do tempo permaneceu oculta. Daí impensada (PÖGGELER, 2001, 54-5).

Com a descoberta da noção de *ousia* abriram-se novas perspectivas para Heidegger pensar a sua questão central e também para a elaboração de seu conceito de fenomenologia como o método mais próprio para abordar o ser.¹¹ É, pois, da confrontação de Heidegger com o pensamento grego que se dá seu distanciamento de Husserl.

1.2 Da necessidade de repetir a questão do ser.

Heidegger abre *Ser e Tempo* com a seguinte epígrafe

(...) pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia (PLATÃO *apud* HEIDEGGER, 1988, p.24).

Esta epígrafe foi retirada do diálogo platônico *O sofista*¹². Cumpre evidenciar que no contexto de *Ser e tempo*, ela não “é um floreio de adorno” (HEIDEGGER, 1969, p.52). Isto porque, nesta passagem da obra, Platão revela sua perplexidade e embaraço por não saber o significado do termo ente¹³. Segundo

¹⁰ Heidegger considera a filosofia tradicional, a partir de Platão, como metafísica. É que a metafísica tem como questão fundamental o que são os entes como tais? Neste modo de perguntar ela se detém no ente, e não coloca a questão essencial o que é o ser? Para o filósofo da Floresta Negra, a metafísica pensa o ente na totalidade, porém, se esquece de pensar o ser. Não pensar a diferença entre ser e ente, isto é, a diferença ontológica, é o que Heidegger chama esquecimento do ser. Ao longo da história da filosofia o ser do ente foi determinado como *idea*, *ousia*, vida, representação, vontade, sujeito. INWOOD, 2002, p.112.

¹¹ O método fenomenológico será tematizado no tópico 1.4 deste capítulo.

¹² No semestre de inverno de 1924/25, Heidegger desenvolveu uma série de preleções tendo como base o diálogo platônico *O sofista*. MAC DOWELL, 1993, p.158.

¹³ Dastur afirma que “É para Parmênides e seus discípulos que o termo ‘ente’ significa ‘algo há muito tempo familiar’ e é o próprio Platão que fala pela boca do Estrangeiro de Eleia quando este afirma: ‘nós próprios, até agora, julgávamos compreendê-lo, mas eis que caímos num embaraço’ (244 a). Enquanto permaneceu fiel à tese parmenidiana da oposição radical entre ser e não-ser, Platão julgou compreender o que significava ‘ente’: mas fica num embaraço porque se vê obrigado a

Heidegger é preciso ainda perguntar o que diz a palavra “ente”, porque também nós não temos uma resposta. A pergunta sobre o sentido do ser não se reduz a uma mera pergunta entre tantas outras que estão inseridas no rol da filosofia.¹⁴ Tal questão, porém, era o fio condutor, o que impulsionava o pensamento grego, foi esta questão que norteou o pensamento de Platão e Aristóteles, por exemplo. Por isso Heidegger dizia que *Ser e tempo* não se constitui numa novidade. Afinal, na filosofia “(...) o que interessa não é dizer algo de novo, mas, antes, compreender, o que é antigo de maneira mais radical e tentar apropriar-se dele” (HEIDEGGER *apud* DASTUR, 1990, p.42). Nesta perspectiva, a questão sentido do ser já foi outrora levantada pela metafísica antiga, a qual travou uma “*gigantomakhia peri tês ousias*” (HEIDEGGER, 1988, p.27), uma luta de gigantes em torno do ser. Foi uma questão decisiva que deu o que fazer.

No texto *O que é isto — a filosofia?* Heidegger nos diz que para Platão e Aristóteles a origem da filosofia se encontra no espanto. Mas exatamente o que os espantava, não somente Platão e Aristóteles é evidente, posto que foram os pré-socráticos que deram os primeiros impulsos a “filosofia”, a ponto de os levarem a filosofar? O fato de que há ser! Algo existe. A este respeito escreveu Heidegger:

Todo ente é no ser. Ouvir isto, soa para nossos ouvidos trivial, se não ofensivo. Pois, que o ente pertença ao Ser, ninguém precisa se preocupar com isto. Todo o mundo sabe: ente é aquilo, que é. Qual a alternativa para o ente a não ser esta: ser. E, no entanto: justamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no brilhar do Ser apareça o ente, isto punha os gregos, e eles, por primeiro e eles somente, no espanto. Ente no Ser: isto se tornou para os gregos o mais espantoso (HEIDEGGER, 1991, p.17).

O pensamento de Heidegger constitui-se no empenho de despertar o interesse pela questão do sentido do ser, uma vez que esta caíra no esquecimento, tornando-se uma questão trivial e desnecessária. Mas o que é ser? Qual o sentido do ser? Na tentativa de uma resposta direta e definitiva, na tentativa de conceituá-lo, nos vemos embaraçados, tomados de perplexidade e fracassamos. Descobrimos que o ser não é diretamente acessível. É que o ser não se deixa definir, nem se pode determinar seu sentido por nenhuma outra coisa que não seja ele mesmo. Jamais o apreenderemos diretamente “(...) nem no ente ou dentro do ente nem

refutar a tese ‘paterna’ e atribuir o ser ao não-ser para dar conta da existência do sofista.” DASTUR, 1990, p.42.

simplesmente em qualquer outro lugar” (HEIDEGGER, 1969, p.60). O ser só se dá mesmo obliquamente, isto é, no ente. O ente pode surgir como ente graças ao ser que se retrai e se esconde em seu mistério. Ao se retrair, o ser deixa o ente aparecer.¹⁵

Na obra *Introdução à metafísica*, Heidegger ratifica a importância da questão do ser ao nomeá-la como a mais fundamental entre todas as questões. Mas por que ela é a questão fundamental, a mais digna de ser pensada? Esta questão cobre o máximo de envergadura porque todos os entes são por ela abrangidos. Abranger todos os entes quer dizer que, sob sua envergadura está o ente atual, o ente que foi e o ente que ainda será. O limite desta questão é, portanto, aquilo que não pode ser, ou seja, o nada. Desse modo, tudo cai dentro da questão, exceto o nada, se bem que de alguma forma até mesmo nada, enquanto é um nada, tem um significado, é também ente. A questão do ser se revela a mais vasta entre todas as questões.

Sendo a questão mais vasta, ela é também a mais profunda. É a mais profunda porque nela sondamos os fundamentos ou os abismos de tudo quanto há, no seu todo. A questão mais vasta, mais profunda é também a mais originária, isto porque, nela, somos colocados no ponto de salto em que tudo aparece como que pela primeira vez. Portanto, é preciso repetir a questão do ser. Repetir quer dizer recolocar uma outra vez e de modo mais radical a mesma questão: “Re-petição, tal como a entendemos, será tudo, só não uma continuação melhorada do que tem sido até hoje” (HEIDEGGER, 1969, p.65).

Para Heidegger, o fato de a filosofia omitir-se e desonerar-se da questão do sentido do ser não tem outro chão senão a metafísica tradicional: “No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta” (HEIDEGGER, 1988, p.27). Mas como justificar tal isenção da questão? Para isso levantam-se os seguintes preconceitos: 1. “Ser é o conceito ‘mais universal’”. Sendo o conceito mais universal, ele é o mais extenso, contudo quanto maior a extensão de um conceito, tanto menor é a sua compreensão. Daí, a universalidade nada esclarece. O conceito de ser permanece obscuro. 2. “O conceito de ‘ser’ é

¹⁴ Segundo Dastur, Heidegger procurava destacar a importância da compreensão do “(...) sentido do ser numa época dominada pelo neokantismo, pelo neopositivismo, pela filosofia da vida e pela fenomenologia, que consideram toda a ontologia impossível”. DASTUR, 1990, p.46.

¹⁵ A respeito da dinâmica manifestação e retraimento do ser nós ainda trataremos de modo mais incisivo ao abordarmos o método fenomenológico.

indefinível”, este preconceito procede do preconceito anterior: devido a sua absoluta universalidade não se pode defini-lo. Ora, a definição resulta da junção do gênero próximo e a diferença específica. A partir do conceito de definição o ser seria tomado como gênero e seria definido mediante uma diferença que seria o próprio ser. Portanto, definir o ser é transformá-lo num ente (PASQUA, 1993, p.16). A palavra ser é mesmo vazia, nada indica de tangível? Será que ser é um mero vapor e um erro como dissera Nietzsche! (HEIDEGGER, 1969, p.63). Ao contrário, a indefinibilidade do ser nos desafia a buscar seu significado. 3. “O ‘ser’ é o conceito evidente por si mesmo”. Com o ente nós sempre nos relacionamos. Chamamos ente tudo aquilo que de algum modo é, e todas as pessoas compreendem quando dizemos: a chuva é fria, a flor é amarela, o quadro de Van Gogh é extraordinário. Por isso em todos os nossos comportamentos para com o ente, nós temos previamente uma compreensão do outro do ente, isto é, do ser, apesar de não termos seu conceito. É a partir desta compreensão do ser que podemos falar algo, sem ela não podemos sequer falar. Tal compreensão prévia do significado do ser acaba por se mostrar fundamental, porque em sua ausência, acentua Heidegger, no texto *Introdução à metafísica*:

Já não haveria linguagem alguma. O ente já não se nos manifestaria como tal, em palavras. Já não haveria nem quem nem o que se pudesse falar e dizer. Pois evocar o ente, como tal, inclui em si compreender de antemão o ente, como ente, i. é. o ser. Suposto que simplesmente não compreendêssemos o Ser, suposto que a palavra ‘ser’, não tivesse nem mesmo aquela significação flutuante, então já não haveria nenhuma palavra. Nós mesmos nunca poderíamos ser aqueles que falamos. Já não poderíamos ser aquilo que somos. Pois ser homem significa ser um ente que fala (HEIDEGGER, 1969, p.109).

Assim, a suposição de que o ser é algo familiar e banal, portanto, evidente, que dispensa uma análise séria, mostra-se muito frágil. Pois tal suposição se move no âmbito de uma compreensão natural e acrítica, a saber, todas as pessoas têm uma pré-compreensão do ser, porém se forem interrogadas a este respeito, então, não sabem o que significa ser, e na busca de uma resposta lançam mão de exemplos empíricos para expressar o que entendem a respeito. Recorrer ao óbvio revela-se uma incongruência que em nada ajuda a esclarecer o problema. Conforme Heidegger:

No âmbito dos conceitos fundamentais da filosofia, e até com relação ao conceito de ‘ser’ é um procedimento duvidoso recorrer à evidência, uma vez que o ‘evidente’, isto é, ‘os juízos secretos da razão comum’ (Kant), deve

ser e permanecer o tema explícito da analítica ('o ofício dos filósofos') (HEIDEGGER, 1988, p.30).

As incongruências reveladas pelos preconceitos mencionados, apenas legitimam a repetição da questão mais originária da filosofia.

Mas como repetir a questão do sentido do ser? Segundo Heidegger, esta questão exige um modo apropriado de questionar. Nesta perspectiva, no segundo parágrafo de *Ser e tempo*, ele apresenta um exame da estrutura da questão.

Como podemos realizar um questionamento conveniente acerca do ser? Para questionar de modo adequado eu preciso previamente ter uma orientação acerca daquilo sobre o que versa a questão. Em todo questionamento há sempre três elementos básicos, a saber, o questionado (*Gefragte*) ou investigado; o interrogado (*Befragte*) enquanto a instância junto à qual se interroga, vale dizer, aquilo que se indaga para se achar testemunhos, vestígios, traços ou indicações do questionado enquanto buscado e investigado; e por fim, o perguntado (*Erfragte*), ou seja, o que originariamente vem à luz como consumação e resultado da própria investigação.

O questionamento para ser rigoroso, e não se tornar algo assim como uma pergunta retórica ou para não se constituir em mera curiosidade intelectual pressupõe que, de um lado, ainda não sabemos aquilo sobre o que questionamos, de outro lado, de algum modo, já sabemos previamente algo: "Procurar-me-ias se não me tivesse já encontrado?" (PASCAL *apud* PASQUA, 1993, p.17). Sem um pré-saber, melhor, uma pré-compreensão como condição de todo e qualquer questionar, o questionamento não teria direção, conseqüentemente não poderia sequer ser efetivado. Todo questionamento, sem dúvida, é questionamento de algo. Logo, há uma condição necessária e constitutiva do questionar: uma certa pré-compreensão. Dessa forma, toda questão traz consigo o horizonte de uma possível resposta.

Nesta direção, podemos ver que toda investigação consiste em investigar alguma coisa. Isto significa: ao principiar uma investigação sempre se tem uma orientação prévia do que é procurado e alguém que realiza esta procura. Nas palavras de Pasqua: "(...) qualquer procura compreende um 'objecto' questionado e um 'sujeito' questionador" (PASQUA, 1993, p.17) ¹⁶. Na medida em que está claro que se pergunta pelo sentido do ser, sendo que este questionamento é guiado por

¹⁶ As aspas são nossas. Decidimos colocar os termos objeto e sujeito entre aspas porque estes evocam o esquema sujeito/objeto, e o pensamento de Heidegger é uma tentativa de superar tal dicotomia.

uma compreensão prévia do ser, conseqüentemente se deve ter também uma concepção prévia do que é buscado. Daí resulta a estrutura da questão:

- a) o questionado: o sentido do ser;
- b) o interrogado: o ente que compreende o ser. Interroga-se o ente em seu ser, buscando alcançar o sentido do ser;
- c) o perguntado: a meta do questionamento, aquilo que deve ser descoberto.

Mas o ser sempre se retrai e se esconde, não se deixa apreender. Como captá-lo? Nós não sabemos o que significa ser, porém se podemos colocar a questão é porque o ser mesmo já nos atingiu. Melhor, o sentido do ser desde sempre já nos é disponível, afinal, nós sempre temos previamente uma compreensão do outro do ente, o ser. Contudo, esta compreensão, presente em todos os nossos comportamentos, é, por sua vez, sempre vaga e mediana, e se circunscreve nos limites de um conhecimento verbal, ou seja, no uso da palavra “é” (HEIDEGGER, 1988, p.31). Isto acontece em decorrência do predomínio de opiniões tradicionais e teorias sedimentadas, que sem que se perceba, se constituem na compreensão usual. A fim de conquistar uma compreensão radical do ser, a investigação reclama, portanto, por novos conceitos que não estejam impregnados por velhos preconceitos e também por um modo de demonstração que permita alcançar o ser. Necessita-se de caminhos próprios e acesso adequado para descobri-lo. Assim, tanto o questionado quanto o perguntado, na questão, devem ser abordados segundo conceitos concernentes ao ser, isto é, conceitos ontológicos e não a partir de conceitos que explicitam os entes, conceitos ônticos.¹⁷

Mas o autor pondera que se poderia levantar uma objeção a respeito das considerações acima: determinar o sentido do ser a partir da investigação do ente que pergunta pelo sentido do ser não nos leva a andar em círculos ou nos conduz para um círculo vicioso? Heidegger mesmo responde: toda relação de pergunta e resposta se move em círculo e isto é inevitável. O senso comum, ele afirma, não admite esse círculo e exige que o evitemos porque isto é um atentado à lógica. Contudo, o círculo pertence fundamentalmente a todo questionar e, se responder devemos, então, é preciso percorrer o círculo. Conforme Heidegger “(...) O que não é nem um expediente ante a dificuldade, nem uma imperfeição. Seguir este caminho

¹⁷ Nesta perspectiva, o adjetivo ôntico se refere às situações factuais do ente que nos concerne. O adjetivo ontológico, porém, remete às estruturas essenciais deste ente que pode perguntar, questionar o ser, e ainda para a interpretação teórica dessas estruturas que são desenvolvidas ao longo de *Ser e tempo*. RAMOS, 2009, p.54.

é que é a força e permanecer nele constitui a festa do pensamento (...)” (HEIDEGGER, 1991, p.12). De acordo com Heidegger não há um círculo vicioso porque “(...) o ente pode vir a ser determinado em seu ser sem que, para isso, seja necessário já dispor de um conceito explícito sobre o sentido do ser” (HEIDEGGER, 1988, p.33). Uma vez que toda investigação requer um ente prévio através do qual se dá a investigação. Não temos, portanto, nenhum círculo vicioso, posto que, aquilo que está em jogo não é “(...) uma fundamentação dedutiva, mas uma exposição demonstrativa das fundações” (HEIDEGGER, 1988, p.34). A afirmação, portanto, de que há um círculo vicioso que perpassa a pergunta, se move a partir do argumento de que algo somente pode ser demonstrado através da dedução. Esta, no entanto, exige um fundamento que antecede a pergunta. Esta objeção é própria da lógica, porém, neste contexto, não se trata de um círculo lógico. Daí, o que importa não é rechaçar o círculo e sim permanecer nele.

Mas a qual ente se impõe a questão do ser? Ora, investigar, compreender, questionar e interrogar são atitudes exclusivas do ente que nós somos. Daí somente ele pode realizar esta tarefa. Neste sentido, Dartigues diz que temos, neste caso, um interessante paradoxo: “(...) um ser a se interrogar sobre sua própria interrogação, ou, antes, sobre sua essência de ser interrogativo” (DARTIGUES, 2005, p.115).

Cumprido, portanto, trazer à luz a peculiar compreensão do ser deste ente.¹⁸ É certo que o ser lhe aparece sob o prisma do ente. Desse modo, antes de mais, deve-se estabelecer qual o limite entre ser e ente ou aquilo que podemos chamar ser e aquilo que pode ser descrito como ente. Melhor: impõe-se a tarefa de tematizar a diferença ontológica, a distinção entre ser e ente.

1.3 A diferença ontológica e o primado ôntico-ontológico do *Dasein*.

Ao investigar o ser, Heidegger parte do ente tendo como alvo o seu ser: “Uma pesquisa sobre o ente é diferente de uma pesquisa sobre o ser do ente” (PASQUA, 1993, p.18). Toda investigação empreendida em *Ser e tempo* se lança para além do ente. Em consonância com esta declaração ratificamos, uma vez mais, o tema do

¹⁸ “(...) na nossa história foi chamado, de maneira obscura e indeterminada ‘o ser’; mas é também o que, nessa mesma história, foi, de maneira igualmente obscura embora menos indeterminada, chamado “o homem”. Porque neste centro original, homem e ser estão tão intimamente unidos que é impossível, não encontrar sempre de novo o homem, assim que nos encontramos nas paragens (na região, diz Heidegger) do ser. ZARADER, 1990, p.203.

texto de 1927 é o ser não é o ente. Parte-se da manifestação do ente porque nele emerge a diferença ontológica.¹⁹

Segundo Dastur, a questão de Platão e Aristóteles trata do ente (DASTUR, 1990, p.43). Mas o pensador da Floresta Negra insiste que a sua questão tem em mira o que determina o ente como ente, isto é, a questão se reporta ao ser pelo qual o ente é o que é. Como, porém, levar em frente tão audacioso projeto? Antes de mais, impõe-se a necessidade de “não contar histórias” (HEIDEGGER, 1988, p.34). Como se esquivar deste risco? Para não sucumbir nesta tarefa, é preciso, apenas, não buscar a origem do ente em outro ente. Deve-se ater ao ser mesmo, e não tratá-lo como ente.²⁰ Há que se evitar confundir o ente, e o outro que o determina como tal, o ser. Foi com essa maneira confusa, na qual a ontologia se movia que Heidegger rompeu. Com efeito, a distinção entre ser e ente é a novidade radical que ele trouxe para a reflexão filosófica, isto é, com Heidegger entra em cena a diferença ontológica.²¹

Importa ressaltar que, embora a expressão diferença ontológica não foi explicitamente abordada no livro de 1927²², ela transpassa de ponta a ponta tal obra, pois, muitas vezes em várias passagens do livro, Heidegger insiste na

¹⁹ Segundo Stein quanto à questão do ser e a diferença ontológica, o filósofo da Floresta Negra, recebera um contributo de Emil Lask. Stein pondera que Heidegger: “(...) assume a herança neokantiana ali onde, em Emil Lask, ela chegara a recolocar a questão do ser, a questão da diferença ontológica”. STEIN, 1973, p.158.

²⁰ Cumpre observar que ‘a primeira tentativa de compreender radicalmente o problema do ser foi efetivada por Platão, conforme registro no diálogo *O sofista*, quando ele diz que a filosofia deve deixar de “contar histórias”, isto é, buscar a origem do ente evocando outro ente. Isso era o que faziam os pré-socráticos em suas investigações. Com efeito, Tales de Mileto tinha esse objetivo, ou seja, a sua questão tinha em vista o que é o ente enquanto ente, porém, em sua resposta ele determinava o ente tendo como fundamento um outro ente, a água. Assim explicava-se o ser segundo determinações ônticas. Desse modo a filosofia se aproximava do mito e da teologia. Esta última recorria a um Deus concebido como um ente mais elevado para justificar o ente na sua totalidade. Com Heidegger não se trata mais de indagar o ente recorrendo a um outro ente, mas de interrogar o ser e seu sentido’. DASTUR, 1990, p.43.

²¹ A propósito do tema da diferença ontológica, Dastur observa que é: “Só no curso do semestre de Verão de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, que a diferença ontológica estará tematicamente em questão (GA 24, § 22), depois em *A essência do fundamento* que surgiu em 1929. DASTUR, 1990, p.43-4

²² De acordo com Paiva a questão da diferença ontológica é imprescindível para o entendimento da obra heideggeriana em sua totalidade, ela “(...) é o onde do seu filosofar”. Em seguida para ratificar sua afirmação ele cita Heidegger: “Responder corretamente à pergunta ‘o que significa: o Ser pertence ao ente?’ é o pressuposto fundamental para afrontar os problemas da ontologia como ciência do Ser. Devemos poder distinguir de maneira inequívoca o Ser do ente se queremos fazer do Ser o tema da nossa pesquisa. Essa não é uma distinção qualquer, mas é antes de tudo aquela que somente permite alcançar o tema da ontologia e, por consequência, da própria filosofia. Nós a chamamos diferença ontológica, ou seja, a separação do Ser do ente (...) Nós vamos além do ente para alcançar o Ser”. PAIVA, 1998, p.28.

separação entre ôntico e ontológico: “(...) o ‘ser’ não é um ente” ou “O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente” (HEIDEGGER, 1988, p.29 e 32).

Mas a rigor, o que significa a expressão diferença ontológica? Gadamer ao lembrar as primeiras preleções que ouvira de Heidegger em 1923 e 1924, relata que este se referia frequentemente a expressão diferença ontológica deixando entrever, ainda que “(...) sem formular realmente em detalhes e em palavras as relações e a significação daquilo que queria dizer (...)” (GADAMER, 2007, p.90), que se tratava de algo fundamental para o seu pensamento. Não obstante, tal expressão quer indicar a primazia da diferença ontológica, uma vez que ela vem antes de qualquer diferença ôntica. Convém esclarecer que esta indica a diferença entre ente e ente e aquela remete para a diferença entre ser e ente. Para Pöggeler, “a diferenciação do ente do seu ser constitui a essência da metafísica, a sua *meta*, a transposição para o ser através do ente” (PÖGGELER, 2001, p.147). Nesta perspectiva, a fenomenologia vê e apreende no ente o ser, e assim os distingue.²³

Mas qual a origem desta diferença? Está diferença não é colocada por nós, adverte Heidegger: “(...) a diferença não é algo feito por alguém, mas que somos colocados nessa diferenciação” (GADAMER, 2007, p.92). Isto se dá porque é própria do ente que somos a compreensão do ser, mesmo que está, na maioria das vezes, seja obscura, e não seja explicitada conceitualmente. O fato de que, desde sempre, nos pertence a compreensão do ser, implica que a diferença ontológica é algo absolutamente inseparável do ente que somos. De acordo com Stein a originalidade de Heidegger está na ousada afirmação que ele faz de que o ente que pode perguntar, compreender o sentido do ser, e em decorrência distinguir ser e ente, é o *Dasein*²⁴, o ente que somos, em sua existência concreta²⁵ (STEIN, 1973, p.158-9).

²³ Stein assegura que; “Heidegger critica a tradição metafísica como um todo paradigmático: ela não distingue entre ôntico e ontológico, por falta de método plenamente elaborado. As ontologias não dispunham do método” conveniente, a saber, faltava-lhes o método fenomenológico. STEIN, 2005, p.48.

²⁴ O pensamento de um filósofo é inseparável do idioma no qual ele é expresso. Sobretudo o pensamento de Heidegger, que se constitui num pensar muitas vezes original, cujo espaço lingüístico é profundamente enriquecido por uma das maiores tradições filosóficas do ocidente. Toda língua revela uma visão de mundo, por isto, traduzir é sempre um risco de trair o pensamento original. Em virtude disto, renunciamos a traduzir uma das palavras-chave do pensamento heideggeriano: *Dasein*. Pareceu-nos impossível encontrar uma palavra em nosso idioma que pudesse render toda a sua riqueza semântica e determinar o sentido peculiar que o pensador da Floresta Negra deu a ela. Assim, mantivemos o termo original. Isto também quando transcrevemos citações de traduções em língua portuguesa.

Segundo Heidegger “a questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser” (HEIDEGGER, 1988, p.41). Ele possui uma característica que o distingue dos demais entes: somente ele pode interrogar o ser, somente ele compreende ser. Por isto, o *Dasein* não é eleito aleatoriamente ou arbitrariamente para protagonizar a obra de 1927, mas sim porque ele possui um primado ôntico-ontológico. Dizer que ele possui um primado ôntico-ontológico significa que ele já possui a compreensão do ser antes de qualquer análise ontológica. Contudo, esta compreensão sempre se dá no âmbito que Heidegger chama pré-ontológico. Porém é neste âmbito que se dá a análise ontológica. Pois, é neste que o *Dasein* explicita a indagação pelo sentido do ser (SAMPAIO, 2007, p.104). Em decorrência disso a colocação correta da problemática do sentido do ser exige uma explicitação prévia do *Dasein* a quem se dirige a pergunta pelo sentido do ser. Cumpre recordar que, já na introdução de *Ser e tempo*, Heidegger expressa nitidamente o escopo do tratado: “a elaboração da questão do ser, a sua meta provisória é: a interpretação do tempo como o horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral (...)” (HEIDEGGER, 1988, p.44-5), o que se constitui como tema, portanto, é o ser. Aqui Heidegger chama a atenção do leitor ao falar de meta provisória, na verdade, ele está se reportando apenas à primeira parte de sua obra fundamental que veio a lume em 1927.²⁶ Se o *Dasein* é o protagonista da análise, isto acontece porque ele

Cumpre observar ainda que, ‘a partir do século XVIII, o termo *Dasein* passou a ser utilizado pelos filósofos como uma alternativa para a palavra derivada do latim *Existenz*, para se referir, por exemplo, a existência de Deus. Também os poetas utilizavam esta palavra no sentido de vida. Por sua vez, coloquialmente, é usada para se referir ao ser ou a vida das pessoas. Heidegger em suas primeiras preleções usava o termo *Leben*, ‘vida’, para se referir aos seres humanos e ao seu ser. O termo *Dasein* surge, com o sentido de *Ser e tempo*, em 1923. Com a palavra *Dasein*, em *Ser e Tempo*, Heidegger deseja: primeiro, designar o ser dos entes humanos; segundo, referir-se ao ente ou a pessoa que possui este ser. Porque é infinitivo substantivo, *Dasein* não tem plural, sendo também um termo neutro’. INWOOD, 2002, p.30.

²⁵ Aqui deixaremos em aberto o que diz propriamente existência em *Ser e Tempo*, mas no próximo capítulo nós explicitaremos tal conceito.

²⁶ Um estranho tratado (NUNES, 1992, p.9), assim Heidegger se referiu a *Ser e tempo*. Publicado em 1927, nos *Anais de investigação filosófica e fenomenológica*, vol.VIII, e editado por Edmund Husserl. A pretensão inicial de Heidegger era que seu tratado tivesse duas partes, porém, seus planos não ocorreram conforme seu desiderato. É no parágrafo 8 de *Ser e tempo*, cujo título é: o sumário do tratado, em que aparece o esquema do tratado da elaboração da questão do ser. Deveria constar de duas partes. Na primeira parte, o tema é: “A interpretação do *Dasein* pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser”, dividida em três seções: 1. Análise preparatória dos fundamentos do *Dasein*; 2. *Dasein* e temporalidade; 3. Tempo e ser. “A segunda parte teria como tema: linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia, seguindo-se o fio condutor da problemática da temporariedade”, dividida também em três seções: 1. A doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como estágio preliminar da problemática da temporariedade; 2. O fundamento ontológico do “*cogito sum*” de Descartes e a

se apresenta como a via que conduz ao ser. Ele, o *Dasein*, é o ente privilegiado onde acontece a manifestação do ser. Segundo Heidegger, a analítica do *Dasein* e o esclarecimento da temporalidade, como o que constitui o sentido do seu ser, constituem o horizonte a partir do qual se pode responder à questão do sentido do ser.²⁷ Nesta direção, conforme diz Mac Dowell, grande intuição de *Ser e tempo* é a correlação entre o sentido de ser e o tempo: “(...) se o sentido de ser é dado em uma compreensão do ser, e se o homem e seu compreender são essencialmente temporais, a idéia de ser deve estar também em íntima relação com o tempo. De fato, o tempo é o horizonte da compreensão do ser em geral” (MAC DOWELL, 1993, p.163). Uma vez que esta conexão não foi desvendada, Heidegger dela se ocupa e na analítica busca apontar como a existência e os entes como um todo são compreendidos a partir do tempo.

O ente, porém, que tem o encargo de interrogar o sentido do ser não se deixa captar de qualquer modo, ele exige um método próprio de acesso. Vejamos, então, qual o método que deixa ver, que dá acesso a este ente assim como ele verdadeiramente “é”.

1.4 “Às coisas mesmas”: o método fenomenológico de Martin Heidegger.

É no parágrafo sétimo de *Ser e tempo* que Heidegger desdobra o método de sua investigação.²⁸ Em sua explicitação fica patente a imbricação entre verdade como *aletheia* e sua concepção de fenomenologia em sintonia com o significado das palavras gregas *phainomenon* e *logos* (MAC DOWELL, 1993, p.119).²⁹ Mas qual é a

introdução da ontologia medieval na problemática da “*res cogitans*”; 3.O tratado de Aristóteles sobre o tempo como critério de discriminação da base fenomenal e dos limites da antiga ontologia. A obra, porém, foi interrompida na segunda seção da primeira parte. CF. HEIDEGGER, 1988, p.71.

²⁷ Em *Ser e tempo*, Heidegger empreende uma analítica do *Dasein*, ou seja, nesta obra apresenta-se uma análise interpretativa ontológica desse ente como condição fundamental para se colocar a questão do ser. HEIDEGGER, 2001b, p.150.

²⁸ Neste parágrafo Heidegger adverte que o conceito de fenomenologia ali exposto é provisório. Entretanto, em sua obra completa no volume 24 cujo título é *As questões fundamentais da fenomenologia*, parágrafo cinco, o Filósofo aborda, uma vez mais, o método fenomenológico e apresenta três elementos do método, quais sejam, redução fenomenológica, construção fenomenológica e destruição. Stein afirma que este é o último esforço de Heidegger para esclarecer seu método fenomenológico. Stein, 2005, p.46-52. Nesta dissertação, porém, nos restringiremos ao parágrafo sétimo de *Ser e tempo*.

²⁹ O tema da linguagem é de suma relevância em *Ser e tempo*. Melhor dito, em todo o caminho de pensamento de Heidegger. Nesta perspectiva, na introdução de *Ser e tempo* ele analisa o conceito *logos*, a fim de esclarecer o ponto de partida de seu tratado: “Ao se entregar à pergunta sobre o significado do termo *λογος* Heidegger acredita poder tornar compreensivo o *status* de seu

concepção de método fenomenológico para o pensador de Messkirch? O método é um elemento decisivo na pesquisa filosófica, pois, ele pode se tornar um entrave, uma vez que ele pode ser tomado como um elemento externo que dirige ou condiciona a investigação e assim determina previamente o que se poderá alcançar ou não na pesquisa. Para Heidegger, a fenomenologia é, antes de mais, um conceito de método, que não se assemelha ao método científico. O método fenomenológico não procura determinar o “que” dos objetos investigados, não é também uma mera ferramenta de abordagem filosófica. O método fenomenológico, na perspectiva heideggeriana, indica, sim, o “modo” de interrogar e o “como” do procedimento da filosofia. Procedimento este que exige desprezo às construções feitas no ar, o amparo da ontologia tradicional, para voltar-se unicamente “às coisas mesmas”.³⁰ Para se manter fiel a este apelo Heidegger elabora um conceito provisório de fenomenologia. Isto porque, lembrando o que já dissemos, fenomenologia é aprender a ver, neste sentido, o método que conduzirá a investigação, nesta obra, deverá proporcionar o acesso “às coisas mesmas” respeitando e preservando o modo peculiar como elas se deixam vir ao encontro. Segundo as palavras de Stein: “O motivo que o leva a fazer esta exposição provisória do conceito de fenomenologia não é uma decisão arbitrária, mas imposição do próprio caminho da reflexão” (STEIN, 1973, p.62).

De acordo com Heidegger a palavra fenomenologia comporta dois étimos gregos: fenômeno e *logos*. Para mostrar que a expressão fenomenologia não significa, em sua concepção, ciência dos fenômenos como usualmente e à primeira vista pode se compreender, assim como seu método também não se assemelha com o método das ciências positivas, afinal estas tratam do ente, Heidegger

próprio programa filosófico: uma vez que *ST* é “fenomenologia”, as investigações desenvolvidas nesse livro precisam poder se tornar compreensíveis em seu *status* mesmo a partir da significação de *logos*. Desta feita, não há nenhuma contradição no fato de a linguagem se tornar ainda uma vez tema no âmbito da análise do *Dasein*. Isso remete muito mais para o caráter próprio à linguagem mesma; dito de maneira mais exata remete para o fato de toda e qualquer fala ser empreendida em contextos não lingüísticos e de o esclarecimento desses contextos acontecer, contudo, linguisticamente. Devido ao fato de as investigações de *ST* sempre serem lingüísticas, carece-se de uma explicitação da linguagem para tornar compreensível em geral pela primeira vez o caráter relativo de cada fala e visualizar o que não é evidente primariamente por intermédio da linguagem”. FIGAL, 2005, p.38.

³⁰ Ao abordar a questão do método fenomenológico nas páginas introdutórias de *Ser e tempo*, Heidegger não disfarça sua preocupação em explicitar a relevância deste no contexto da obra. Tal preocupação nos faz lembrar a advertência de Aristóteles constante na obra *Sobre o céu e o mundo*, livro I: “(...) assim é que pequeno erro, no princípio, faz-se grande no fim”. AQUINO, 1981, p.92. Nesta perspectiva, podemos afirmar que um método inadequado, que não permita o acesso privilegiado ao tema da investigação, poderá redundar num grande fracasso da investigação filosófica.

remonta, de início, ao sentido grego dos dois termos acima mencionados a partir do recurso a etimologia para em seguida explicitar o significado da união destes.

Heidegger considera primeiramente o conceito de fenômeno:

A expressão grega *φαινόμενον*, a que remonta o termo 'fenômeno', deriva do verbo *φαίνεσθαι*. *φαίνεσθαι* significa: mostrar-se e, por isso, *φαινόμενον* diz o que se mostra, o que se revela. Já em si mesmo, porém, *φαίνεσθαι* é a forma média de *φαίνω* — trazer para a luz do dia, pôr no claro. *φαίνω* pertence à raiz *φα*, como por exemplo, *φως*, a luz, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma (HEIDEGGER, 1988, p.58).

Assim para Heidegger um fenômeno seria o que se mostra em si mesmo, tal como é. Neste sentido, os fenômenos compõem a totalidade de tudo que é, correspondem ao que os gregos designavam de entes (HEIDEGGER, 1988, p.58). Mas subsiste no fenômeno mesmo a possibilidade de ele se mostrar como aquilo que ele não é, uma vez que o fenômeno pode se mostrar numa falsa aparência, e se constituir, pois, num aparecer, parecer.³¹ De acordo com Heidegger: "Há até a possibilidade de o ente se mostrar como aquilo que, em si mesmo, ele não é" (HEIDEGGER, 1988, p.58). Assim, Heidegger distingue duas acepções de fenômeno de acordo com o sentido grego originário: na primeira acepção, fenômeno seria o que se mostra em si mesmo. Esta acepção é para nosso filósofo positiva e originária.³² A segunda acepção, fenômeno como aparência, corresponde a uma modificação privativa dos fenômenos, mas que tem seu fundamento no significado originário e positivo. Em consonância com o sentido grego a expressão fenômeno envolve, portanto, dois sentidos essenciais.

Mas não basta distinguir entre fenômeno como o que se mostra a si mesmo e a noção de fenômeno como aparência porque os entes podem se apresentar de diferentes modos conforme a via de acesso selecionada para abordá-los. E mais, nas duas acepções mencionadas não se indicou que a noção de manifestação pode ser usada para explicar o que é um fenômeno. Nesta perspectiva, ele apresenta três distinções elementares de manifestação:

³¹ A propósito do conceito de aparência, consultar o texto *Introdução à metafísica*, onde Heidegger analisa os filósofos pré-socráticos Parmênides e Heráclito. A partir desta análise Heidegger explicita a co-pertença que há entre ser e aparência

³² Tal significado é nomeado "positivo" porque será tomado como fio condutor em *Ser e tempo* para orientar a elaboração do método.

1. O anunciar de algo que não se manifesta. Exemplifica o filósofo: “Todas as indicações, apresentações, sintomas e símbolos possuem a estrutura formal básica da manifestação” (HEIDEGGER, 1988, p.59).

2. Manifestação como sendo ela mesma, um fenômeno que em seu mostrar-se mantém uma relação referencial com algo que não se mostra. Neste caso, se refere ao modo autêntico do que é um fenômeno.

3. Manifestação pode também anunciar algo que não pode se revelar, mas somente emana ou emerge a partir daquilo que jamais se revela.

Cumpra observar que os fenômenos não devem ser considerados como manifestação, uma vez que esta se encontra sempre numa relação de dependência com aqueles. Heidegger apresenta esta distinção para que não se confunda o fenômeno como algo que se mostra em si mesmo e a partir de si mesmo, o qual indica um modo privilegiado de encontrar-se com algo’ (HEIDEGGER, 1988, p.61) com formas derivadas que nele encontram sustentação. Nas palavras de Dreyfus: “O fenômeno como algo que se mostra a si mesmo é a condição necessária para todas as formas derivadas que dele surgem” (DREYFUS, 1990, p.30).

Partindo do conceito de fenômeno como o que se mostra em si mesmo, Heidegger obtém a noção formal de fenômeno. Mas com esta noção formal Heidegger se refere ao ente ou ao ser? Ora, deve-se precisar, se o que se mostra diz respeito ao ente ou, ao contrário, ao ser. Caso se refira ao ente, a noção formal corresponde a noção vulgar de fenômeno, mas se o que está em jogo é o caráter ontológico do ente encontra-se, portanto, a noção fenomenológica de fenômeno procurada pelo filósofo (HEIDEGGER, 1988, p.61). Neste ponto de *Ser e tempo* fica nítida a íntima pertença que há entre fenomenologia e ontologia, a saber, a ontologia se refere ao tema, o ser, por sua vez fenomenologia indica o modo da investigação filosófica.

A respeito do étimo grego *logos*, Heidegger afirma que este designa: razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção. Eis que a palavra *logos* apresenta uma variedade de significados sem que haja um sentido unificador do qual eles convergiram. Tal diversidade, porém, já se encontrava em Platão e Aristóteles. Mas é certo também que as traduções das palavras gregas fundamentais, entre elas *logos*, para o latim e deste para as línguas nacionais fizeram com que estas palavras perdessem a radicalidade que originariamente elas possuíam (STEIN, 2001, p.166). Nesta perspectiva, todas estas traduções

posteriores, de algum modo, encobrem e vedam o acesso ao sentido primordial de *logos*.

Conforme diz Heidegger: “(...) o significado básico de *logos* é discurso” (HEIDEGGER, 1988, p.62). Com esta afirmação, porém, a significação fundamental para a qual convergem todas as designações de *logos* acima mencionadas ainda não está fixada. Por isso perguntamos: qual é a explicação capaz de legitimar o discurso como significação essencial de *logos* e ainda fundamentar as outras noções? O que significa discurso?

Discurso como *logos*, na acepção de Aristóteles, remonta ao discurso cotidiano, ao falar dos homens entre si. O discurso, sabemos, é a condição para que homens se façam entender uns aos outros a partir daquilo que se discorre. Aqui se instaura a possibilidade, portanto, da construção do mundo comum, das decisões acerca do destino público, assim como da conduta de cada um na esfera pública. Ora, o discurso cotidiano perpassa as relações humanas justamente porque seu caráter primordial é deixar ver algo, tornar patente ou tornar manifesto. Por sua vez, tornar manifesto reporta à palavra grega *deloun*, conforme traduz Heidegger (FIGAL, 2005, p.39). Neste sentido, *logos* em consonância com discurso quer dizer tornar acessível aquilo sobre o que se discorre no discurso. De modo incisivo, Aristóteles precisa a função do discurso, “(...) determinando-a como *αποφαίνσθαι*”. O *λογος* deixa e faz ver (*φαίνεσθαι*) (HEIDEGGER, 1988, p.62). Deixar ver é um traço determinante do discurso porque todo discurso é um discursar sobre algo. Ao discursar especificamos que falamos sobre “isto” e não “aquilo”, ou seja, determinamos o “objeto” que estamos tratando (FIGAL, 2005, p.39). É certo que o *logos* deixa ver o ente acerca do qual se fala, mostrando-o, e assim possibilita a concreção do discurso como linguagem (STEIN, 2001, p.166). Porque o discurso permite ver o ente mostrando-o, é que ele fundamenta a síntese, o ato de ligar, isto é, permite afirmar que a é b. Afinal a síntese só pode ocorrer em consonância com um mostrar, “(...) o *logos* faz ver qualquer coisa na sua correlação com qualquer coisa” (PASQUA, 1993, p.28). É ainda a partir deste caráter primário de fazer ver mostrando que se baseia a possibilidade da verdade. E verdade de acordo com seu sentido grego é *aletheia*. Neste sentido, *logos* em consonância com *aletheia* indica que o ser verdadeiro é aquilo que vem à luz e se mostra e pode, portanto, ser tema do discurso. Por outro lado, o ser falso é aquilo que não pode ser desvelado e conseqüentemente permanece no velamento. Desse modo, não se mostra, não vem

à luz, não se deixa ver. Nesta perspectiva, Heidegger critica a definição tradicional de verdade segundo a qual o juízo é o lugar primário da verdade. “A adequação do juízo a seu objeto é a essência da verdade” (PEGORARO, 1979, p.62).³³ Ora, para os gregos o lugar primordial da verdade é a *aisthesis*, como percepção sensível e imediata de alguma coisa. Enquanto acesso originário aos entes a percepção é sempre descobridora. Ela é o puro *noein*, o perceber, a genuína apreensão. Posto que o *noein* é “(...) a percepção que percebe singelamente as determinações mais simples dos entes como tais” (HEIDEGGER, 1988, p.64) não lhe é pertinente o encobrir.

Mas, o *logos* como *legein*, isto é, deixar ver algo como algo, aponta para um outro. Este outro é o *legoménon*, “o que se mostra como tal” (HEIDEGGER, 1988, p.64). Este por sua vez, é a base, o que os gregos designavam *hipokeimenon*, de tudo que pode ser dito ou conhecido acerca do ente através das categorias. É neste sentido, afirma Heidegger, que *logos* é interpretado como fundamento ou razão.

Segundo Pasqua, Heidegger ao abandonar a noção clássica de verdade como adequação ou conformidade entre o pensamento e a coisa, que por sua vez se manterá no pensamento moderno como um acordo entre o sujeito e o objeto, e adota a noção de desvelamento, ele rompe com a filosofia da consciência. Pois, ao retirar os entulhos que se formaram em torno da definição de verdade e revelar seu significado primevo, *aletheia*, revela-se que “A verdade não é uma “construção”, uma representação, mas a apresentação das coisas” (PASQUA, 1993, p.28).³⁴

A interpretação dos vocábulos fenômeno e *logos* viabilizam a elaboração heideggeriana do conceito de fenomenologia: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 1988, p.65). Este é o conceito formal de fenomenologia em consonância com o conceito

³³ Conforme exposto anteriormente a palavra verdade é de suma importância na obra de Heidegger. Por isto ele empreende uma análise dos diversos sentidos que ela recebera ao longo da história da filosofia. No parágrafo quarenta e quatro de *Ser e tempo* ele analisa estes conceitos ao mesmo tempo em que os contrapõe à sua interpretação de verdade. Resumidamente a verdade foi considerada no sentido de: “(...) conformidade com os fatos, adequação à realidade”, materializando assim, a teoria da verdade como correspondência. Geralmente, supõe-se que essa teoria se originara com Aristóteles, mas Heidegger discute esta interpretação e (...). Localiza suas origens em Platão e o seu completo florescimento na definição escolástica da verdade como *adaequatio rei/rerum et intellectus*, “conformidade da(s) coisas e do intelecto”. INWOOD, 2002, p.195-6.

³⁴ Stein acentua a relevância da palavra *aletheia*, na medida em que esta se constitui numa possibilidade radical para a filosofia, pois, permite a superação da relação sujeito e objeto, que veio a lume com Descartes, e seus desdobramentos: “A *aletheia* no pensamento de Heidegger representa a esfera anterior, a situação gnosiológica do esquema sujeito-objeto, esfera que é a própria possibilidade da qual emergem a substância e a subjetividade da tradição”. STEIN, 2001, p.84.

formal de fenômeno, conforme antes exposto, como o que se mostra em si mesmo, o ser dos entes. Mas Heidegger procura dar uma outra configuração ao conceito formal de fenomenologia, convertendo-o em conceito fenomenológico. Embora se mantenha fiel a máxima de Husserl: “às coisas mesmas”, isto é, aos fenômenos, com Heidegger este apelo já se localiza para além de qualquer vínculo objetivante que esta expressão sugeria.³⁵ Para o Filósofo da Floresta Negra, segundo Seibt, “(...) um retorno ‘às coisas mesmas’ tinha a ver com desocultamento, desvelamento; o que Heidegger lê na palavra *aletheia*” (SEIBT, 2009, p.105). Desse modo, a fenomenologia já não remete aos fenômenos em sentido vulgar. Mas aponta para o modo de acesso, para mostrar-se do ente com o qual ela deve se dedicar (STEIN, 2001, p.168-9).

Quais são, porém, os fenômenos que merecem a dedicação fenomenológica heideggeriana? Melhor dito: o que significa fenômeno no âmbito da reconfiguração fenomenológica?

Justo o que *não* se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém *velado* frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento (HEIDEGGER, 1988, p.66).

Importa ressaltar que este sentido e fundamento é o ser dos entes segundo o significado fenomenológico concebido por Heidegger.

Para Heidegger o ser não tem apenas um caráter de “mostração”, mas também um caráter de velamento. Assim, o que se constitui tema da fenomenologia não é simplesmente o que se mostra, mas o que não se mostra, e se mantém oculto. Conseqüentemente o decisivo para a fenomenologia, na maioria das vezes, não é o que se deixa ver, mas o que se retrai, se esconde, e se deixa em recesso. É próprio do ser retrair-se para que o ente apareça. Ora, se a fenomenologia tem como tarefa “deixar e fazer ver” o ser dos entes, e este “gosta de se esconder”,³⁶ faz

³⁵ Embora a concepção de fenomenologia de Heidegger implique uma ruptura com a interpretação de Husserl, Heidegger reconhece a importância decisiva de seu antigo mestre, na obra de 1927, conforme ele expressa na nota de rodapé nº 13 constante no parágrafo sétimo de *Ser e tempo*: “Caso a investigação que haverá de seguir avance no sentido de abrir as “coisas elas mesmas”, o autor o deve em primeiro lugar a E. Husserl. Durante os anos de ensino em Friburgo, Husserl familiarizou o autor com as mais diferentes áreas da pesquisa fenomenológica, através de uma orientação profunda e pessoal, dando-lhe acesso, com o maior despojamento, às investigações ainda não publicadas”. HEIDEGGER, 1988, p.70.

³⁶ Expressão utilizada para traduzir o fragmento 123 de Heráclito, *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, “A *φύσις* gosta de se esconder”, presente na tradução portuguesa do livro *Heidegger e as palavras da*

se necessário que o fenomenólogo tenha sempre em mira a tendência do ser para se encobrir. Desse modo, exige-se do método uma descrição fiel ao modo de ser do fenômeno, isto é, deve-se atentar para o fato de que, na medida em que ele se mostra, em seu doar-se se dá uma subtração. No desvelar acontece o velar. Assim, o método, por um lado, empreenderá uma descrição que respeite este modo muito próprio do fenômeno, de outro lado, é necessário rejeitar qualquer coisa que não pertença genuinamente ao caráter originário do fenômeno.

Contudo, há que se alertar para o seguinte fato, se o fenômeno tem como característica elementar subtrair-se, ocultar-se, isto não significa que por detrás do fenômeno haja algo outro que precisaria ser trazido à luz. Nas palavras de Heidegger:

“Atrás” dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada, o que acontece é que aquilo que deve tornar-se fenômeno pode-se velar. A fenomenologia é necessária justamente porque, de início e na maioria das vezes, os fenômenos *não* se dão (HEIDEGGER, 1988, p.66).

De acordo com o conceito fenomenológico de fenômeno pode-se ver nitidamente a imbricação de desvelamento e velamento que passou despercebido por toda a ontologia clássica. Dito de outro modo, o entrelaçamento desvelamento e velamento é o caráter impensado do fenômeno. Desse modo, a ontologia tradicional se deixou guiar pelos entes como se eles fossem evidentes.³⁷ É por não conseguir notar que o ser se encontra de tal modo encoberto pelo ente que a ontologia não pôde apreender as dissimulações do ser, e ainda as distorções e desfigurações que este sofrera ao longo de sua história.

Conforme já vimos, o *Dasein* em sua existência concreta é o ente que em seu ser pode interrogar não somente o seu próprio ser, mas o ser em geral. Em decorrência deste seu privilégio frente aos demais entes, Heidegger diz: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos”, (HEIDEGGER, 1988, p.77). Desse modo, tal afirmação aponta para o fato de que a fenomenologia assume, portanto, uma configuração hermenêutica (STEIN, 1973, p.70). O exame do *Dasein* se dará mediante uma descrição fenomenológica explicitadora. Ora, se o *Dasein* em sua

origem, ao se referir ao ser como *physis*, segundo a interpretação de Heráclito. ZARADER, 1990, p.52.

³⁷ Para Figal a fenomenologia heideggeriana “(...) é a desconstrução do que é evidente. Essa desconstrução só é possível na medida em que o evidente é demonstrado como uma modificação do fenômeno que ‘se encontra em sua base’”. FIGAL, 2005, p.50.

existência é tematizado pela fenomenologia hermenêutica, isto se dá exatamente porque o ente que existe é ele mesmo hermenêutico.³⁸

Mas o que evoca, no contexto de *Ser e tempo*, o termo hermenêutica? Significa antes de mais interpretação, a saber, a fenomenologia deverá realizar a interpretação da existência do *Dasein*. Desse modo, o filósofo perscruta a existência para apreender suas estruturas ontológicas fundamentais. Assim, a fenomenologia transforma-se em hermenêutica, isto é, ela assume o significado de uma analítica da existencialidade da existência. Por outras palavras, ela toma para si a tarefa de esclarecer, explicitar o conjunto das estruturas que constituem a existência. Em consonância com Heidegger: “A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna” (HEIDEGGER, 1988, p.69). Portanto, é a fenomenologia que funda o horizonte de abertura no *Dasein* concreto que permite a interrogação pelo sentido do ser (STEIN, 1973, p.72).³⁹

Conforme o método fenomenológico prescreve: “às coisas mesmas”, a via de acesso ao *Dasein* não deverá se guiar por nenhum caminho pré-estabelecido, isto é, por caminhos já percorridos. Deve-se deixá-lo mostrar-se em sua cotidianidade assim como ele, de fato, é na maioria das vezes, é preciso deixar que ele se autodesoculte tal qual é. Há que se analisar, portanto, a existência cotidiana. Neste sentido, *Ser e tempo* não toma como fio condutor nenhuma idéia de existência. Ao contrário, seu ponto de partida é a existência entulhada na cotidianidade.⁴⁰ Nas palavras de Dartigues: “A ‘fenomenologia hermenêutica’ deverá, pois, decifrar o

³⁸ Em seu *A caminho da linguagem*, Heidegger analisa a palavra hermenêutica. Apresentamos a seguir alguns fragmentos desta obra que pode ajudar a esclarecer o sentido deste termo em *Ser e tempo*: “A palavra ‘hermenêutico’ vem do verbo grego *hermeneúein*. Refere-se ao substantivo *hermeneús* que se pode articular com o nome do deus Hermes, (...) num jogo de pensamento mais rigoroso do que a exatidão filológica. Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino; *Hermeneúein* é a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem. Esta proposição se transforma em interpretação da mensagem (...) Assim, hermenêutico não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia (...) este sentido me ajudou a caracterizar o pensamento fenomenológico, abrindo caminho para *Ser e tempo*. Tratava-se e ainda se trata de fazer aparecer o ser dos entes”. HEIDEGGER, 2003a, p.96-7.

³⁹ Não abordaremos, neste trabalho, os conceitos e interpretações da fenomenologia hermenêutica presentes no pensamento do “segundo” Heidegger.

⁴⁰ De acordo com Heidegger, ‘sua interpretação do *Dasein* no âmbito da cotidianidade, a saber, em seu elemento peculiar, nada tem a ver com primitividade, não se trata de tematizar uma fase primitiva deste ente. Cotidianidade não é o mesmo que primitividade. Na verdade, no contexto de *Ser e tempo*, cotidianidade aponta para um modo de ser preponderante do *Dasein*, especialmente quando este se move numa cultura altamente desenvolvida e diferenciada’. HEIDEGGER, 1988, p.88.

sentido do texto da existência, esse sentido que precisamente se dissimula na manifestação do dado” (DARTIGUES, 2005, p.115).

2. CAPÍTULO II: EXISTÊNCIA OU EXISTENCIALIDADE: UM NOVO OLHAR NA QUESTÃO SOBRE A ESSÊNCIA HUMANA.

“Existe é homem humano. Travessia.”

João Guimarães Rosa. *Grande sertão: veredas*.

2.1 A existência como a essência do ente que nós mesmos somos.

Devemos explicitar o que é existência, uma vez que, nesta dissertação, ela é o fio condutor de nossa reflexão. A existência diz respeito ao homem, e somente a ele.⁴¹ “Mas sabemos, afinal, o que nós mesmos somos? O que é o homem? O coroamento da criação ou um caminho extraviado, um grande mal-entendido e um abismo?” (HEIDEGGER, 2003, p.5). Neste sentido, perguntamos: existência, mas o que é propriamente isto? Para respondermos a esta questão devemos partir do único ente que, de fato, existe, ou seja, nós mesmos. Vejamos, pois, qual a constituição ontológica do ente que é caracterizado pela existência.

Nós existimos, isto é um fato. Contudo, este fato em sua facticidade, é bastante peculiar, não se assemelha aos outros fatos relativos aos entes que não somos nós mesmos, em sua factualidade, assegura Heidegger. Isto significa que ele não se refere ao fato bruto de algo dado, pronto e acabado de uma vez por todas, nem em coisas que meramente ocorrem, mas no modo de ser e existir único daquele ente que nós somos (HEIDEGGER, 1988, p.189). Para Heidegger a existência não é um feito. Logo, não é também um perfazer de um processo natural ou histórico. Mas é sempre um por-fazer, uma tarefa. O nosso ser nos é dado como uma tarefa. É algo a se conquistar, nunca é um mero feito. Existir é ter que ser. Em outras palavras, nós somos entes que têm de ser, que têm sempre de novo, a cada vez, de conquistar o seu ser.

A essência deste ente, portanto, está em ter de ser. Para que compreendamos o que Heidegger quer dizer com esta afirmação, devemos examinar

⁴¹ A respeito da análise da existência, Heidegger assume sua dívida para com Kierkegaard (HEIDEGGER, 1997a, p.14, nota de rodapé 121), não deixando, porém, de ressaltar “(...) os seus limites: Kierkegaard, pelo facto de ser não um pensador mas, sim um autor cristão – ‘o único à medida do destino da sua época’ (...) não saiu da dimensão da fé. DASTUR, 1990, p.70.

dois conceitos fundamentais da ontologia, a saber, essência e existência. A metafísica, de acordo com Heidegger, distingue entre aquilo *que* um ente é o fato de esse ente ser ou não ser. Para a Escolástica essa separação é designada como distinção entre essência e existência (HEIDEGGER, 2007b, p.308).⁴²

Na Idade Média, melhor, no âmbito da Escolástica, essência era também nomeada *quiditas* (*qüididade*), palavra derivada de *quid*, o quê, porque é isto, pelo qual respondemos à questão o *que* é o ente, afirma Heidegger.⁴³ Portanto, a *qüididade* responde à pergunta “o que é (um ente)?” (HEIDEGGER, 2007b, p.310). Aristóteles denominou a *qüididade* de *to ti en einai*, tal expressão foi posteriormente traduzida pelos latinos por *quod qui erat esse*, aquilo que um ente já era na sua enticidade, antes de ser atualizado. Neste sentido, a essência é o que há de mais primordial no ente. Ela é o que vem primeiro na ordem do ser. Por conseguinte, a essência ainda é o que determina o ente no seu ser. Por isso, a essência é aquilo que faz com que esse ente tenha essa identidade essencial que o distingue de outros modos de ser. Em consonância com esse sentido, foi denominada também de certeza para sinalizar a perfeita identidade do ente no seu teor essencial. Por sua vez, esse teor essencial que determina todo e qualquer ente no ser é dito também forma, indicando a configuração a partir da qual o ente vem à luz e se mostra. Por isso, ela é princípio de atividade do ente no seu ser delimitado, é raiz que faz o ente surgir, isto também é dito natureza conforme chamavam os medievais (AQUINO, 1981, p.64-5), em grego *physis*. A essência, de acordo, com Heidegger “(...) denomina aquilo como o que algo assim como uma árvore existente pode ser, caso ela exista; aquilo que a possibilita enquanto tal: a possibilidade” (HEIDEGGER, 2007b, p.308).

⁴² A propósito de esclarecimento citamos, a seguir, um fragmento do livro de Heidegger *Nietzsche II*: “Aristóteles pensa a *ousia* (presença) no sentido primeiro na escala hierárquica como *ἐνέργεια*, mas esta presença não significa outra coisa senão aquilo que é denominado mais tarde, em uma interpretação modificada, *actualitas*, ‘realidade efetiva’, ‘existência’, e ‘ser-aí’, a apresentação aristotélica da distinção revela um primado daquilo que mais tarde se chamou *existentia* em relação à *essentia*”. HEIDEGGER, 2007b, p.314.

A respeito do termo anteriormente mencionado *ἐνέργεια* (*energeia*), traduzido posteriormente como energia, significa em Aristóteles: “(...) ‘o estar em obra’. A palavra designa, portanto, um ser ativo que não conflui para obra apenas quando ela mesma esta aí, como algo pronto, como o *telos*. As coisas não se parecem assim na natureza. Aquilo que é mobilizado pela natureza está sempre por natureza a caminho da natureza. Quer se trate da semente ou do grão, quer se trate da florescência ou do fruto em fase de apodrecimento, tudo isso está aí ‘em obra’”. GADAMER, 2007, p.68.

⁴³ Conforme Inwood “(...) o grego clássico não possuía palavras disponíveis para a distinção entre *existentia* e *essentia*”. INWOOD, 2002, p.58.

A outra palavra integrante do binômio é *existência* (o fato-de-ser). Segundo Heidegger, a filosofia medieval concebia ser no sentido de existir, cujo significado é *actualitas*. *Actualitas* indica a efetividade de uma essência. É a realidade efetiva de toda coisa ou ente que é efetivamente real, desde os mais sublimes até os mais insignificantes, compreende, portanto, tanto Deus quanto um mero grão de areia. Existir é fundamentalmente ser em ato. É estar na plenitude e na perfeição assim como uma obra quando está consumada. Existir, neste sentido, é semelhante a um ente em seu aparecer, quando a obra se torna perfeita, quando ela se desprende do fazer e então repousa em si. É graças à *actualitas* que o existente, o atual, pode repousar em si, livre e solto, desimpedido e desprendido, liberado das causas e do causar, isto é, desligar-se de tudo aquilo que, de algum modo, condiciona seu surgimento. É assim que soa a palavra existência: *sistentia* (assentar-se) *ex* (fora). Mas fora de quê? Fora do âmbito das causas e do causar, enfim para além do nada. Finalmente, existir diz: pôr-se como efetivo e acabado, liberar-se, vir para fora do processo em que se perfaz e do nada. Daí é, pois, a existência que chama a essência para ser de fato, para o fato-de-ser, ser efetivamente. Cabe a existência responder à pergunta se o ente efetivamente é (HEIDEGGER, 2007b, p.322).

A essência e a existência são, pois, distintas. Em *Ser e tempo* lê-se a frase: “A ‘essência’ do *Dasein* está em sua existência” (HEIDEGGER, 1988, p.77), tal frase, contudo, não é um questionamento sobre a contraposição entre essência e existência. Heidegger não pensa, em *Ser e tempo*, o conceito de existência a partir da distinção medieval, isto é, existência não significa realidade efetiva, distinta do conceito de essência como possibilidade.

O que os gregos chamavam *ousia*, foi chamado pelos medievais de substância para se referir à enticidade do ente. A essência, neste sentido, era um “*quid*”, um “que”, isto é, um núcleo que mesmo em face de toda mudança permanece imutável. É o permanente, o estável em face às mudanças. O nosso ser, porém, não é um “*quid*”. A rigor, o binômio essência e existência aplica-se, de fato, a todo ser simplesmente dado, isto é, aos entes que não têm o modo de ser daquele ente que nós somos, aos entes cujas características fundamentais são as chamadas categorias. Na verdade, porque existimos de modo diferente dos outros entes, as nossas características fundamentais também são diferentes. Por isso, os nossos traços essenciais são chamados, em *Ser tempo*, existenciais.

Mas o que, realmente, significa, em *Ser e tempo*, o conceito existência?⁴⁴ Segundo Casanova há uma estreita relação entre o termo alemão *Dasein* e o étimo latino *existentia*. O termo *Dasein* pertence tanto à esfera da filosofia alemã tradicional quanto ao uso comum e corrente da língua. Em sentido filosófico, o termo *Dasein* reporta ao significado da palavra existência, antes exposto, a saber, significa o fato de que algo é, é efetivamente real. Portanto, os entes existem porque estão efetivamente presentes no real. É justamente neste sentido que Kant, Hegel e Nietzsche empregam este termo. Na linguagem alemã coloquial, as palavras *Dasein* e *existentia* também preservam este vínculo. Desse modo, *Dasein* indica a presença de algo diante de nós (CASANOVA, 2006, p.11-2). Mas na concepção de Heidegger, o termo *Dasein* designa somente a essência do homem enquanto o único ente que tem a compreensão do ser, que deve ser pensado sempre ao modo da possibilidade, como existência: “Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual o *Dasein* pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ele sempre se comporta de alguma maneira” (HEIDEGGER, 1988, p.39).

A palavra existência deve ser entendida literalmente, isto é, no sentido de estar fora, na abertura do ser. A Existência é a constituição ontológica deste ente que nós somos, pois em sua essência ele é *ekstático*. Em outras palavras, ele vige estando sempre fora de si, junto do ente. Por isto, este ente que nós mesmos somos e somente ele existe: “O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O cavalo é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe”. (HEIDEGGER, 2008b, p.387). Dizer que somente o homem existe não significa que todos os outros entes não sejam realmente efetivos, ou que não são reais, não significa também que eles são meras representações do homem. A frase: só o homem existe, quer dizer que a existência é um modo de ser exclusivo e próprio do homem. Ao dizer, portanto, que certo ente não existe apenas se afirma que ele não tem o mesmo modo de ser do homem. Vale dizer, Deus é um ente que, assim como um rochedo, uma árvore, um animal e um anjo nada lhe falta. Deus não tem quer ser. Ele não é um ente a ser, nem por ser. Ele é.

⁴⁴ A palavra “existência” é composta pela preposição *ek*, que indica um movimento de dentro para fora, e do verbo *sistere* que diz: manter (se), pôr (se), colocar (se) de pé, erigir (se), erguer (se). Existir significa, portanto, um exteriorizar-se e um instalar-se, delimitando e estruturando lugar, passagem, estado. Ek-sistindo o homem é o aí (*Da*), ou seja, o lugar do ser (*Sein*). O homem é

Somente o homem *existe*. Nesse modo de dizer, tomamos a palavra existência e existir num sentido que só deve expressar o *ser do homem*. *Existência*: o homem é ec-sistente, um sendo que *sai de dentro* de si mesmo. Em seu ser e durante seu ser, o homem é e está, por assim dizer, fora de si mesmo. Ele se acha sempre com *outro* sendo e a partir daí é que retira a relação essencial consigo mesmo, exposto e aberto para o *sendo em sua totalidade* (HEIDEGGER, 2007a, p.186).

O ente que somos é antes de tudo pobre. De fato, ele não é, ele tem que ser. Sua essência, isto é, o vigor no qual ele vige e vigora como existente, é sim o ter que ser, o ter que se perfazer. Ele é um ser em devir. É que, enquanto ele existe, falta-lhe sempre alguma coisa. Este “alguma coisa”, contudo, não é nada de ente. Na verdade, diz respeito ao seu ser. Sua constituição é tal que enquanto existe, ele é um ainda não. Este ente que vige ao modo da existência somente pode se tornar assim como ele “é” insistindo *ekstáticamente* na abertura da clareira do ser⁴⁵, ou seja, sendo o aí (*Da*) do ser, sendo ele mesmo o lugar onde se dá a manifestação do ser. Tal ente é, pois, clareira do ser, isto é, ele é aquela abertura que possibilita o mostrar-se, o aparecer do ente. O ser se ilumina para nós na clareira. Essa clareira concede abrigo, hospedagem ao ser. Por isto, nós estamos sempre na proximidade do ser. Habitamos na proximidade do ser, na clareira do ser, graças à existência. O ente que nós mesmos somos está aberto para a abertura do ser, e nela ele se situa. É graças a esta abertura que podemos insistir *ekstáticamente* enquanto a sustentamos. Mas como podemos sustentar esta abertura? Não há outro modo, senão através do cuidado (*Sorge*)⁴⁶. É o cuidado que nos permite sustentar, e mais

Dasein, isto é, a abertura, a clareira onde se dá a revelação do ser ou a manifestação do ente. FERNANDES, 2006, p.217.

⁴⁵ Clareira se diz na língua alemã *Lichtung*. A palavra clareira é um substantivo que provém do verbo clarear (*lichten*). Neste sentido, Heidegger fala de clarear algo, isto é, tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, como por exemplo, tornar a floresta livre de árvores, num certo lugar. Clareira é, pois, este espaço livre que surge. É certo que tem a ver com luz, porém, não diz primeiramente luz, mas o espaço tornado livre, aberto onde o claro e o escuro podem incidir. O fundamental é que a luz não cria a clareira. Ao contrário, é a luz que precisa da clareira para se espriar. Nas palavras de Heidegger: “A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que apresenta e ausenta”. HEIDEGGER, 1991, p.77.

⁴⁶ Em *Ser e tempo* o conceito “cura” é de suma importância. Palavra de origem latina que traduz o termo alemão *Sorge*, na tradução brasileira de Márcia de S. Cavalcante que utilizamos nesta dissertação. Optamos, porém, pelo termo cuidado, uma vez que este já é usado em diversas outras traduções de obras de Heidegger como, por exemplo, no *Seminário de Zollikon*. Entendemos que este termo exprime de modo muito próprio a constituição ontológica do *Dasein* na língua portuguesa, e assim como afirma Casanova, a palavra “cura”, em nossa língua, geralmente aponta para o sentido médico (CASANOVA, 2006, p.90), portanto, estranho ao significado que este étimo recebera em *Ser e tempo*. Desse modo, utilizaremos o termo cuidado sempre que transcrevermos citações de traduções em língua portuguesa. Por fim, queremos salientar que este conceito será apresentado mais adequadamente no terceiro capítulo desta dissertação.

suportar, viger neste estado de abertura. Por tudo isso, compreendemos que o ente que somos não é algo que subsiste simplesmente, não é também algo que meramente ocorre aí, ao modo de algo simplesmente dado, mas ele existe:

Existir é ek-sistir: estar fora, encontrar-se fora, ex-portar-se, no sentido de conduzir-se para fora, insistindo e instalando-se no aberto ou na aberta da imensidão do ser. O humano vigora como humano ek-sistindo, isto é, assumindo e suportando o estar na aberta da imensidão do ser, ou seja, sendo a clareira do ser, ou seja, sendo o espaço de liberdade em que o sentido de ser de tudo, o que somos e não somos, é responsabilizado. Com outras palavras, o humano vigora como humano sendo de modo ek-stático, sempre fora-de-si, no mundo, junto aos entes com os outros, compreendendo o ser (FERNANDES, 2006, p.217).

O humano existe. Isto significa: ele mora, habita fora de si, sem, no entanto, jamais sair fora si. Dito de outro modo, ele não habita nem dentro nem fora, nem no interior nem no exterior. Isto porque estas determinações têm a ver somente com uma teoria subjetivista ou individualista, que considera o homem como sujeito. Com efeito, adverte Heidegger no parágrafo cinco de *Ser e tempo*, toda interpretação antropológica, neste contexto, deve ser abandonada.⁴⁷ O filósofo da Floresta Negra não tem como intuito básico elaborar uma antropologia. Com efeito, na obra de 1927, ele realiza uma análise ontológica do ente que nos concerne, mas sem exauri-la. Nesta perspectiva, ela irá até o ponto a partir do qual é possível dar o salto para a colocação da questão do sentido do ser. Contudo, há que se ter em mira que não se pergunta pelo *Dasein* de qualquer modo, conforme vimos na descrição do método, como se ele fosse igual aos entes com que nos deparamos por toda parte. Na maioria das vezes, pergunta-se pelo homem do seguinte modo, relembremos Heidegger:

(...) o que é o homem? Nessa *forma de perguntar*, acha-se já embutida uma *decisão prévia* bem determinada. Já se decidiu que o homem é *uma coisa*, é algo, constituído desta ou daquela maneira, que possui tal ou qual componente que lhe pertence. Toma-se o homem como um ser composto de corpo, alma e espírito. Cada componente desses pode-se, então, considerar isoladamente em determinada forma de questão. A biologia questiona o corpo do homem, da planta e do animal; a psicologia questiona a alma, a ética, o espírito do homem. Tudo isso pode-se resumir numa

⁴⁷ Conforme Haar, Heidegger diz que “Desde a época do *Ser e tempo*, a recusa da antropologia, tornada ‘uma espécie de depósito residual de todos os problemas filosóficos essenciais’, está ligada à recusa de uma tradição esclerosada, enredada em recuperações sucessivas e incapaz de pôr a questão do sentido do ser e do que compõe a natureza humana: a ‘vida’, a ‘consciência’, a ‘razão’. Se Heidegger escolheu o termo de *Dasein* evitando os de ‘homem’ e de ‘sujeito’, foi antes para não retomar os pressupostos e os preconceitos que estes termos veiculam, pois o termo *Dasein* é, com certeza, completamente diferente do homem-sujeito da metafísica moderna. Ele caracteriza-se por uma relação consigo mesmo que é de imediato, relação com o ser”. HAAR, 1997, p.17.

antropologia. Todas essas disciplinas produziram grande quantidade de conhecimentos sobre o homem. E não obstante não são capazes de responder à pergunta pelo homem. É porque *já não perguntam, de maneira alguma*, esta pergunta. A reviravolta propriamente dita nessa pergunta deve ser que ela, já como pergunta, deve ser feita de maneira diferente; colocá-la e fazê-la como *pergunta*, de maneira diferente. Não perguntamos: *o que é o homem?* Mas *quem é o homem?* (HEIDEGGER, 2007a, p.221-2).

Porque o ente que somos existe ao modo do ter que ser, pois, jamais está pronto ou acabado, porque desde que existimos somos essencialmente um ainda não, todas as nossas características essenciais são apenas modos possíveis de ser. Nós somos possibilidades de ser. Mas o que significa aqui possibilidade? O nosso ser é possibilidade. Não se trata, porém, de uma possibilidade lógica abstrata, vazia e universalmente válida, assegurada pela não contradição, e mais, não tem a ver com a contingência de algo simplesmente dado, isto é, das coisas para as quais isto ou aquilo pode acontecer.

Em verdade, o ente que somos é primordialmente possibilidade. Isto porque tudo o que somos constitui-se num poder-ser. Possibilidade, poder-ser é conquista e reconquista daquilo que desde sempre nos foi “destinado”. É que o nosso existir caracteriza-se por um ter que ser que deve, a cada vez, isto é, a cada nova situação, ser assumido. É assumindo em cada nova situação o ser que nos toca que nós alcançamos nossa singularização, que nos individualizamos, isto é, conquistamos nossa ipseidade, nosso si-mesmo.

Outra característica fundamental de nosso ser é o fato de que, neste ter que ser, o que está em jogo é o nosso próprio ser. O ente que somos sempre se relaciona com o seu ser. Ele não lhe é indiferente: “O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria” (HEIDEGGER, 1988, p.78). As coisas, os instrumentos, ou seja, os entes intramundanos não têm que ser o que são.⁴⁸ O ser destes entes jamais está em jogo. Eles simplesmente são. Mas o ente que existe cujo ser está constantemente em jogo deve ser conquistado a cada vez, pois, pode a cada situação ganhá-lo ou perdê-lo: “(...) o homem é um *si-mesmo*, um sendo, cujo modo e maneira de ser, cuja possibilidade de ser não lhe é nada indiferente. Seu ser é aquele ser *em que*, em sendo, *está em jogo seu próprio ser*”

⁴⁸ Heidegger chama entes intramundanos todos os entes que não tem o mesmo modo de ser do *Dasein*. Nesta perspectiva, ele quer destacar que os entes diversos do *Dasein* estão simplesmente dentro do mundo, porém, quanto ao *Dasein* o mundo faz parte de sua constituição ontológica, conforme esclareceremos na exposição da estrutura ser-no-mundo.

(HEIDEGGER, 2007a, p.222). Cumpre ainda observar que a existência, segundo Heidegger, pode acontecer de modo próprio ou impróprio, conforme será elucidado ao longo de nosso trabalho.

Contudo, para empreender a análise deste ente que existe cujo ser não lhe é indiferente, Heidegger toma como ponto de partida a estrutura ser-no-mundo.

2.2 O ser-no-mundo enquanto constituição fundamental do *Dasein* e suas estruturas originárias.

A estrutura ser-no-mundo torna visível a existência do *Dasein*. O termo estrutura há que ser compreendido, neste contexto, não como uma mera composição de elementos nem como soma de partes. Mas antes, ela indica o caráter fundamentalmente relacional e a interdependência mútua dos existenciais que a compõem. Com a expressão composta ser-no-mundo Heidegger quer se referir a um fenômeno de unidade que não pode ser fragmentado. Não é possível destacar isoladamente um destes momentos. Ao contrário, destacando-se um deles, ressaltam-se conjuntamente todos os momentos constitutivos do fenômeno. O fenômeno unitário ser-no-mundo é constituído por três momentos estruturais: o mundo em sua mundaneidade, *o ente que é no modo do ser-no-mundo*, o *Dasein cotidiano*, e *o ser-em*.

Existência quer dizer ser-no-mundo. Ser-no-mundo, porém, não significa que de um lado temos o *Dasein* como um ponto referencial e de um outro lado temos o mundo. Mas será que a relação que o *Dasein* trava com o mundo é uma relação primordial e permanente ou, ao contrário, é algo assim ocasional e ulterior. Como, de fato, é a relação entre *Dasein* e mundo?

O mundo não é um ente assim como um pássaro, uma estrela ou uma árvore. Na verdade, ele faz parte do nosso ser. O mundo pertence a nossa constituição ontológica. Por isto ser-no-mundo não significa que o homem está aí no meio da natureza, entre os animais, as plantas, as coisas que usamos em nossas muitas atividades e ainda entre os outros homens. Ser-no-mundo quer dizer uma estrutura de realização. Essa estrutura, porém, carece de ser atribuída ao *Dasein* como sendo sua constituição fundamental, originária e mais própria. A respeito desta nossa ligação essencial com o mundo Heidegger escreveu:

(...) o *Dasein* não apenas tem, de certo modo, uma ligação com o mundo também articulada consigo mesmo; ao contrário, a ligação com o mundo é um traço essencial do *Dasein* mesmo e, por que não dizer, é a sua constituição essencial marcante. *Dasein* não significa nada senão ser-no-mundo. Quando dizemos *Dasein* e não estamos apenas enunciando uma palavra, mas compreendemos o que temos efetivamente em vista, já visamos ao ser-no-mundo. Por isso, não faz sentido perguntar se e como o *Dasein*, que como tal é ser-no-mundo, possui uma relação com o mundo. Tanto mais urgente é perguntar o que significa ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2008c, p.324-5).

O ente que existe, o *Dasein*, é um ser-no-mundo. Contudo essa ligação fundamental e permanente do ente que somos e o mundo desde há muito permanece velada e ignorada pela história da filosofia ao tematizar o conceito de mundo. Na verdade, tal ligação jamais foi problematizada pela filosofia.⁴⁹ Segundo Heidegger, isto ocorre porque as conexões dela decorrentes fazem parte daquelas coisas óbvias e simples que como tal permanecem veladas, quando não são distorcidas ou incompreendidas. Aqui não há, portanto, novidade (HEIDEGGER, 2008c, p.325).

2.2.1. O ser-em como ser-junto, no sentido de habitar, e a facticidade do *Dasein*.

A expressão ser-em pode ser compreendida, de início, no sentido de estar “dentro de...” o que se aplica às coisas intramundanas intramundanos, que podem estar, de fato, contidas numa outra, como, por exemplo, a água está contida no

⁴⁹ De acordo com Stein um dos motivos principais que ocasionou a divergência entre Husserl e Heidegger é justamente “(...) o problema central do mundo-da-vida. Nesse conceito se estabeleceu, em última análise, uma preocupação comum entre os dois filósofos. Para Heidegger, a facticidade da vida, o ser-no-mundo, o mundo da vida, era o ponto de partida necessário para sua interrogação e, ao mesmo tempo, o elemento fundamental para sustentar sua crítica à fenomenologia transcendental de Husserl. Para Husserl, o problema do mundo da vida era o fator decisivo que o levava a uma revisão da radicalidade de sua redução e, portanto, dos fundamentos de sua fenomenologia transcendental. A questão que provocou discussão e está ainda insolvida é a que pergunta pela prioridade cronológica da colocação do problema do mundo da vida: quem colocou o problema do mundo da vida em primeiro lugar? Foi Heidegger ou foi Husserl? Husserl usara o termo já por volta de 1920, mas desenvolveu a problemática que o envolve a partir de 1934. *Ser e Tempo*, de Heidegger, tem na idéia de mundo da vida (ser-no-mundo) uma das colunas de sustentação. *Ser e Tempo* é inconcebível sem a idéia fundamental de ser-no-mundo. É precisamente nessa idéia que se funda toda a crítica latente, que perpassa *Ser e Tempo*, à insuficiência ontológica da redução transcendental de Husserl. De outro lado, a obra de Husserl, *a Crise das Ciências Européias* e *a Fenomenologia Transcendental*, obra que o fundador da fenomenologia escreveu a partir de 1934, preocupa-se intensamente com o problema do mundo da vida representando, ainda, sob muitos aspectos, uma tentativa de resposta às acusações e alusões que povoam a obra de Heidegger”. STEIN, 2001, p.148.

copo, a árvore na floresta, o banco na praça, o sapo dentro da lagoa... Este dentro indica, sim, a relação espacial de dois entes quanto ao seu lugar no espaço. Mas o *Dasein* jamais está dentro do mundo. O *Dasein* está sempre em relação com o mundo. Faz-se necessário, então, distinguir o sentido categorial do “em”, que diz respeito apenas aos entes intramundanos, e o seu sentido existencial, que não tem a ver com uma relação espacial de inclusão: “o ser-em (...) significa uma constituição ontológica do *Dasein* e é um *existencial*. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) “dentro” de um ente simplesmente dado” (HEIDEGGER, 1988, p.92).

A palavra “em” tal como o original “in” em alemão, conforme esclarece Heidegger, “(...) deriva do verbo *innan-*, morar, habitar, deter-se; “*an*” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*” (HEIDEGGER, 1988, p.92). O ser-em pertence ao ente que eu mesmo sou. “Eu sou” diz: “eu sou junto a”. Este “eu sou junto a”, por sua vez, quer dizer: eu moro, me detenho junto... ao mundo. Mundo aqui não significa meramente a totalidade dos entes, mas sim aquilo que de algum modo me é familiar. O ente que nós somos tem o caráter de “ser junto”, de empenhar-se no mundo. *Ser-junto* é um existencial que se radica, se funda no ser-em. Para Heidegger a análise fenomenológica deve reconquistar a experiência originária do ser, isto é, ela deve mostrar a estrutura fundamental esquecida ser-no-mundo:

Experienciamos o ser-no-mundo como um traço fundamental do ser homem; ser-no-mundo não é apenas suposto hipoteticamente para a finalidade de interpretar o ser-homem — isto a ser interpretado é justamente a partir dele mesmo sempre já perceptível como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2001b, p.164).

A análise fenomenológica que busca ver a estrutura originária do ser do *Dasein* não pode se deixar guiar pelos conceitos ontológicos da tradição. O “ser-junto-a”, que pertence ao ente que nós somos, exige outro modo de ser discutido e evidenciado em suas estruturas, que são os existenciais, ou seja, conceitos ontológicos adequados ao *Dasein* e ao seu modo de ser, a existência, e não as categorias, enquanto conceitos ontológicos tradicionais que se referem ao modo de ser dos demais entes. Aristóteles enumerou as categorias tais como substância,

quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação, paixão, que diz respeito a todo e qualquer ente (ARISTÓTELES, 2002, p.234-8) ⁵⁰. As categorias se referem, pois, aos modos de ser dos entes que não somos. Por isso Heidegger usa a expressão existencial para distinguir de categorial. Há, porém, duas espécies de seres aos quais se aplicam as categorias, a saber, o ser-à-mão (*Zuhanden*), esta categoria engloba todos os entes que são de algum modo, utilizáveis pelo *Dasein* na *práxis*. *Vorhanden*, ser-à-vista, é a outra espécie de ser ao qual corresponde o termo categoria, nela incluem-se os entes naturais. Contudo, uma vez que certo instrumento (*Zeug*) próprio da *práxis* se danifica e sai do circuito do uso, ele se torna um *Vorhanden*, igualmente um ente que pertence à esfera da natureza deixa de ser *Vorhanden* ao ser utilizado de algum modo, e se torna um ser-à-mão. (NUNES, 1992, p.85).

O ser-junto revela uma relação de *habitação no mundo*. É um modo de ser do ente que existe. Ser-junto ao mundo não deve ser entendido como um simples ocorrer conjuntamente de coisas. Não deve ser entendido, também, como uma mera justaposição de dois entes, a saber, nós mesmos e o mundo. O ser-junto ao mundo há que ser compreendido como um existencial próprio da constituição do *Dasein*. Este existencial, por sua vez, tem o sentido de proximidade que possibilita o contato e o encontro do ente. Neste sentido, uma mesa jamais está junto à parede, pois para que houvesse um estar-junto destes entes seria necessário que a parede viesse ao encontro da mesa. Mas este vir ao encontro somente é possível para um ser-no-mundo. Isto porque, enquanto ser do “*Da*”, ele é o lugar de tudo que vem ao encontro. Vir ao encontro quer dizer evento, isto é, um acontecimento revelador, é a manifestação do ente. O ente que somos e o mundo se pertencem mutuamente. Somente um ente que tem o modo do *ser-com* pode ser tocado por aqueles entes que meramente estão dentro do mundo.

Quando se interpreta o homem como sujeito se esquece desta estrutura fundamental do ser-junto, do “demorar-se junto de” que constitui o nosso ser-no-mundo. Porque somos existentes, nós sempre demoramos junto ao ente. É a partir desse demorar-se que se cumpre o nosso ser-no-mundo. A relação sujeito-objeto é uma incompreensão de nosso ser-junto ao ente. Dito de outro modo, é uma

⁵⁰ *Metafísica* Δ 7, 1017a 23-27.

compreensão abstrata da determinação existencial do ser-junto, do demorar-se junto-de.

Para a filosofia moderna, mais exatamente com Descartes, o homem torna-se sujeito e todos os outros entes tornam-se objetos. Aos entes que vêm ao encontro do homem, Descartes nomeou objeto. E objeto quer dizer aquilo que é contraposto ao homem. O ser dos objetos é compreendido como objetividade. Assim o homem torna-se o único sujeito. O único ente que possui o modo de ser privilegiado de estar à base de toda constituição da realidade. A essência do homem, porém, nem sempre foi compreendida como sujeito, nem os entes que não possuem seu modo de ser eram objetos. Somente onde o homem é sujeito pode se passar por cima do fenômeno do ser-junto, do demorar-se junto ao ente, junto ao mundo. Porém, o que permanece esquecido é que a relação sujeito-objeto não é uma relação originária, mas derivada que esquece a nossa estrutura essencial do ser-junto.

Quando nos voltamos para esta relação originária, na verdade nós retrocedemos para aquém da relação sujeito-objeto. Compreendemos que a essência do homem não é determinada como sujeito. Isto porque o nosso ser-no-mundo é fundamentalmente *ekstático*, caracteriza-se por ser sempre fora de si junto ao ente. O ente que somos não é, pois, um sujeito fechado em si mesmo que precisaria sair de dentro de si mesmo para posteriormente travar relação com os entes.

O ente que tem o caráter do ser-em pode deixar que os outros entes, que não têm seu caráter, venham ao seu encontro porque o mundo já lhe foi *descoberto*. Nós somos constituídos de tal modo que o ente pode se nos revelar, atingindo-nos, afetando-nos, e pode vir ao nosso encontro. Os entes intramundanos, em seu mero ocorrer, são destituídos de mundo e por isso eles não podem estar-junto aos outros entes, não se tocam, não se abrem para a manifestação dos entes. É possível, dentro de certos limites, que o *Dasein* seja apreendido como algo simplesmente dado, que está-aí, que ocorre simplesmente. As pedras, um rio, uma árvore ocorrem aí, são seres simplesmente dados de fato. Todos eles estão aí de fato. O estar-aí de fato das coisas que pertencem ao mundo, que vêm ao encontro dentro do mundo, Heidegger chama facticidade. Sem dúvida, nós também, de alguma maneira, estamos aí de fato. Contudo, este “de fato” é caracterizado como uma *facticidade*,

ou seja, como um prévio ser lançado na existência enquanto ser-no-mundo e não como a ocorrência factual do que vem ao encontro dentro do mundo. O fato da facticidade, com efeito, não é nunca um mero feito ou efeito intramundano, mas é um passado que nós trazemos sempre conosco, um passado sempre presente, por ser de onde nós partimos sempre de novo ao termos que nos assumir como existentes. A este fato, pois, de existirmos como ser-no-mundo, precisamos dar sempre de novo um sentido de ser, bem como a tudo o mais que com ele e em virtude dele se nos manifesta e se nos torna acessível dentro do mundo.

Não devemos apreender o *Dasein* como algo simplesmente dado só porque é caracterizado pela facticidade, e que por esse motivo está, portanto, no mundo. Isto diz: o ser-no-mundo é espacial. Mas de que modo ele é espacial? Conforme já dissemos ele não é espacial como uma mesa, por exemplo. Neste sentido, por um lado, não podemos privá-lo de toda a espacialidade, o que incorreria no risco de torná-lo um puro espírito, com relações meramente extrínsecas com o espaço. Por outro, não podemos também remeter a espacialidade exclusivamente para a esfera do corpo, pois isso corresponderia à teoria que entende o homem como uma composição de espírito e matéria e considera essa composição, apenas, segundo o modo da justaposição espacial. Todavia, devemos considerar o ser-no-mundo como a constituição essencial do *Dasein*, apreendendo a sua espacialidade própria, ou seja, espacialidade existencial (DASTUR, 1990, p.65).

2.2.2 O ser-no-mundo e a espacialidade existencial do *Dasein*.

O *Da*, o *aí* do *Dasein*, é essencialmente abertura para o mundo. O uso corrente da palavra *Da* de *Dasein* implica um aqui e um lá: “O ‘aqui’ de um ‘eu aqui’ sempre se compreende a partir de um ‘lá’ à mão, no sentido de um ser que se distancia e se direciona numa ocupação” (HEIDEGGER, 1998, p.186). Aqui e lá se fundam no “*Da*” do *Dasein*, isto é, na sua abertura. Tudo aquilo que vem ao encontro dentro do mundo é um lá. A espacialidade existencial do *Dasein* tem sua origem no ser-no-mundo. Nas palavras de Heidegger:

O “*Da*” não é uma posição, um lugar em contraposição ao “*lá*”. *Dasein* não significa estar aqui em vez de lá, também não estar aqui e lá. Ao contrário,

ele é a possibilidade, a viabilização do ser orientado ao aqui ou ao lá. O “*Da*” é, entre outras coisas, o espaço que emerge em si, mas não se fragmenta e esfacela em meio a essa emergência. *Dasein* é uma irrupção que se abre no espaço. E não apenas no sentido de que uma coisa material extensa ocupa um lugar no espaço. O *Dasein* irrompe de tal modo no espaço que esse espaço mesmo se manifesta em sua espacialidade; mas o *Dasein* não é apenas isso. Mais exatamente: o espaço que se abre em meio a uma tal irrupção nada mais é que uma determinação essencial do *Da*, junto à qual primariamente demonstramos um elemento essencial do ente que somos (HEIDEGGER, 2008c, p.144).

O *Dasein* é espacial. O que diz isto? Falamos do homem e do espaço, e a cada vez, isto soa assim: de um lado encontra-se o homem e de outro o espaço. Contudo, este modo corriqueiro de captar o homem e o espaço não é correto. É que o espaço não é algo que se contrapõe ao homem. Tampouco, é o espaço um objeto exterior ou algo interior. A espacialidade não é também um ser simplesmente dado, nem um instrumento que está à mão num lugar qualquer. A espacialidade é, antes de mais, um traço originário do ser-no-mundo.

Propriamente, a espacialidade do ser-no-mundo tem os caracteres de distanciamento e direcionamento. Distanciamento é um modo de ser do *Dasein* que não tem a ver com distância (proximidade) nem com intervalo. Distanciamento acena para uma constituição ontológica do *Dasein* que consiste em aproximar, trazer para perto. Distanciamento tem a ver com a distância entre as coisas e o *Dasein*, não com a distância das coisas entre elas mesmas. Duas pedras, por exemplo, não se acham jamais distantes uma da outra, pois elas não têm em sua essência o distanciar que aproxima, que traz os entes para perto e diminui o intervalo entre eles. Somente o *Dasein* tem, em sua essência, a possibilidade de distanciar, isto é, de, na circunvisão, trazer para a proximidade o ente intramundano e isto, por sua vez, quer dizer: providenciar, aprontar, ter à mão. Neste sentido, Heidegger afirma: “No *Dasein* reside uma tendência essencial de proximidade” (HEIDEGGER, 1988, p.153). O *Dasein* “avalia” as distâncias em termos cotidianos, não em termos quantitativos: até lá é uma caminhada, é um pulo, o exemplo é de Heidegger.

No âmbito de suas ocupações, toda vez que o *Dasein* diz a distância em que as coisas estão ele as aproxima de si. Por outro lado, tudo o que está em termos quantitativos ou “objetivamente” muito próximos, por exemplo: os óculos que estão sobre o nariz de quem os usa, a estrada onde alguém caminha, estão próximos demais para serem apreendidos pela visão. “O ‘mais próximo’ é o que está mais distante no raio de uma visão, apreensão e alcance mediano” (HEIDEGGER, 1988,

p.155). Essas coisas se encontram, portanto, muito distantes. Segundo Heidegger, o quadro na parede, o amigo que vem ao nosso encontro estão mais próximos do que nossos próprios óculos. O ser-no-mundo necessita distanciar-se dos entes intramundanos que estão ao seu redor; somente assim é possível utilizá-los em suas tarefas. É abrindo espaço em torno de si mesmo, um espaço que jamais poderá cruzar ou atravessar, que o *Dasein* pode ocupar um lugar dentro deste mesmo espaço.

Uma outra característica da espacialidade do *Dasein* é o direcionamento. Para que o *Dasein* possa se distanciar, isto é, trazer para perto o que está longe, ele precisa previamente, tomar uma direção para em seguida aproximar as coisas que estão distantes, com as quais ele se ocupa em seus empenhos e desempenhos, em suas muitas lidas diárias. As direções esquerda, direita, em cima, embaixo se fundam no direcionamento. Essas determinações, por sua vez, dependem do corpo do *Dasein*. Por isso as luvas que realizam o mesmo movimento da mão também se direcionam para a direita e para a esquerda. Mas uma ferramenta ou uma coisa de uso qualquer, por exemplo, que é movida, e que, portanto, não realiza o mesmo movimento do nosso corpo, não é direcionada nem para a direita, nem para a esquerda. Direcionamento e distanciamento são caracteres, portanto, da espacialidade do *Dasein*. Direcionamento ou orientação não é algo subjetivo, não é nada de que o sujeito possa ter uma sensação. As sensações não são capazes de orientar o *Dasein* dentro do mundo:

(...) eu entro num quarto conhecido, mas escuro que, durante minha ausência, foi arrumado de tal maneira que tudo que estava à direita esteja agora à esquerda. Para me orientar, de nada serve o “puro sentimento da diferença” de meus dois lados, enquanto não tiver tocado um determinado objeto (...) cuja posição tenho na memória (HEIDEGGER, 1988, p158).

Este exemplo de Kant, recordado por Heidegger, serve para ilustrar o fato evidente que o *Dasein* se orienta necessariamente a partir de um mundo que já lhe é familiar. Se o *Dasein*, acima citado, se encontra desorientado por causa da nova ordem do quarto, isso ocorre porque anteriormente, ele se orientava segundo uma totalidade instrumental previamente dada.

Conforme indicamos, a espacialidade do *Dasein* se constitui a partir de nossa abertura, uma vez que o ser-no-mundo existe num “estado de abertura”, num “estar-aberto”. A constituição fundamental de nosso existir, *Dasein*, vive num âmbito de

estar-aberto ao mundo. É a partir dessa abertura que as significações, daquilo que nos vem ao encontro, nos interpelam, nos falam. Através dessa abertura essencial nós nos tornamos presentes a nós mesmos e também presentes junto ao que se presenteia no mundo.

Aqui não abordaremos mais incisivamente a abertura do *Dasein*. Isto nós faremos no próximo capítulo. Entretanto, devemos agora evidenciar como a existência encontra-se profundamente arraigada no mundo. Melhor: como o mundo faz parte de nossa constituição ontológica-existencial.

2.2.3 Ser-no-mundo enquanto ocupação (ser-junto-a) e preocupação (ser-com).

A facticidade, traço peculiar de nossa existência, lança o ser-no-mundo para múltiplas atividades, projetos, sonhos. Dessa forma, o ser-em já se dispersou, fragmentou-se em certos modos de ser: “(...) ter o que fazer com alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar (...)” (HEIDEGGER, 1988, p.95). Tais modos de ser caracterizam a existência cotidiana, isto é, eles evidenciam as diversas atividades do *Dasein*. Estes modos, por sua vez recebem o nome de ocupação. Omitir, descuidar, renunciar, descansar são também modos de ocupação. Todavia são modos de deficientes de ocupar. Ocupação diz “(...) realizar alguma coisa, cumprir, ‘levar a cabo’, ‘arranjar alguma coisa’, preocupar-se que uma empresa fracasse (...)” (HEIDEGGER, 1988, p.95). Este preocupar-se, por sua vez, tem o sentido de um “temer por”. Ocupação, neste sentido, remete a um significado pré-científico, ou seja, banal, mediano que desde sempre nós conhecemos. Mas ocupação, na analítica há que ser compreendida como uma expressão que designa o ser do ser-no-mundo. O ser do *Dasein* é cuidado (*Sorge*), isto é, um ser ocupado com as coisas e preocupado com os outros seres-no-mundo. *Ser e tempo* chama de ocupação (*Besorgen*) o lidar com o ente intramundano e de preocupação (*Fürsorge*) o travar relações com o outro enquanto ser-no-mundo.

Estamos nos referindo à palavra mundo repetidas vezes, porém, quase sempre, de forma negativa: dissemos que o mundo não é um mero ente, que

mundo, em *Ser e tempo*, não representa uma totalidade de entes, dissemos também que o *Dasein* não está simplesmente dentro do mundo, que os entes diversos do existente são destituídos de mundo. Mas no contexto de *Ser e tempo*, o que significa propriamente mundo?⁵¹ Já no início do tópico 2.2, deste capítulo, salientamos que o fenômeno mundo em sua mundanidade perfaz um dos momentos essenciais do ser-no-mundo, logo da existência. Desse modo, evidencia-se que o conceito mundo não é descrito como algo ôntico, mas é interpretado em sentido ontológico, posto que é um caráter existencial do *Dasein*.

Antes, porém, de explicitar o que devemos entender, de fato, por mundo e mundanidade, no parágrafo quatorze, Heidegger chama a atenção para o fato de que a palavra mundo possui uma diversidade de significados: 1. mundo como totalidade de entes intramundanos, tem sentido ôntico; 2. Mundo, nesta acepção, possui um caráter ontológico, refere-se ao ser dos entes acima mencionados; 3. Mundo em sentido ôntico-existencial é entendido como o contexto “em que” o *Dasein* “vive” onde a existência acontece; 4. mundo como conceito existencial-ontológico da mundanidade (HEIDEGGER, 1988, p.105). Se Heidegger apresenta estas diferentes acepções da palavra mundo é para esclarecer como a tradição passou por cima deste fenômeno e também para evidenciar em que acepção ele tomará o referido conceito. Tradicionalmente as ontologias do passado tentaram apreender o mundo a partir da natureza, conseqüentemente não conseguiram alcançar o *Dasein* como ser-no-mundo, assim como também permaneceu velado o fenômeno da mundanidade. Assim, pontua Heidegger, “Para ser ver o mundo é, pois, necessário investigar o ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.107).

Uma vez que a análise do ente que nos concerne não se detém em formas elevadas da existência, mas como ela se dá, de início e na maioria das vezes, na cotidianidade, Heidegger parte da existência cotidiana do *Dasein* em seu mundo circundante (*Umwelt*), isto é, o ambiente que o rodeia, o seu mundo mais próximo. De acordo com Pöggeler: “O mundo da existência na sua cotidianidade, o mundo ‘natural’, é o ‘mundo-circundante’” (PÖGgeler, 2001, p.56).⁵² É a partir de uma

⁵¹ Para uma abordagem ampla dos significados fundamentais da história do conceito de mundo, conferir o livro de Martin Heidegger *Sobre a essência do fundamento*.

⁵² Na citação da tradução do texto de Pöggeler, fizemos uma pequena alteração na grafia para manter a uniformidade da grafia em todo o texto: a palavra cotidianeidade foi grafada como cotidianidade.

interpretação ontológica dos instrumentos de uso e que nos são mais próximos, que de repente podemos ver a mundanidade do mundo, acredita Heidegger:

O mundo mais próximo do *Dasein* cotidiano é o mundo circundante. Para se chegar à idéia de mundanidade, a investigação seguirá o caminho que parte deste caráter existencial do ser-no-mundo mediano. Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vêm ao encontro dentro do *mundo circundante* é que poderemos buscar a mundanidade do mundo circundante (circumundanidade) (HEIDEGGER, 1988, p.107).

O ser-no-mundo está constantemente junto aos entes. Este estar-junto-ao-ente consiste em empenhar-se no mundo e empenhar-se é ocupar-se, lidar com instrumentos, ferramentas, etc. É importante destacar, neste ponto, que Heidegger confere ao termo instrumento um sentido bastante amplo, isto é, tudo que serve para isto ou para aquilo é considerado instrumento. Desse modo, os instrumentos estão sempre “à mão”, disponíveis para o uso. Cumpre observar que a palavra instrumento corresponde ao que os gregos denominavam “*pragmata*” (HEIDEGGER, 1988, p.109). Nesta direção, Heidegger quer assinalar que a nossa relação fundamental com o mundo e com as coisas é de cunho essencialmente pragmático. Por outras palavras, o modo mais elementar da ocupação é a *práxis*. A nossa existência é eminentemente prática, não é, em primeiro lugar, teórica: “A ‘utilização’ é, por conseguinte, mais natural para o *Dasein* do que a ‘contemplação’” (PASQUA, 1993, p.47).

Segundo Heidegger um instrumento jamais se mostra isoladamente: “Rigorosamente, *um* instrumento nunca ‘é’” (HEIDEGGER, 1988, p.110).⁵³ É que o instrumento está sempre inserido, ele pertence a uma determinada totalidade de instrumentos que lhe possibilita se constituir como tal, ou seja, é no âmbito de sua respectiva totalidade instrumental que o instrumento pode ser o que ele é. A partir desta totalidade se revela que todo instrumento é sempre “algo para”, possui uma serventia específica, que ele sempre está em conexão com outro instrumento, que ele sempre faz remissão a outro instrumento: caderno, por exemplo, remete a lápis,

⁵³ De acordo com Casanova a asserção: “Rigorosamente, *um* instrumento nunca ‘é’”, remete “(...) para uma possível compreensão do sentido do verbo ser — uma compreensão que se torna corrente no decorrer da história da metafísica. Heidegger coloca ‘é’ entre aspas porque tem em vista a forma tradicional de determinação de ser como ser simplesmente dado. (Rigorosamente, um instrumento nunca é) porque jamais se revela primariamente como coisa isolada simplesmente dada que pode ser conhecida em si mesma e investigada teoricamente para além de todas as suas relações (instrumentais)”. CASANOVA, 2006, p.25.

caneta, borracha, escrivantina ou carteira de estudante. A trama destas remissões é tão coesa que não percebemos um instrumento independente dos outros.

O nosso modo mais imediato de encontrar com o ente intramundano próprio da lida se dá de modo não teórico, não temático, mas pré-reflexivo. Sem dúvida, é no uso, no manuseio que o ser do instrumento se mostra. É, pois, na manualidade (*Zuhandenheit*), isto é, como o que está à mão para uma possibilidade de uso, que o ser-em-si do instrumento pode ser revelado. A manualidade, afirma Heidegger, “(...) é o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo” (HEIDEGGER, 1988, p.111). Conforme exemplifica Heidegger:

O martelar não somente não sabe do caráter instrumental do martelo como se apropriou de tal maneira desse instrumento que uma adequação mais perfeita não seria possível. Ao se lidar com o instrumento no uso, a ocupação se subordina ao ser para (*Um zu*) constitutivo do respectivo instrumento; quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desentranhado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é, ou seja, como instrumento (HEIDEGGER, 1988, p.110).

Se o lidar com o ente acessível para o uso não é guiado de modo “teórico” isto não implica que ele se dê as cegas. Ao contrário, todo e qualquer uso de um instrumento tem a sua própria visão que garante a necessária segurança e habilidade no uso. Tal visão é denominada circunvisão (*Umsicht*), literalmente significa ‘olhando ao redor’ (INWOOD, 2002, p.204-5). É que a atitude prática, porém, não é ‘ateórica’ no sentido de ser desprovida de visão. A práxis possui a sua própria teoria, a saber, o agir tem a sua visão, mas não no sentido de aplicação de um saber teórico, mas sim teoria prática que não precisa ser tematizada para ser operacionalizada (HEIDEGGER, 1988, p.111).

Entretanto, o mais importante neste processo é a obra, e não o instrumento. Desse modo, o ente intramundano à mão, como que deve “(...) recolher-se em sua manualidade” (HEIDEGGER, 1988, p.111). Dito de outro modo, quanto menos ele se manifestar mais útil ele será. Afinal, o que deve estar à mão primeiramente não é a ferramenta, mas a obra. Uma vez que ela sustenta a totalidade das referências das ferramentas. Ademais, toda obra a ser produzida é que determina a serventia, o “para-que” do instrumento. O sapato produzido é para ser usado; o perfume para perfumar; a cadeira para sentar; o relógio para marcar a passagem do tempo. Assim tudo que cai na produção da obra está submetido ao seu “para que”. Contudo, toda

obra não é apenas algo que tem uma determinada serventia, mas a produção de uma obra envolve necessariamente o emprego *de* algo *em* algo. De fato, a obra remete aos materiais de que é feita: a bolsa é de couro, a cadeira é de madeira, a mesa é de mármore. Desse modo, o material empregado na obra aponta para a natureza: os animais, as plantas, as rochas. Até mesmo a natureza é descoberta na existência cotidiana a partir das ocupações. Através da natureza podemos produzir certa obra importante para a satisfação de uma necessidade, ela é circunscrita, portanto, no âmbito do uso, pois, lhe atribuímos uma determinada serventia. Logo, afirma Heidegger, a mata se descobre como reserva florestal, a montanha como pedreira, o rio como represa, o vento como o que move as velas. Mas esta trama de remissões se alarga ainda mais: toda obra é algo para ser usado por alguém. Se é verdade que toda obra ou instrumento é feito por alguém, e deverá também ser usado por alguém, então todo instrumento faz referência ao *Dasein* (Casanova, 2009, p.96). De acordo, com Heidegger, até mesmo em situações simplesmente artesanais, a obra aponta para o usuário, muitas vezes de forma personalizada.⁵⁴ Na produção em série esta referência ainda permanece, porém, ela se dá de modo indeterminado (HEIDEGGER, 1988, p.111-3). Conforme Heidegger, no mundo circundante em que a existência acontece, a partir da obra:

(...) não se dá ao encontro apenas um ente natural mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha à mão na ocupação. Junto com isso, vem ao encontro o mundo em que vivem os portadores e usuários, mundo que é, ao mesmo tempo, o nosso. A obra no horizonte de sua ocupação não é manuseada somente no mundo doméstico da oficina mas também no *mundo público*. Com ele, descobre-se a natureza do *mundo circundante* que, então, se torna acessível a qualquer um (HEIDEGGER, 1988, p.113).

Mas a partir da interpretação do ente acessível no uso se explica ontologicamente o mundo? De modo algum. Ora, o mundo não é constituído simplesmente por um conglomerado de entes intramundanos entendidos como instrumentos (HEIDEGGER, 1988, p.114). Em nossa existência permeada pela ocupação, os entes imediatamente à mão, de repente, não se prestam mais ao uso.

⁵⁴ De acordo com Figal: “Nessa tríade composta a partir de uma forma representada, de um material e de um usuário podemos perceber (...) sem muita dificuldade as ‘causas’ (*αἴτια*) concebidas por Aristóteles, a saber, *εἶδος, ὕλη, τέλος* (*Metafísica, 1013a24*). No entanto, o que está em questão para Heidegger não é mostrar a forma, o material, e a finalidade como aquilo de onde surge algo que se encontra realmente presente. Ele quer chamar mais a atenção para o fato de que o que está sendo feito só é possível em um contexto que o abrange, um contexto que pode estar expresso a cada vez segundo várias perspectivas para o produtor porque o que está sendo feito remete para

Eles perdem seu caráter peculiar de serventia, e se tornam uma mera coisa destituída de sua instrumentalidade. Nesta perspectiva, o ente à mão se configura como um ente simplesmente dado, que se tornou inutilizável, avesso a manipulação. Como, porém, podemos ver este fenômeno?

O filósofo apresenta três modos em que o instrumento se mostra como não manuseável. Num primeiro modo, que Heidegger designa surpresa, na ocupação, o ente que está à mão não pode ser empregado ou não mais pode cumprir com seu emprego rotineiro. Aquela ferramenta que sempre utilizamos está danificada, aquele material se revela inútil para cumprir seu emprego característico e exclusivo. Na tentativa de usar determinado instrumento, ele se estraga. Não sendo mais útil, não correspondendo a nenhum uso, o instrumento me causa, portanto, surpresa. Outra possibilidade é a importunidade, neste caso, algo que é necessário na ocupação simplesmente não está aí, não está presente. Desse modo, o instrumento, então, se mostra inadequado ao seu uso devido, a alguma falta, que caso não seja suprida inviabiliza o uso do instrumento. Uma terceira possibilidade de perturbação da ocupação é a impertinência. Este é um modo em que podemos vislumbrar o ser simplesmente dado do instrumento a partir de algo que se constitui num impedimento ou obstrução da ocupação de atingir a finalidade específica do manual (HEIDEGGER, 1988, p.115-6).

Na surpresa, na importunidade e na impertinência do instrumento se dá a ruptura das remissões. O instrumento já não se refere a outro, portanto, a trama das referências paralisa. É, pois, no momento em que o ente à mão não mais se adequa a ocupação que o mundo se mostra. Todavia este se mostra ao modo da desmundanização (PASQUA, 1993, p.49). O mundo não consiste de manuais, afirma Heidegger, isto fica evidente, sobretudo, pelo fato de sua manifestação acontecer nos modos deficientes de ocupação acima expostos, ser precedida de uma desmundanização do manual, a ponto que este se mostre como ser simplesmente dado (HEIDEGGER, 1988, p.118). Desmundanização significa aqui a ruptura da rede de referências causada pelo instrumento não mais passível de uso. Portanto, na não surpresa, não importunidade, não impertinência, revela-se que o instrumento está em seu ser-em-si. O ser-em-si do instrumento consiste na perfeita

esse contexto. Heidegger denomina o contexto que abrange a obra "totalidade referencial". FIGAL, 2005, p.74-5.

fluência de suas referências: em seu para que, em seu emprego, em seu ser feito de tal matéria, em seu uso. Se o instrumento pode ser encontrado e usado é porque o mundo já se abriu. É o mundo que permite que haja uma totalidade instrumental e uma totalidade referencial. A partir dos modos acima mencionados, revela-se, segundo Heidegger, o caráter positivo da ocupação cotidiana, a saber, o mundo se mostra como muito familiar e óbvio para o *Dasein* (HEIDEGGER, 1988, p.119). Desse modo, esclarece-se que o mundo é a totalidade das referências que os entes manuseáveis estabelecem entre si. Mas o que significa totalidade referencial? Para explicitar, de fato, o fenômeno mundo e sua estrutura a mundanidade, Heidegger analisa um instrumento específico: o sinal. Para o filósofo o sinal é um tipo de instrumento que explicita as suas próprias referências. O sinal é um instrumento privilegiado, neste, contexto, porque seu específico caráter instrumental “consiste em mostrar” (HEIDEGGER, 1988, p.120). Todo sinal tem como função fazer referência. A sua serventia está em mostrar.

O sinal cuja função elementar é mostrar o contexto prático no qual está inserido deve, portanto, fazer ver explicitamente o que acontece numa circunvisão da lida ocupada. Para exemplificar como isto acontece Heidegger recorre à seta de um carro. O motorista ao sinalizar mostra a direção que irá seguir, e assim orienta o posicionamento de outros motoristas e também dos pedestres. Desse modo, a seta remete a uma totalidade referencial. Neste caso, ela remete à totalidade instrumental, ao contexto, dos meios de transporte e regras de trânsito. Sinal é, portanto, “(...) um instrumento que explicitamente eleva um todo instrumental à circunvisão, de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente” (HEIDEGGER, 1988, p.123).⁵⁵ Por isso podemos observar que, ao contrário de outros instrumentos, o sinal deve aparecer, deve causar surpresa, deve atrair a atenção, somente assim ele pode cumprir convenientemente sua serventia.

O ser do instrumento tem a estrutura da referência, seu ser consiste sempre em estar referido a. Descobri-la, quer dizer captar a dinâmica de suas referências. O sinal, afirma Heidegger, é um ente onticamente à mão que, como instrumento determinado, funciona simultaneamente, como algo que indica a estrutura ontológica da manualidade, da totalidade referencial e mundanidade (HEIDEGGER, 1988,

⁵⁵ O adjetivo mundana, no contexto de *Ser e tempo*, se aplica exclusivamente ao “(...) *Dasein* e aos aspectos de *Dasein*, tais como o próprio mundo”. INWOOD, 2002, p.120.

p.127). Em consonância com essa afirmação, podemos observar que manualidade, totalidade referencial e mundanidade diz respeito a existência, isto é, a partir do instrumento se evidencia a existência.

2.2.4 Do instrumento à existência.

Vimos que o instrumento não é meramente algo simplesmente dado. Ele é um ente intramundano, à mão, que tem, a cada vez, uma serventia peculiar. Na medida em que ele pode ser empregado na produção de uma obra, que ele é manuseável, que remete a materiais, aos usuários, notamos que ele transcende a si mesmo, isto é, ele remete para o contexto da existência ocupada a partir da qual ele se encontra encaixado e se presta a produção e ao uso. Portanto, impõe-se, agora, a tarefa de elucidar como se dá o entrelaçamento do instrumento com a existência.

No mundo circundante em que existimos, na vida cotidiana e em comércio com os entes que nos cercam se evidencia, conforme já visto, que o ente é pertinente ou não a uma determinada estrutura referencial. Nesse sentido, acentua Casanova, a estrutura referencial (...) transpassa as ocupações do *Dasein com os instrumentos* (...) deparamo-nos com uma complexa trama de referências que vem ao nosso encontro junto com os instrumentos e possibilita certo uso específico dos mesmos (CASANOVA, 2006, p.37). Além desta estrutura referencial, Heidegger, no parágrafo dezoito, afirma que todo e qualquer instrumento pertence a uma conjuntura. Mas o que significa conjuntura? Na verdade, ao inserir o termo conjuntura, em *Ser e tempo*, Heidegger quer acentuar mais incisivamente a característica fundamental do instrumento de não se mostrar, não se destacar na produção da obra (Figal, 2005, p.76). Mas não é só isso, uma vez que o filósofo afirma que a “conjuntura é o ser dos entes intramundanos” (HEIDEGGER, 1988, p.128). De acordo com Heidegger, conjuntura significa que “(...) algo se deixa e faz junto” (HEIDEGGER, 1988, p.128), ou seja, deixar e fazer que o ente intramundano seja assim como ele já é, e junto aquilo com que ele sempre é assim. A partir da conjuntura na qual certo instrumento encontra-se inserido, ele como que se conforma, e permanece sendo o que é, enquanto circunscrito ao âmbito de uma certa ocupação. Assim, o ente intramundano tem, a cada vez, o seu elemento peculiar. E o elemento do instrumento, é, portanto, a conjuntura a qual ele é

pertinente. Nesta perspectiva, um ente intramundano ou um instrumento é sempre descoberto em um deixar-se e fazer-se conformar-e em algo. Este deixar-se e fazer diz respeito a uma determinação ontológica do manual. É a partir desta determinação que os entes podem vir ao nosso encontro ou podem ser liberados para um uso específico.

Desse modo, um bisturi não se encontra à mão no mundo de um trabalhador braçal, posto que tal instrumento não se conforma, e se mostra, portanto, como um ente singular, destacado ou desmundanizado porque não pertence a conjuntura do seu mundo circundante. Mas, todo e qualquer instrumento se conforma a sua respectiva conjuntura quando se acha integrado a uma série de operações, de empregos interligados, e de finalidades instrumentais previamente delineadas. Assim, o martelo cumpre o uso de pregar. O pregar cumpre a necessidade de proteção contra as intempéries. A proteção contra as intempéries cumpre a necessidade de moradia (HEIDEGGER, 1988, p.128). Desse modo, podemos observar que previamente a todo ente intramundano esta a totalidade instrumental. Previamente a totalidade instrumental se encontra a totalidade referencial que perfaz a conjuntura em que totalidade instrumental é constituída. Mas até onde vai a conjuntura juntamente com sua respectiva totalidade de para quês? Certamente que ela não é infinita. Sem dúvida, ela encontra seu limite, e este limite é a existência. Neste sentido, a conjuntura se depara com um para que primordial. Este para que primordial e último é a existência. Todo para que derradeiro é sempre a existência do *Dasein*. Conforme pontua Heidegger:

(...) em última instância, a um para quê (*Wozu*) onde já não se dá *nenhuma* conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas sim um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição ontológica. Esse para quê (*Wozu*) primordial não é um ser para isso (*Dazu*), no sentido de um possível estar junto numa conjuntura. O “para quê” (*Wozu*) primordial é um estar em função de. “Em função de”, porém, sempre diz respeito ao ser do *Dasein* que, sendo, está essencialmente em jogo seu próprio ser (HEIDEGGER, 1988, 129).

A partir desta afirmação Heidegger quer salientar que não há uma totalidade conjuntural que não tenha em mira uma possibilidade própria do *Dasein*. As remissões brotam, portanto, das possibilidades da existência do *Dasein*. Sendo que tais remissões perfazem o todo que é o mundo. Como vimos, a existência é essencialmente poder-ser ou um manancial de possibilidades. Mas o conceito

poder-ser deve sempre ser entendido em conexão com o termo compreensão⁵⁶, posto que estes, em *Ser e tempo*, se co-pertencem. Relembremos o parágrafo nove onde o filósofo acentua que o *Dasein* enquanto o ente que ele mesmo é se determina sempre a partir de uma possibilidade, isto implica, fundamentalmente, que ele se compreende em seu ser (HEIDEGGER, 1988, p.79). Neste sentido, poder-ser deve ser lido em consonância com o compreender assim como os entendemos no cotidiano, a saber, compreender significa saber para que serve algo, o que fazer com algo, isto é, a compreensão e o poder-ser, de início e na maioria das vezes, remete a lida prática.

Conforme já mostrado, Heidegger parte da estrutura ser-no-mundo para empreender a análise do *Dasein* justamente porque este ente compreende o ser. Dito de outro modo, pertence ao *Dasein* a compreensão de que ele existe como ser-no-mundo. Porque o mundo é dos momentos constitutivos da estrutura ser-no-mundo, logo o *Dasein* compreende o fenômeno mundo: “Se convém essencialmente ao *Dasein* o modo de ser-no-mundo, é que a compreensão de ser-no-mundo pertence ao acervo especial de sua compreensão do ser” (HEIDEGGER, 1988, p.130). Esta é a perspectiva aberta previamente em que, a partir das remissões que se deixa e se faz em conjunto, o *Dasein* se compreende, e a partir da qual, os instrumentos podem vir ao encontro do *Dasein*. Assim, a estrutura “em que”, de uma tal perspectiva, segundo a qual o *Dasein* compreende, a partir da trama de remissões conjunturais, é designada por Heidegger mundanidade.

O fenômeno do mundo é o contexto em que (*Worin*) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que o *Dasein* se refere constitui a mundanidade do mundo (HEIDEGGER, 1988, p.131).

Na medida em que o ser-no-mundo compreende o todo das remissões que constituem o seu mundo enquanto o contexto de realização de suas possibilidades, o mundo é, então, o que há de muito próximo e familiar. É a partir dessa familiaridade que o *Dasein* sabe como se conduzir em seu mundo circundante. E tal familiaridade com os entes intramundanos é originária, ressaltamos uma vez mais,

⁵⁶ O conceito compreensão será tematizado de modo mais minucioso no capítulo três deste trabalho. Por hora, daremos alguma indicação do modo como, neste contexto, ele deve ser entendido.

não se trata de um saber teórico, mas do trato, da lida cotidiana com tais entes. Casanova ao comentar a expressão ser-no-mundo diz que este sempre está “(...) familiarizado com as referências fáticas intrínsecas a seu mundo, com o ser dos entes em geral e com os (seus) próprios caminhos existenciais” (CASANOVA, 2006, p.42). A partir dessa familiaridade com o mundo própria do *Dasein* emerge uma outra característica deste ente, isto é, ele é capaz de atribuir significado aos entes.

Neste ponto da obra, Heidegger introduz um outro conceito que pertence a mundanidade do mundo, este termo é designado significância. Significar corresponde ao remeter do *Dasein* às remissões (HEIDEGGER, 1988, p. 137). Desse modo, o mundo circundante é permeado por uma imensa pluralidade de significância que perfazem uma totalidade. Portanto, significância quer dizer a totalidade de significados que compreende, a cada vez, uma diversidade de elementos (CASANOVA, 2006, p.98-9). Com efeito, estando no mundo, como um ente que neste encontrou sua morada, que está junto ao mundo e como tal o cultiva, o *Dasein* pode apreender os entes que o rodeiam. E com base nesta apreensão ele descobre os entes no trato com eles, a partir da conjuntura em que eles estão inseridos e, portanto, conformados. O significado de cada ente é determinado pela sua serventia, a partir de sua inserção num todo referencial, sempre junto de algo, isto é, numa determinada conjuntura. Desse modo, o ente intramundano recebe certo significado ao ser compreendido de acordo com sua manualidade, ao ser manuseável, usado. Porque Heidegger caracterizou as remissões como condição ontológica da possibilidade de encontro com os entes no deixar e fazer-se conformar, estas podem ser denominadas como ação de significar. Uma vez que, as remissões concernentes à mundanidade são assim delineadas, é possível, portanto, designar a estrutura da mundanidade como significatividade (*Bedeutsamkeit*).

A existência revela que o ser-no-mundo é um ente essencialmente ocupado consigo mesmo, com os outros e com as coisas, vale dizer, com o seu mundo circundante (*Umwelt*), com seu mundo compartilhado (*Mitwelt*) e ainda com seu mundo próprio (*Selbstwelt*). Nesta perspectiva, queremos sinalizar que não há uma separação estanque, uma divisa entre essas dimensões do mundo. Isto porque elas se perpassam constantemente na dinâmica da existência. Conforme visto, nós nos ocupamos em nosso dia-a-dia em nosso mundo circundante, familiar e mais próximo. Em nosso mundo familiar, na convivência com os outros se revela que:

A existência é ser-no-mundo, ou seja: ela 'é' o seu mundo, é a partir do ser familiar com o mundo. Ela não é um objecto que ocorra no 'mundo', no todo do ente, nem tão-pouco é um sujeito sem-mundo, a partir do qual, desde Descartes, se tem tentado repetidamente construir, antes do mais, as pontes para o 'mundo'. A existência como ser-no-mundo está, pelo contrário, sempre junto das coisas. Tal como se encontra sempre junto das coisas, ela também está sempre com os outros. Ela não é um eu, que ainda tenha de iniciar relação com as outras pessoas, mas é primariamente um ser-com outros (PÖGGELER, 2001, p.56).

Conforme vimos, aquilo junto a que nós estamos, na maioria das vezes, são os instrumentos que, por sua vez, remetem-nos aos outros que como nós também existem nos modos da ocupação e da preocupação: usando algo, pensando, produzindo algo, manipulando algo ou ainda preocupando-se com alguém. O nosso mundo mais próximo e familiar, portanto, nos remete para além das coisas com as quais nos ocupamos diariamente. Ele nos remete ao encontro dos outros, nos coloca frente a frente com os outros, ao lado dos outros, junto aos outros.

Na vida cotidiana nós estamos sempre lançados junto às coisas e esquecemos o perigo de perdermos o nosso ser e sermos absorvidos pelas coisas, pelos entes intramundanos que nos rodeiam e que vêm ao nosso encontro em nossos muitos empenhos do dia-a-dia. A existência humana não é um dado feito, e concluído, já sabemos, mas é antes um encargo, uma tarefa de ser, é um constante, risco de ganhar-se ou perder-se, daí a nossa tarefa maior enquanto existimos: devemos responsabilizar-nos pelo nosso ser, através da ocupação, pelas coisas do mundo e, através da preocupação, com os outros, enquanto também eles são como nós, entes caracterizados como ser-no-mundo.

O ser-no-mundo se expressa pelo cuidar, ocupar-se com as coisas e o ser-com-os-outros se expressa pelo cuidar, preocupar com os outros. Cuidar dos outros é a estrutura fundamental de toda a relação entre os seres humanos. O ente com o qual o *Dasein* se comporta enquanto ser-com é outro *Dasein*. O *Dasein* "ocupa-se" sempre dos outros: "(...) Também "ocupar-se" da alimentação e vestuário, tratar do corpo doente é preocupação" (HEIDEGGER, 1988, p.173). O termo preocupação (*Fürsorge*) é um existencial. Esse existencial aponta para o modo como estamos engajados no mundo compartilhado da convivência e também no nosso mundo próprio.

O ser-no-mundo se encontra também junto de um ente que não é uma mera coisa, isto é, que não é um instrumento, que não é algo que subsiste por si mesmo,

e que lhe vem ao encontro em seu mundo circundante. Ele se encontra sempre junto daqueles entes que compartilham de seu mundo, que fazem parte de sua convivência cotidiana: “Quando determinamos o ser-homem como *Da-sein* devemos dizer: o senhor existe e eu existo, estamos juntos aí no mundo” (HEIDEGGER, 2001b, p.149). Isto porque o ser-no-mundo compartilha seu mundo com outros seres-no-mundo. Ele coexiste, convive com outros entes que têm um modo de ser igual ao seu. Contudo, o modo como ocorre o “encontrar-se”, o modo como eles vêm “ao encontro”, ou seja, o modo como os outros participam do mundo juntamente com o ser-no-mundo não se assemelha e, portanto, não se confunde com o modo como as coisas que geralmente vêm ao seu encontro, a saber, elas estão sempre à disposição ou à mão, aí diante do ser-no-mundo para seu uso. Os outros participam, “dividem” o mundo com o ser-no-mundo. Estabelece-se entre o ser-no-mundo e os outros, um ser-com, pois o ser-no-mundo, segundo Heidegger, é sempre ser-com-os-outros. Afinal: “O *Dasein* deve ser visto sempre como ser-no-mundo, como ocupar-se com coisas e cuidar de outros, como ser-com as pessoas que vem ao encontro, nunca como um sujeito existente para si” (HEIDEGGER, 2001, p.182).

Da mesma forma que a ocupação tem sua visão própria, é guiada pela circunvisão, a preocupação também possui a sua visão, a saber, a consideração. Há dois modos de preocupação, segundo Heidegger. Um deles é positivo e libertador, busca apoiar, ajudar os outros a se firmarem sobre si mesmos, ajudando-os a conquistarem a liberdade de assumir suas próprias ocupações e preocupações. Ao contrário, o modo de preocupar, cuidar dos outros, pode ser deturpado tornando o outro dependente, dominado, pois lhe é tomado seu lugar nas ocupações substituindo-o na tarefa de assumir suas próprias ocupações, de cuidar de si mesmo. Este modo de preocupação consiste em isentar o outro da preocupação ao tomar o seu lugar, desonerando-o de sua responsabilidade intransferível pela sua existência. A preocupação consiste genuinamente em cuidar ativamente, de modo positivo de alguém que necessita de ajuda. Em seu mundo compartilhado, na existência cotidiana, na maioria das vezes, o *Dasein* é tomado pelos modos deficientes e indiferentes da preocupação: “(...) o ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros”. (HEIDEGGER, 1988, p.173). Mesmo nestes modos privativos o *Dasein* não perde o vínculo com o cuidado, com a preocupação e com a ocupação. Por isso: “Se eu

negligencio algo, eu faço não coisa nenhuma, mas alguma coisa, só que no modo do não. (...) apenas onde há cuidado há negligência” (INWOOD, 2002, p.27).

No cotidiano com-os-outros, nos empenhos diários caracterizados pela ocupação e pela preocupação, nós podemos nos ganhar ao compreender, ouvir os apelos de nosso ser, mas corremos também o grave risco de perdê-lo, de nos dispersarmos em nosso mundo de ocupações e nos compreendermos a partir de nossos empenhos, de nossos empreendimentos e tarefas diárias. Compreender-nos a partir daquilo que realizamos na cotidianidade é esquecer-nos de que somos responsáveis pelo nosso ser, é a queda no mundo, é deixar-nos arrastar pelo seu turbilhão, é compreendermos a existência de modo banal, como quase sempre acontece na vida cotidiana.

Em nosso mundo circundante nós estamos sempre com os outros, pois o mundo não pertence exclusivamente a um único ser-no-mundo. O mundo circundante pertence de igual modo aos outros. Logo, ele é o mundo do nós. O *Dasein* “(...) enquanto este ser-no-mundo é assim numa unidade ser-com-os-outros (*Mit-einander-sein*), estar com outros: ter com os outros o mesmo mundo, encontrar-se com os outros, estar com os outros no modo do ser-para-os-outros” (HEIDEGGER, 1997, p.19). Jamais estamos a sós no mundo. O ser-no-mundo é fundamentalmente ser-com-os-outros. Por isso, mesmo que ele esteja só em seu mundo circundante, mesmo que os outros estejam faltando, o ser-no-mundo não perde a sua característica fundamental de ser-com-os-outros. É graças a esta característica que podemos estar sós.

A solidão só atinge um ser que está constantemente se relacionado com outros. Mas a solidão não nos atinge somente quando estamos sós, quando os outros estão ausentes. A solidão pode atingir-nos até mesmo em meio à multidão porque o ser-com-os-outros não é uma questão quantitativa, não é a ocorrência conjunta de vários indivíduos, não é, portanto, algo que resulta de um número. O ser-com-os-outros é, antes, uma estrutura essencial do ser-no-mundo.

O desvelamento dos outros se realiza em seu ser-no-mundo a partir de suas ocupações e preocupações. Cada coisa à mão anuncia a presença dos outros: o sapato foi fabricado por alguém; o livro que uso foi comprado em certa livraria, vendido por certa vendedora; a roseira repleta de rosas em nosso quintal se refere a

sua cuidadosa dona, e assim por diante. “(...) Com o instrumento em ação, também “vem ao encontro” os outros” (HEIDEGGER, 1988, p.168). Assim como nós, os outros estão sempre comprometidos com isso ou aquilo, por exemplo, tratando de alguma coisa, produzindo algo, manipulando coisas ou preocupando-se. É que os outros aparecem a partir de seus afazeres, de suas lidas diárias.

No mundo nós jamais nos encontramos sozinhos. Não há isolamento absoluto. Nós não deixamos de ser-um-com-o-outro nem mesmo quando somos indiferentes aos outros que estão próximos de nós no espaço: no encontro diário com as pessoas, no ônibus, e que me são totalmente estranhas, que na maioria das vezes não chamam minha atenção, também se realiza um ser-com-os-outros, embora de modo indiferente. Mas a indiferença não é senão um modo deficiente e privativo do ser-com. Por isso no modo de ser de quem não se interessa pelo outro, de quem é contra o outro, de quem não se sente tocado pelo outro se caracteriza sempre um modo do ser-com. Essa indiferença ou o não se sentir tocado pelo outro mostra, pois, um não se preocupar com o outro. O ser-com pressupõe sempre o outro:

O ser com os outros pertence ao ser do *Dasein* que, sendo, está em jogo seu próprio ser. Enquanto ser-com, o *Dasein* “é” essencialmente, em função dos outros. Mesmo quando cada *Dasein* de fato *não* se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou quando os dispensa ele ainda é no modo de ser-com. No ser-com enquanto o existencial de ser em função dos outros, os outros já estão abertos em seu *Dasein* (HEIDEGGER, 1988, p.175).

Importa aqui ressaltar que o ser-um-com-o-outro não deve ser interpretado como o ocorrer mútuo de duas coisas simplesmente dadas: uma pedra está ao lado da outra lá fora no quintal. Estão, no entanto, lado a lado como duas pessoas que estão juntas? Resposta: de forma alguma. Por que duas pedras não podem se relacionar como duas pessoas? O estar lado a lado de duas pedras é totalmente diferente do estar lado a lado de duas pessoas. Entre duas pedras ou entre coisas não se realiza um “estar uma com a outra”. O que distingue o ser-com não é alguma espécie de proximidade espacial, nem uma relação qualquer. O ser-com é um traço fundamental do *Dasein* que gera relações. Duas pedras podem estar durante anos lado a lado sem que se dê um ser-com. Ora, uma pedra está “no” mundo, contudo, não tem “um” mundo, justamente porque ela não pode instalar nenhuma instância de

relacionamento. Daí, entre uma pedra e outra ou entre entes que simplesmente ocorrem jamais pode se dar um estar-um-com-o-outro, um ser-com.

O ser-com-o-outro não quer dizer o focalizar um no outro: duas pessoas enquanto caminham lado a lado na rua são “um com o outro” mesmo sem estar prestando atenção uma na outra. Por outro lado, prestar atenção no outro envolve necessariamente ser-com. “O ser-com-o-outro se dá, na sua estrutura intencional, com base no ser voltado para o mesmo” (FERNANDES, 2003, p.385). Será, então, o mesmo a exata igualdade? Por exemplo, quando numa sala de aula duas pessoas vêem, no mesmo momento, um pedaço de giz, elas não o vêem como exatamente similar. O giz é diferente para cada uma delas, pois cada uma o vê a partir de uma perspectiva diferente. Elas têm diferentes visões do mesmo pedaço de giz, vendo-o de modos diferentes: o mesmo e a exata igualdade são duas coisas distintas. Aquele pedaço de giz é o mesmo, embora não seja igual. A igualdade envolve a pluralidade, para que haja igualdade é preciso haver também pluralidade. É necessário, portanto, para que algo possa ser o mesmo, que seja um. Assim, este um assume os mais variados aspectos, configurações de acordo com a perspectiva em que ele é visto. O ser-um-com-o-outro é comportar-se de diferentes modos para com o mesmo. É acolher a pluralidade e a diferença de comportamento que envolve a convivência e garante sua perenidade (HEIDEGGER, 2008, p.94-5).

O ser-no-mundo, nós mesmos, habita na familiaridade do mundo que o cerca. Neste mundo familiar nos vêm ao encontro as coisas. As coisas estão sempre aqui, ali ou acolá para nosso uso. O modo como elas se apresentam, para que possamos utilizá-las, se realiza a partir da descoberta. Mas o ser-no-mundo se apresenta de um outro modo. O seu apresentar se dá no modo da existência. O ser-no-mundo, portanto, não é descoberto, mas está sempre aberto. Nós e os outros também existimos no modo de um estado de abertura. Nós somos abertos à percepção da presença dos outros e das coisas. Existimos nesse estado de abertura e por isso as coisas aparecem a partir de si mesmas. O existir como abertura é, pois, estar aberto para a manifestação da presença do outro ou de alguma coisa.

O mundo em que vivo é um mundo compartilhado. Ele é, pois, o lugar onde acontece o encontro com o outro. Enquanto ser-no-mundo estamos sempre abertos para a co-presença, a manifestação do outro. Ser-com-o-outro é fundamentalmente

compreender o ser do outro. Ser-um-com-o-outro pressupõe compreender-se a si mesmo e também o outro: “A abertura da co-presença dos outros, pertencente ao ser-com, significa: na compreensão do ser do *Dasein* já subsiste uma compreensão dos outros porque seu ser é ser-com” (HEIDEGGER, 1988, p.176). Embora a compreensão seja um existencial inerente ao ser-no-mundo, ela é algo latente, devemos, pois, conquistá-la. Precisamos aprender a compreender o outro. É no empenho e na busca diária que aprimoramos nosso relacionamento com o outro, que desenvolvemos nossa capacidade de nos relacionar com aqueles que convivem conosco diariamente e com aqueles que nos vêm ao encontro ocasionalmente. A compreensão se dá nos modos deficientes ou indiferentes, a saber, no estranhamento do outro, no descaso e na rejeição, mas, sobretudo, no interessar-se genuíno pelo bem do outro. Compreendemos o outro porque habitamos um mundo comum, porque estamos sempre dividindo o mesmo mundo, porque sabemos que jamais estamos sozinhos, porque não vivemos numa ilha, num deserto, completamente isolados dos outros: “E mesmo quando o conhecer-se se vê perdido nos modos da retração, escondendo-se e equivocando-se, a convivência necessita de caminhos para se aproximar do outro ou para ‘procurá-lo’” (HEIDEGGER, 1988, p.176).

“(…) Ser-um-com-o-outro é já mover-se numa compreensão do ser que é, ao mesmo tempo, um compreender-se-um-ao-outro, ainda que seja numa compreensão dos modos privativos ou deficientes da in-compreensão recíproca” (FERNANDES, 2003, p.388). O ser-um-com-o-outro nada tem a ver com a teoria psicológica da empatia, que por sua vez se funda na teoria cartesiana, como por exemplo, quando um grupo de pessoas está umas com as outras numa sala, uma aqui, uma ali e outra lá simplesmente presente e aí se somam. Segundo Heidegger esta representação não é correta. Nessa teoria um eu é dado primeiramente para si, que logo em seguida se sente dentro dos outros e descobre então que ele também é uma pessoa, assim como eu, um alter-ego. Heidegger afirma que isso não é nada além de uma construção, não significa nada, porque a representação de uma empatia já pressupõe sempre o ser-uns-com-os-outros, a compreensão do outro como outra pessoa (HEIDEGGER, 2001b, p.137-8).

O ser-uns-com-os-outros não é também uma relação do tipo sujeito-objeto, isto é, um modo de conhecimento por meio do qual transformamos todas as coisas

em objetos e nós nos constituímos como sujeitos. Este duvida de qualquer possibilidade de se conhecer as coisas a partir delas mesmas, desse modo ele impede o mostrar-se próprio do fenômeno, fazendo as coisas se ocultarem. Transformando-as em objetos, elas se escondem mais do que se mostram. Nesse modo de conhecimento a presença das coisas é entendida como idéias ou representações objetivadas no entendimento humano, isto é, pelo sujeito que lhe impõe, previamente, medidas de interesse e as coisas são, a cada vez, vistas numa perspectiva diferente, conforme seu interesse. No esquema sujeito-objeto os outros são considerados uma substância encerrada sobre si mesma, um ente lançado à frente ou uma outra consciência encapsulada que somente posteriormente se relacionaria com os outros.

Segundo Heidegger a relação que eu travo diariamente com algo ou alguém, não é algo que possa ser objetivado: “A relação existencial não pode ser objetivada. Sua essência fundamental é ser aproximado e deixar-se interessar, um corresponder, uma solicitação, um responder, um responder por baseado no ser tornado claro em si da relação” (HEIDEGGER, 2001b, p.202). O sentido do termo “relação” para Heidegger nada tem a ver com uma relação de um pólo com outro ou de algo com algo. Não é algo formal ou matemático. No livro *Seminário de Zollikon* o filósofo afirma que não é correto falar de uma relação eu-tu, mas de uma relação tu-tu, afinal eu-tu se refere a uma relação que parte do eu, por sua vez tu-tu quer dizer reciprocidade, uma relação mútua que ocorre entre as pessoas (HEIDEGGER, 2001b, 224). O ser-uns-com-os-outros é, pois, relacionar-se com os outros ali no mundo onde habitamos, nos afazeres diários, em nosso mundo compartilhado. Eu estou sempre com os outros, dividimos o mesmo mundo. Nós somente compreendemos o outro, que é um igual, no mundo compartilhado, no mundo comum, lá onde nos empenhamos em nossas atividades, afazeres e lidas diárias, lá onde compartilhamos com os outros nossas ocupações e preocupações enquanto entes que existem ao modo de abertura para a manifestação dos entes.

3. CAPÍTULO III: AS DIMENSÕES DA ABERTURA DA EXISTÊNCIA

“Nós, violentos, nós duramos mais.
Mas quando, em qual das vidas, seremos
enfim abertos e acolhedores?”
Rilke, *Sonetos a Orfeu, Elegias de Duíno*.

Conforme vimos, a nossa existência consiste em vigorar num estado de abertura. Para Heidegger esta estrutura fundamental que caracteriza o *Dasein* está intimamente relacionada com espacialidade própria deste ente. Posto que este se situe no mundo junto aos entes, ora buscando distanciar-se deles, ora buscando aproximar-se deles. Cumpre ressaltar que a expressão “*Da*” do termo *Dasein*, a sua abertura, não aponta para a ocupação de um determinado lugar, portanto, não aponta um sentido geográfico. Abertura significa, sim, um abrir-se para a revelação, a manifestação do ente. Esta abertura ou clareira é a dimensão livre, o aberto que se abre pela irrupção do ser. O ente que somos não é um mero ente no espaço, mas ele abre espaço. Melhor dito, com ele e nele abre-se o espaço, a clareira da irrupção do ser. Nós vigoramos como o espaço, a clareira onde o ser se ilumina ou o lugar onde o ente pode se manifestar. Por isso, precisamos, agora, tematizar esta nossa constituição fundamental, a saber, a abertura o “*Da*”, o (aí) do *Sein* (ser), em seus momentos fundamentais: disposição, compreensão e discurso. Estes existências, porém, trazem a tona os fenômenos da decadência, da angústia e do cuidado, os quais serão abordados neste capítulo.

3.1 A disposição como estrutura da abertura (*Da*) ou como a “*Stimmung*” da situação que, a cada vez, desvela nossa condição inata de facticidade.

A disposição (*Befindlichkeit*) ou humor (*Stimmung*)⁵⁷ é uma das dimensões da abertura do *Dasein*, é um existencial. A disposição nos situa no mundo e revela o

⁵⁷ O étimo alemão *Stimmung* deriva do verbo *stimmen*, que significa “fazer ouvir a sua voz contra ou a favor”. Isso diz: votar. Mas significa ainda, afinar, no sentido de afinar um instrumento, harmonizar, acordar-se. Afinar, harmonizar, estar concorde ou em sintonia, é exatamente nesta acepção que soa propriamente a palavra *Stimmung* em *Ser e tempo*. HEIDEGGER, 1969, p.220.

ente em sua totalidade, isto é, a disposição é o “sentimento” da situação. Na disposição nós estamos abertos ao mundo e por isso podemos ser tocados, atingidos ou interpelados pelos entes. O termo disposição é um conceito ontológico. Em sentido ôntico é o que usualmente chamamos de humor ou estado de humor.

Comumente os humores são chamados de sentimentos, afetos, estados de ânimo ou algo parecido. Neste sentido, estes termos, porém, se referem a um sujeito que como tal estaria encerrado em si mesmo, e os humores seriam meramente algo subjetivo ou interior. Mas a disposição não é algo que está apenas no interior de um sujeito. Os humores são um modo e um jeito essencial e fundamental do ser-no-mundo. Eles são jeitos e modos de nosso ser-fora, posto que o ser-no-mundo é o nosso modo de existir, não há mais nenhum sentido em falarmos que o humano possui uma esfera interior que transcende para além de si mesmo, quer dizer para o exterior (HEIDEGGER, 2003b, p.80-1). Uma vez que o modo humano fundamental é ser-no-mundo, não há mais nenhum sentido em falarmos de interior e exterior, subjetivo e objetivo. As disposições:

“(…) não são algo que está apenas presente como um dado, mas que elas mesmas são justamente um modo e um jeito fundamental do ser___ em verdade, um modo e um jeito fundamental do *Dasein*, o que sempre diz ao mesmo tempo convivência. Elas são jeitos do *Dasein*, e com isto do ser-fora” (HEIDEGGER, 2003b, p.81).

O humor afina e sintoniza o *Dasein* possibilitando que ele seja afetado, tocado, atingido pelas coisas ou interpelado pelos entes. Ele somente pode ser afetado ou tocado por algo e ainda se interessar por alguma coisa, caso já esteja tomado pelos humores. O humor manifesta como estamos dispostos e expostos no mundo. Dispostos e expostos no mundo, tudo o que encontramos nos toca. Se nos toca, nos afeta de algum modo: faz emergir tristeza, alegria, pavor, euforia, melancolia... O humor revela como o ente me afeta e, ao me afetar, se manifesta e me interpela. Revela ainda o modo, o jeito como me torno presente a mim mesmo, o meu vibrar, ressoar, ecoar no evento da abertura do mundo. O humor é uma afinação que me faz vibrar assim e assim no meu ser-no-mundo, no meu ser-junto-aos-entes, no meu ser-uns-com-os-outros. A disposição é o médium, a atmosfera ou “animação” de um ambiente que perpassa minhas relações com os entes, com os outros, comigo mesmo: “É pelos humores que me torno consciente do mundo ou dos entes como um todo, um reino aberto no qual posso encontrar outras pessoas e

coisas” (INWOOD, 2002, p.94). Dito de outro modo: toda abertura é sempre abertura afinada, ou seja, é abertura afinada para o nosso mundo circundante, para o nosso mundo compartilhado e ainda para o nosso mundo próprio. Assim, no espriar da alegria ou da tristeza, da angústia ou do temor, do tédio ou de qualquer outra disposição, o humor se manifesta como sendo o *médium*, o elemento em que se dá a afinação do “*Da-sein* em sua relação com o mundo em cada caso, com o com-*Dasein* dos outros e consigo mesmo” (HEIDEGGER, 2001b, p.165). Afinada é, pois, a existência, até mesmo quando parece que a disposição não está aí. De acordo com Heidegger, as disposições que não observamos detidamente ou que não chamam nossa atenção, de modo que parece não haver disposição alguma a nos afinar, são justamente as mais poderosas (HEIDEGGER, 2003, p.81).

Esta abertura revela que o *Dasein*, existindo, caracteriza-se por estar sempre fora de si, aberto para o ser, entregue à responsabilidade de *ter que ser*. Ter que ser é a tarefa primordial de todos nós. Embora o *Dasein*, de início e na maior parte das vezes, nas situações abertas pelo humor, tente ignorar, esquivar-se da tarefa de ter de ser, do ser aberto pelos humores. Como pontua Heidegger:

A disposição não apenas abre o *Dasein* em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ele próprio é o modo de ser existencial em que o *Dasein* permanentemente se abandona ao “mundo” e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesmo (HEIDEGGER, 1988, p.194.).

Na medida em que a facticidade é constitutiva do *Dasein*, ela revela, a cada vez, o fato de que ele é um ser lançado na existência. O *Dasein* está entregue a si mesmo. Ele existe numa determinada situação, pertence ao “mundo”, enquanto ser-no-mundo, e a ele foi entregue sem saber de onde nem como, sem por que, nem para quê: “O *Dasein* encontra-se ‘aí’ sem o ter procurado” (PASQUA, 1993, p.76). Ele está no mundo sem nada ter feito para isso. Isso diz: a disposição desvela nossa condição inata de facticidade em que inelutavelmente sempre estamos. Ela desvela, na maioria das vezes, algo assim como um estupor por estarmos já aí, lançados no mundo. Com efeito, o *Dasein* é presa da facticidade. É um ser lançado no mundo, sem o poder de lançar-se a si mesmo. Deste modo, existir é ter que assumir nossa indigência, pobreza extrema de seres lançados no mundo, aparentemente sem motivo. Mesmo sendo possuídos pela sensação de abandono, causada pela nossa condição de seres lançados junto aos entes, a existência é algo que tem que ser

conquistado a cada momento através das escolhas, que se apresentam continuamente. Neste sentido, a disposição é extremamente esclarecedora, mais do que qualquer conhecimento. Afinal, ela coloca o ser frente a frente com o *Dasein* e não lhe deixa escolha, pois, exige que ele assuma responsabilidade sobre si mesmo (PASQUA, 1993, p.76). O estar-lançado revela o:

(...) fato de ser o (*Dasein*) único ente que é sempre um por-fazer, sempre a necessidade de ser uma tarefa de auto-realização, pelo fato de jamais ser dado ou aparecer pronto, feito, acabado. O homem é sempre a necessidade de lançar-se numa ocupação, num quefazer, para completar o oco, que é sua vida; para “encher” o buraco que é sua existência (FOGEL, 1999, p.66).

No desvelamento da situação, realizada pela disposição, o *Dasein* pode dispor de seu estar-lançado. Diante desta abertura ele se coloca diante de si mesmo e por isso mesmo, pode escolher uma existência própria ou desviar-se para uma existência imprópria.

De fato, a existência como disposição transpassa os nossos relacionamentos, nos situa no mundo, abre o nosso ser-no-mundo para que os entes dele se aproximem, e permite que os utilizemos em nossas lidas. Por isso devemos caracterizar um outro existencial da abertura: a compreensão, uma vez que toda disposição sempre tem a sua compreensão (HEIDEGGER, 1988, p.198).

3.1.2 A compreensão como estrutura originária da abertura da existência.

A compreensão é um existencial fundamental do *Dasein*. Heidegger adverte que o termo compreensão não corresponde a nenhum tipo de conhecimento determinado, tais como, explicação e conceitualização. Trata-se, antes, da compreensão fundamental do *Dasein*. Todas as formas de conhecimento são derivadas desta compreensão existencial, sendo ela mesma uma estrutura que compõe a abertura do *Dasein* ao mundo, aos entes e principalmente ao ser.

Para apreender de modo correto o sentido do termo compreensão é preciso, desde o início, não tomá-la como um fenômeno cognitivo, mas devemos considerá-la como compreensão primária, isto é, ela é algo assim como um saber fazer (DREYFUS, 1990, p.141). Uma vez que a compreensão não é um comportamento teórico, isto é, um conhecer, mas sim o modo de ser elementar do *Dasein*.

Ser-no-mundo é, antes de mais, compreender o ser. É relacionar-se com o ser. É ser interpelado pelo ser. Em sentido ôntico, quando em nossa fala sobre os entes, dizemos que compreendemos algo, nós recorremos à expressão compreender alguma coisa como entender disto ou daquilo, ou seja, no “(...) sentido de ‘estar a cavaleiro de...’, ‘estar por cima de...’, ‘poder alguma coisa’” (HEIDEGGER, 1988, p.198). No cotidiano, ou seja, no saber próprio da *práxis* e da operatividade, ter compreensão de alguma coisa significa, pois, entender de, ser entendido em, ser versado em, ser capaz de, e habilitado em. Neste caso, a compreensão se irrompe num saber prático, operativo, antes de fazer parte de um conhecimento teórico.⁵⁸ O termo *práxis* é grego e significa ação, agir e ao mesmo tempo avaliar o êxito da ação. Aristóteles denominou *práxis* de razão prática. Na história dos grupos humanos, a razão prática antecede a razão teórica e é equioriginária com a razão poética ou fabricadora.

A fenomenologia hermenêutica de Heidegger, diz Stein, acrescenta um aspecto prático porque o ser humano é descrito como ser-no-mundo que se compreende a si mesmo no mundo, mas só se compreende a si mesmo no mundo porque já antecipou sempre uma compreensão do ser (STEIN, 1996, p.61). O compreender próprio da existência está sempre entrelaçado com o modo eminentemente prático do ser-no-mundo e também com sua condição de ente lançado no mundo.

Uma vez que a compreensão enquanto existencial pertencente à abertura a partir da qual o ser-no-mundo é definido em seu ser de acordo com a atividade em que se encontra engajado, o que o *Dasein* pode não é simplesmente alguma coisa, “(...) mas o ser como existir” (HEIDEGGER, 1988, p.198). Nesta perspectiva, o compreender, observa Stein, não se resume somente num “(...) compreender abstrato de si mesmo. Mas é um compreender de suas possibilidades” (STEIN, 1996, p.58).

Segundo Heidegger, a compreensão é uma estrutura do poder-ser (HEIDEGGER, 1988, p.198), isto é, ao modo de ser que nos concerne somos poder-ser como compreensão (STEIN, 1996, p.59). O *Dasein* é, fundamentalmente,

⁵⁸ Stein acentua que “(...) Este elemento prático que ele (Heidegger) introduz na hermenêutica é o absolutamente novo. Antes a hermenêutica era o compreender de textos, compreender determinados universos culturais, era, no fundo, um interpretar que tratava de objetos. Agora o compreender é um compreender que se constitui como totalidade, porque é um compreender do

possibilidade de ser. Neste sentido, ele possui em si mesmo suas possibilidades de ser. Conforme vimos, nos modos de ser da preocupação, a saber, no cuidado com outras pessoas e na ocupação com o mundo, ou seja, em nossa vida cotidiana, nós estamos continuamente nos ocupando com nossas tarefas, manuseando as coisas, cuidando do mundo. Enfim, ocupação é sempre ocupar-se com as coisas, empenhar-se no mundo. Através daquilo de que se ocupa, por exemplo, o médico ao cuidar de seus pacientes, o professor ao ensinar, o escritor ao escrever, as pessoas podem tornar-se aquilo que elas são, isto é, realizar suas possibilidades mais próprias. É, pois a compreensão que desempenha um papel fundamental nos possíveis modos de ser do *Dasein*. Afinal, a compreensão, segundo o significado que Heidegger lhe confere, é algo constitutivo do modo de ser-no-mundo (STEIN, 1996, p.60).

A possibilidade enquanto existencial não significa um poder solto no ar no sentido de “indiferença do arbítrio” (HEIDEGGER, 1988, p.199), isto é, a liberdade da indiferença. No tocante às suas possibilidades existenciais o *Dasein* nunca é neutro ou indiferente. Porque o *Dasein* é um ser disposto, isto é, a *disposição* é um existencial do *Dasein*, o qual revela seu ser-no-mundo, e expressa também como alguém é e se torna, ele já caiu em determinadas possibilidades nas quais já sempre está. Algumas destas possibilidades ele escolhe, outras vêm ao seu encontro. O *Dasein* está continuamente se dando possibilidades, pois ele pode fazer suas escolhas.

Não obstante, o homem é um ser lançado no mundo, em um lugar e num tempo com realidades e condições, que ele não escolheu, isto é, *estar-lançado*, *facticidade*, são dois modos da existência. Essa facticidade deve ser continuamente assumida pelo *Dasein*, afinal o poder-ser tem a ver, até mesmo, com o modo como nos comportamos com aquilo que não escolhemos, ou seja, com nosso nascer, o lugar onde nascemos, a época em que vivemos. O ente que possui o modo de ser do *Dasein*, a saber, o homem, é o poder-ser que lhe foi entregue e como tal é responsável por suas possibilidades. Neste sentido, o *Dasein* é livre para escolher suas possibilidades. Liberdade aqui significa ser entregue à responsabilidade de ser si mesmo.

mundo, mas não de um mundo como um continente de conteúdos, mas de um mundo que é a própria transcendência. Este mundo ao mesmo tempo somos nós”. STEIN, 1996, p.61.

Compreender é o ser desse poder-ser. Assim a compreensão não é algo que ainda não faz parte do *Dasein*, mas que ainda fará, ou seja, não é algo que pode acontecer ou não acontecer. Não é assim que o ser humano é humano e que depois ele compreende o seu poder-ser. Ao contrário, ele é ser humano, em cada momento de sua existência se compreendendo em suas possibilidades. A compreensão é, por conseguinte, uma estrutura indissociável de seu ser. Graças à autocompreensão que o *Dasein* tem de si mesmo, ele compreende sua maneira de ser. Consequentemente ele sabe como está sua existência. Em outras palavras, ele sabe se está ou não realizando suas possibilidades mais próprias ou se, ao contrário, ele tem se esquivado e fugido de uma existência própria, indo refugiar-se no abrigo confortável da existência imprópria, logo, perdendo-se no meio das coisas de que se ocupa em sua vida diária: “Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do *Dasein* de tal maneira que, em si mesmo, esse se abre e mostra a quantas anda seu próprio ser” (HEIDEGGER, 1988, p.200).

A compreensão em seu caráter de abertura abrange toda a constituição do ser-do-mundo, observa Heidegger. O poder-ser enquanto lançar-se no mundo, ir em busca de realização de suas possibilidades, no empenhar-se em um mundo familiar, do ser-em é, portanto, um poder-ser que só é possível porque já “existe” um mundo. Conforme já mostramos, o mundo não se abre somente como se fosse uma rede de conexões, que formam a significância ou o mundo familiar do *Dasein*, mas libera, isto é, deixa vir ao encontro do *Dasein* os entes intramundanos que constituem uma totalidade conjuntural e mesmo a natureza se descobre a partir da abertura de uma possibilidade do *Dasein*.

A compreensão sempre remete a possibilidades, graças à estrutura chamada projeto. *Projeto*, neste caso, não deve ser entendido em seu sentido usual, isto é, como um plano que nós traçamos, previamente, para a realização de um objetivo, ou daquilo que chamamos na vida cotidiana de projeto de vida. Na analítica de Heidegger, projeto é um arremessar-se, lançar-se no mundo. É um modo de ser originário do ser-no-mundo, isto é, nós mesmos. É um ser lançado na direção de possibilidades. No projeto o ente projetado é atirado para fora de si mesmo vindo a cair na roda viva da vida. E como tal, o *Dasein* é um ser inquieto, que não tem onde repousar sua cabeça. Enquanto vive, este ente está permanentemente em busca de realização de suas possibilidades. Embora o *projeto* seja uma modalidade do

lançamento, este se difere daquele porque no projetar-se, o *Dasein* lança-se a si mesmo para frente, tendo em mira o possível.

O *Dasein* enquanto existente é um ser que está sempre fora de si junto ao mundo, um saber que foi lançado na existência e que, ao mesmo tempo, se lança para frente, na direção de suas possibilidades mais ou menos apropriadas de ser. Ele é, ao mesmo tempo, um insistir e um existir no mundo. O projeto é, portanto, um traço fundamental do ser-no-mundo e refere-se a toda sua abertura:

No acontecer do projeto configura-se o mundo. No projeto, rompem-se tessituras e irrompem-se possibilidades. Lançados, por ele, para o meio destas possibilidades, tendo que, livremente, nos vincular a estas ou aquelas possibilidades, nós somos postos no aberto da manifestatividade do ente enquanto tal e no todo. Nós nos tornamos *ser-no-mundo*. Nós *ek-sistimos*. Nós somos arrebatados para fora de nós mesmos sem que, cumprindo este ser ek-stático, abandonemos o nosso próprio ser. Com efeito, o nosso próprio ser é um não poder permanecer e, no entanto, um não poder avançar. A ek-sistência lança-nos, continuamente, para o meio das possibilidades e submete-nos ao real. Sempre lançado, o homem é uma *passagem*, uma *travessia* (FERNANDES, 2003, p.318).

Heidegger, na obra *Contribuições para a filosofia*, observa que devemos evitar uma interpretação inadequada, isto é, tomar “a compreensão de ser, o compreender como um tipo de conhecimento que constata as ‘vivências’ internas de um sujeito e, correspondentemente, aquele que compreende como eu-sujeito” (HEIDEGGER, 2006, p.213). Em decorrência desta interpretação acredita-se que “(...) através da compreensão de ser o ser (inclusive os entes) torna-se ‘dependente’ do sujeito e tudo acabaria, portanto, num ‘idealismo’” (HEIDEGGER, 2006, p.213). Evita-se este equívoco quando se tem em mira que a compreensão é fundamentalmente projeto ou projeção, a saber, “(...) um abrir-se, lançar-se para, um instalar-se no espaço aberto no qual aquele que compreende vem a si como um si mesmo” (HEIDEGGER, 2006, p.213).

A compreensão se caracteriza por ser própria ou imprópria. Neste sentido, ela é imprópria quando o *Dasein* se compreende a partir do mundo, daquilo de que se ocupa. Com o termo imprópria Heidegger não quer dizer que, o *Dasein* esqueça totalmente de si mesmo e só compreenda o mundo. A compreensão própria conduz à existência própria assim como a compreensão imprópria conduz à existência imprópria. A compreensão enquanto poder-ser possui muitas possibilidades e ao encaminhar-se a uma possibilidade, escolhida dentre outras, todas as outras possibilidades vêm junto com esta. Uma possibilidade isolada não é possível por

quê: “O traslado inerente à compreensão é uma modificação existencial do projeto como um todo porque a compreensão sempre diz respeito a toda a abertura do *Dasein* como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.202).

Na compreensão do mundo compreendemos também o ser-em. Por isso, explica Heidegger, a compreensão da existência é, igualmente, compreensão do mundo. A compreensão necessita, porém, de um modo próprio de visão e de olhar, de abertura e de clareza, para experimentar-se como compreensão. A visão tem sua raiz na compreensão: “Compreender, que é originariamente um compreender-se a si-mesmo (a si mesmo no ser do mais próprio poder-ser), é em sua originalidade propriamente projetar” (MARTEN, 1995, p.614). O projeto é um modo existencial básico em que a compreensão constitui o fenômeno da visão do *Dasein*. A visão corresponde à iluminação, a abertura do “*Da*”. É o *Dasein* nos seus modos de ser: *circunvisão (Umsicht)* da ocupação e *consideração (Rücksicht)* da preocupação. A visão é um modo de ser do ser-no-mundo, a qual torna possível a construção do mundo cotidiano da vida ocupada (HEIDEGGER, 1988, p.314). Esta visão do mundo próprio, ou seja, das possibilidades mais próprias da existência, o filósofo denomina *transparência (Durchsichtigkeit)*. Com esse termo ele quer indicar o autoconhecimento do *Dasein*, o que nada tem a ver com um exame perceptivo ou introspectivo. A maneira como o *Dasein* percebe a si mesmo não é caracterizada como uma introspecção, mas é uma apreensão da abertura do ser-no-mundo através de seus momentos constitutivos, a saber, em seu ser-junto ao mundo e em seu ser-com os outros: “O ente que existe tem a visão de ‘si’, somente na medida em que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo e em ser-com outros, momentos constitutivos de sua existência” (HEIDEGGER, 1988, p.202). A partir da compreensão, o *Dasein* vê a si mesmo em seu ser junto ao ente e em seu ser-com-os-outros, tornando-se, então, transparente para si mesmo.

A abertura da existência é sempre constituída pela disposição e compreensão, estes existenciais, por sua vez, requisitam um outro existencial, a saber, o discurso.

3.1.3 A abertura como discurso.

A existência é, ininterruptamente, um vir para fora ou um estar fora na abertura dela mesma. Um dos modos fundamentais de abertura da existência é o discurso (*Rede*). É no parágrafo 34 de *Ser e tempo* que Heidegger analisa os fenômenos do discurso (*Rede*) e da linguagem (*Sprache*), buscando empreender uma interpretação não ôntica, mas ontológica da linguagem.

Em *Ser tempo* Heidegger situa o discurso na abertura essencial do *Dasein*. Isto porque em sendo, o *Dasein* é sua abertura, ou seja, disposição, compreensão e também discurso. Segundo Heidegger discurso e linguagem não são idênticos, mas, antes, eles se compenetraram, uma vez que o discurso é o fundamento ontológico-existencial da linguagem (HEIDEGGER, 1988, p.219).⁵⁹ Neste sentido, a linguagem é o modo como o discurso se “expressa”.⁶⁰ É ele a condição ontológica da linguagem ôntica.

O discurso enquanto constitutivo da abertura é co-originário à disposição e à compreensão (HEIDEGGER, 1988, p.219). Com esta afirmação podemos observar que os três existenciais que perfazem a abertura não seguem nenhuma hierarquia, um não se apresenta após o outro, assim como não obedecem a uma sequência cronológica. Ao contrário, para Heidegger todos têm uma mesma prioridade. Ao se referir a co-originariedade da disposição, compreensão e discurso, Heidegger quer ressaltar que a abertura espacial do *Dasein* não pode prescindir de nenhum desses fenômenos.

Segundo Heidegger a compreensão é anterior à interpretação, afinal interpretar é, essencialmente, apropriar-se daquilo que se compreende. É que a existência é, todo tempo, compreendida e interpretada. Não é possível haver existência sem autocompreensão, sem interpretação. A compreensão e a disposição, como modos de abertura da existência, vêm à fala no discurso. Sem dúvida, a existência é discursiva. Posto que no discurso a existência concebe-se a si mesma, pronuncia-se a si mesma, revela-se. Em nossa vida cotidiana, nós estamos sempre compreendendo, logo interpretando, a nós mesmos, os outros entes e o

⁵⁹ Uma das maiores dificuldades para entender este parágrafo, segundo Duarte, é esta distinção feita por Heidegger entre discurso (*Rede*) e linguagem (*Sprache*). DUARTE, 2005, p.134.

⁶⁰ Posteriormente a *Ser e tempo*, mais exatamente com a viragem (*Kehre*), essa distinção será abandonada. Heidegger passa a utilizar apenas o termo linguagem. LAFONT, 2000, p.68.

mundo. Assim o discurso é, antes de mais, um meio de abertura instaurado não no âmbito teórico, mas sim no âmbito pré-teórico, pré-reflexivo de nosso mundo fatural.

Uma vez que a relação do *Dasein* com os entes intramundanos que vêm ao seu encontro no mundo circundante é eminentemente prática, marcada pelo uso, os entes intramundanos recebem sua determinação específica, ou seja, eles se mostram como o que são a partir do âmbito das ocupações. É que tais entes pertencem sempre a uma totalidade conjuntural, conforme já foi mostrado, em que estão continuamente inseridos. Esta totalidade conjuntural encerra uma totalidade de remissões, a saber, cada ente remete a outro ente que igualmente faz parte de uma mesma totalidade conjuntural. Com a madeira, por exemplo, já se deu pregos, martelo, tijolos, telhas, etc. É a partir dessa totalidade conjuntural que podemos saber o que é prego, martelo, tijolos, telhas. As significações dos entes intramundanos se originam, portanto, das remissões conjunturais que perfazem nosso mundo de ocupações. Por outros termos, é no âmbito da conjuntura que ocorre “(...) o acontecimento da nomeação” (CASANOVA, 2006, p.40). E das significações nascem palavras. Estas, porém, não são coisas dotadas de significados. Não obstante, na existência em comum o *Dasein* apreende as palavras como uma coisa, um ente qualquer dentro do mundo que, como tal, pode ser encontrado como um instrumento, uma ferramenta. É que as palavras são experienciadas como algo assim como um objeto que está à mão, que têm, pois, uma serventia, prestam para algo.

Heidegger define o discurso como sendo a “articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.221). Esta definição sinaliza para relação entre disposição, compreensão e discurso. Isto significa, conforme já dissemos anteriormente, que o ente que somos se encontra sempre numa determinada disposição que o afina com o mundo como o contexto onde se encontra entes intramundanos, o mundo circundante da ocupação, ou como mundo público da convivência ou ainda como mundo próprio do ser-em. O ente que, a cada vez está em jogo seu ser, tem sempre presente sua facticidade, por causa da disposição. Mas essa facticidade é correlata ao projeto radicado na compreensão. Desse modo, esta definição do discurso revela a correlação essencial da facticidade com o projeto. É exatamente esta correlação essencial que Heidegger quer ressaltar com a expressão “(...) compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.221). Na verdade, até mesmo o discurso se

baseia nesta correlação uma vez que este requisita sempre os outros momentos constituintes da abertura do *Dasein*.

O discurso pertence, essencialmente, ao nosso ser-no-mundo, à nossa existência. É no discurso que nós existimos. Falando de algo nós nos exprimimos como existentes, ou seja, como ser-no-mundo. Este falar, por sua vez, tem o caráter de comunicação. Isto não quer dizer que a comunicação seja uma mera transposição de palavras ou representações de um sujeito para outro. Comunicar é tornar comum, partilhar com os outros sentidos. Por isso, o significado primordial da comunicação é chegar com os outros a uma mesma relação fundamental para com o ente sobre o qual se discorre no discurso.

O discurso como um fenômeno essencialmente pertencente ao ser-no-mundo, bem como à convivência, é a instância através da qual construímos o nosso ser-em-comum, posto que o mundo cotidiano compartilhado depende em grande parte do discurso. Neste sentido, Mulhal assegura que, pelo fato de o ser-no-mundo vigorar todo o tempo como ser-com-os-outros, estar sempre com os outros, a linguagem necessariamente aponta para os outros. Ela se perfaz, então, num médium para a comunicação, e como tal é uma herança cultural ou social, na qual determinado *Dasein* se encontra inserido ou lançado (MULHAL, 2005, p.94).

Segundo Heidegger a escuta é uma possibilidade existencial do discurso. É através dela que se pode entrever a união do discurso com a compreensão e sua compreensibilidade. Deste entrelaçamento nós sabemos comumente, afinal quem não sabe que não compreendemos bem quando não ouvimos bem? Enquanto instância radicada no discurso a escuta é o fundamento da percepção acústica. Escutar para Heidegger não é uma mera percepção de sons, mas é o estar aberto existencial do *Dasein* enquanto ser com os outros.

O escutar torna possível o ouvir. A escuta, na concepção de Heidegger, é um fenômeno mais originário do que a mera sensação de sons e a percepção de tons, que a psicologia denomina ouvir. Até mesmo o ouvir se funda na escuta compreensiva. Prova disso é que nós nunca escutamos, antes de tudo, sons brutos, ondas sonoras, mas escutamos os gritos das crianças que brincam, a chuva que cai no telhado, os pássaros cantando. Por isso, o existente escuta porque antes compreende. Contudo, para se ouvir um ruído puro ou som bruto nós recorreremos a um instrumento artificial. O *Dasein* na condição de ser-no-mundo sempre "(...) se

detém junto ao que está à mão dentro do mundo e não junto a ‘sensações’” (HEIDEGGER, 1988, p.223). Nas palavras de Heidegger:

Ouvimos a motocicleta, seu barulho pela rua. Ouvimos as galinhas silvestres passar em arribação pela alta floresta. Propriamente ouvimos apenas o barulho do bater do motor; o ruído que as galinhas silvestres fazem. Ademais, é muito difícil e para nós insólito descrever o ruído puro, porque não é o que ouvimos comumente. Com relação ao simples ruído ouvimos sempre mais. Ouvimos a ave, que voa, embora rigorosamente se deva ser: uma galinha silvestre não é algo audível, alguma espécie de som, que se pudesse enquadrar na escala (HEIDEGGER, 1969, p.61).

Sempre que escutamos atentamente alguém que nos fala, nós nos encontramos junto daquilo sobre o que se fala. Logo, não apreendemos mesmo uma mera percepção de sons. Mesmo quando não entendemos o que se fala, porque o discurso é ininteligível ou quando presenciamos uma conversa em uma língua que nos é estranha, o que apreendemos naturalmente é um conjunto de palavras que formam um discurso incompreensível.

Uma outra possibilidade existencial do discurso é o silêncio que também se baseia na compreensão. Silenciar não é meramente não falar ou não emitir sons. Quer dizer, silenciar não se reduz a uma negação. Com isso, sinaliza-se que o silêncio é um fenômeno fundamental do discurso que não pode ser entendido a partir da interpretação da linguagem como expressão, a saber, como ausência de articulação verbal. Para Heidegger o silêncio é algo originário e profundo que nada tem a ver com alguma concepção ôntica de linguagem. Ademais o silêncio perfaz o discurso e este pertence ao ser-no-mundo, deve-se buscar, então, alcançá-lo na convivência comum desenvolvida nas ocupações e nas preocupações. E, mais, somente quem silencia na convivência pode elaborar a compreensão. O mesmo não acontece com quem fala demais. Falar muito não quer dizer compreender, o que se dá é bem o contrário. Segundo Heidegger, os discursos longos encobrem e mascaram a incompreensão.

Silenciar não significa, ainda, simplesmente emudecer. Para Heidegger o mudo não pode silenciar. Se uma pessoa nunca diz nada, ela não pode silenciar. O silêncio genuíno, verdadeiro na concepção de Heidegger, só pode acontecer num discurso autêntico, isento da tagarelice do dia-a-dia e de sua fala repetitiva e superficial. Assim somente o *Dasein* que pode silenciar tem algo a dizer, ou seja,

“(…) deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesmo” (HEIDEGGER, 1988, p.224).

Heidegger jamais considera a linguagem como sendo a expressão de um sujeito, nem como um modo de comunicar ou exteriorizar o que ocorre no interior do sujeito, a saber, suas vivências. Para ele, a linguagem não é também uma atividade entre tantas outras. Na verdade, tais concepções ônticas da linguagem não são erradas, contudo, o filósofo adverte que elas se referem ao predomínio exclusivo da linguística que nunca se volta à linguagem como linguagem: É que em tudo isso, o que reina são representações metafísicas da linguagem, pois, estas concepções ocasionam o encobrimento do caráter originário da linguagem, uma vez que elas não deixam ver a estreita vinculação ontológica que há entre o ser do existente e o ser da linguagem.

Segundo Nunes, Heidegger cunhou os conceitos de discurso e linguagem a partir da noção aristotélica que diz: o homem é o vivente que se atém ao *lógos*, *zóon lógon échon* (NUNES, 2002, p.21). Neste sentido, o homem é o único ente que pode discursar e ao discursar pode se conduzir, orientar-se e determinar como deve agir. A interpretação posterior dessa definição do homem como animal racional não é, para Heidegger, errada. O problema é que ela encobre a experiência grega que proporcionou esta definição do *Dasein*. O homem se mostra como ente que é no discurso, declara Heidegger. No discurso “(…) o homem se realiza no modo de descoberta do mundo e do próprio *Dasein*” (HEIDEGGER, 1988, p.224). Assim, percebemos que a questão da linguagem não é apenas uma questão entre tantas outras. Ela é a questão fundamental porque não somente é decisiva quanto à questão da existência do *Dasein*, mas também de sua determinação.

Se, de fato, quisermos conhecer a linguagem em seu fundamento originário devemos esquecer as representações metafísicas que reinam por toda parte, alerta Heidegger. Isto porque nestas concepções da linguagem não se considera que a existência é predominantemente referência ao ser e que esta referência se dá na linguagem, conforme afirma Heidegger, não em *Ser e tempo*, mas na *Carta sobre o humanismo*. Posto que a linguagem é a casa do ser e o *Dasein* é aquele ente que desde sempre habita, encontrou guarida na linguagem. Melhor dito: a linguagem é a casa do ser e o abrigo e proteção da essência do *Dasein*. Pois, ele é aquele sendo a

quem foi outorgado estadia, morada na casa do ser. E habitar evoca: “(...) ser trazido à paz de um abrigo diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência” (HEIDEGGER, 2001a, p.129). Isso quer dizer, a partir do aceno:

(...) de que o homem só se essencializa em sua essência na medida em que é interpelado pelo ser. É só por essa interpelação que ele “tem” encontrado aquilo em que habita sua essência. É só por este habitar que ele “tem” “linguagem” como a morada que garante o ekstático à sua essência (HEIDEGGER, 2008a, p.336).

Enfim, Heidegger sonda o sentido da linguagem, num âmbito totalmente diferente daquele da filosofia da linguagem, ou seja, ele busca o sentido da linguagem a partir da possível vizinhança, proximidade do *Dasein* ao ser.

Por certo, a existência se pronuncia no discurso, mas no interior da cotidianidade este se transforma, na maioria das vezes, em mero falatório próprio da instância da decadência do existir: A efetiva abertura da existência remete fundamentalmente para a decadência do *Dasein* (PAIVA, 1998, p.85).

3.2 Decadência e existência imprópria.

A decadência (*Verfallen*) é um existencial do *Dasein*. A partir deste existencial se pode ver como o existente é absorvido tão profundamente por suas atividades, negócios e ocupações, e assim perde-se a si mesmo, ao esquecer-se de suas possibilidades mais próprias.

O ser-no-mundo cotidiano, na maior parte das vezes, se detém no modo de ser impessoal. Fenômenos conexos como: *falatório, curiosidade e ambigüidade* desvelam o absorver-se do *Dasein* dentro do mundo, junto aos entes dos quais ele se ocupa e daqueles com quem ele se preocupa, quais sejam, outros *Dasein*. Este empenhar-se absorvente do *Dasein* indica que ele já se perdeu a si mesmo. Como o *Dasein* se perde a si mesmo? O *Dasein* não se perde como se perde uma caneta, um livro, uma chave, etc. Ele se perde ao se deixar absorver pelas ocupações. Neste modo de ser, o que importa é a aprovação do impessoal. Quem é o

impessoal? Não é ninguém e ao mesmo tempo é todo mundo. É ele quem nos impõe seus modelos e normas de conduta. O impessoal sempre decide o que devemos fazer, falar, apreciar etc. Ele também nos retira toda responsabilidade de escolha:

Na medida em que o *Dasein* é um ente que eu sou, e imediatamente é determinado como ser-com-os-outros, geralmente e em média não sou eu mesmo meu *Dasein*, mas sim os outros; estou com os outros e os outros igualmente com os outros. Ninguém na cotidianidade é ele mesmo. O que e como ele é, isto não é ninguém: ninguém e, contudo, todos um com o outro. Todos que não são eles mesmos. Este ninguém, do qual na cotidianidade <*Alltaglichkeit*> todos nós vivemos é o “se” <*Man*>. Diz-se, ouve-se, é se a favor, cuida-se de algo. Na tenacidade do império deste se <*Man*> residem as possibilidades de meu *Dasein* (...) (HEIDEGGER, 1997, p.19-21).

Esse fenômeno, que dita o modo de ser cotidiano, corresponde a existência imprópria, ao qual nós estamos, de início e na maioria das vezes, enredados porque constantemente absorvidos pelas ocupações, pelos afazeres cotidianos, que caracterizam a familiaridade, o não se sentir estranho nem desabrigado: é a decadência, modo de ser impróprio ou não ser-próprio do *Dasein*.

Impropriedade ou não ser próprio não quer dizer que o *Dasein* perdeu todo o seu ser no modo de ser impróprio, nem tampouco que o *Dasein* não é mais um ser, ou ainda que ele não está no mundo. Impropriedade e não próprio significam: “(...) um modo especial de ser-no-mundo em que se é totalmente absorvido pelo “mundo” e pela co-pre-sença dos outros no impessoal” (HEIDEGGER, 1988, p.237). Este modo de ser impróprio predomina na cotidianidade. Na vida cotidiana nós não somos nós mesmos. O impessoal nos rouba nosso ser próprio.

Neste contexto, o termo decadência não tem nenhuma conotação negativa, valorativa ou pejorativa, mas expressa o modo de ser imediato e predominante do *Dasein* no qual ele quase sempre se mantém. O termo decadência também não indica queda de um estado original, mais puro e superior, pois tal fato não se poderia interpretar mediante uma abordagem ôntica nem tampouco ontológica.

“No fenômeno da de-cadência, apresenta-se um modo existencial de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.238). Neste modo de ser o *Dasein* decai no mundo de suas ocupações e, vencido, renuncia ao seu próprio poder-ser, e cai no falatório, na curiosidade e na ambigüidade, a saber, fenômenos que constituem o modo de ser decadente cotidiano, isto é, estes fenômenos compõem o momento estrutural chamado decadência.

O “decair” no mundo é uma tendência natural do *Dasein*. Nós tendemos a “decair” na dimensão das coisas que utilizamos para realizar nossas tarefas diárias, e assim permanecemos alheios às possibilidades abertas em nossa existência. O *falatório* é a forma de compreensão e interpretação que prevalece na convivência pública, onde se faz e se diz o que todos fazem e o que todos dizem. “E quem diz?... Dizem... Diz-se... Falam... Fala-se!...” (FOGEL, 1999, p.15). O impessoal, ou seja, ninguém. No cotidiano nós nos dedicamos ao falatório, à tagarelice banal, à conversa fiada, aos boatos inúteis, repletos de trivialidade, e lugares comuns. O impessoal, “a gente” “(...) é sem freio; cada coisa e qualquer coisa a prende e dissipa no fortuito e se dispersa na conversa sobre todo o possível e o impossível” (HEIDEGGER, 2007a, p.127). Neste modo de ser fica claro a superficialidade, a falta de solidez e o descompromisso com o que se fala. A fala, neste sentido, não passa de tagarelice inútil. Assim, o que se dá é uma mera repetição daquilo que se ouve. O falatório transforma a fala em mero eco, vazia e sem nenhum sentido. O falatório se constitui na “(...) cisão entre as palavras e as coisas, entre o discurso e o seu objecto” (PASQUA, 1993, p.88). Não há, portanto, realmente uma verdadeira apropriação daquilo de que se fala. Daí, o que deveria ser o nosso traço mais próprio se dá como uma espécie de auto-alienação. Conforme pontua Heidegger:

Esta situação é a situação cotidiana do homem, não é uma falta, uma exclusão ou exceção, mas é a situação do homem em todo dia, na medida em que está entregue ao falatório e à conversa mole, abandonado ao usual, ao imediato, ao cotidiano ao que é corriqueiro. No cotidiano, o homem esquecido de si mesmo se perde no atropelo das coisas (HEIDEGGER, 2007a, p.143).

Um outro momento que torna visível o fenômeno da decadência é a *curiosidade* que abre o *Dasein* de tal modo que ele se espraia em todas as direções. Na curiosidade o *Dasein* está em toda a parte e em parte alguma. Na ambigüidade o *Dasein* tudo compreende, tudo apreende, tornando-se mais desenraizado, mais dissipado e disperso.

Que estrutura mostra o movimento do *Dasein*? O falatório e sua interpretação pública se constituem na convivência. O falatório é o modo de ser da convivência, ele não é algo ocasional e que agiria “de fora” sobre o *Dasein*. Quem confere ao *Dasein* a possibilidade de perder-se no impessoal? É o *Dasein* mesmo, que,

através do falatório e da interpretação pública, oferece as possibilidades de perder-se no impessoal e na falta de solidez. O *Dasein* oferece a si mesmo a tentação constante de decair. O ser-no-mundo é em si mesmo tentador. Sendo uma tentação, quase que irresistível, a interpretação pública mantém o *Dasein* preso à decadência.

A tranqüilidade oferecida pela decadência não deixa o *Dasein* entregue à inércia e à inatividade, antes, provoca agitações desenfreadas. O *Dasein* busca se conhecer e faz isso tentando sintetizar culturas estranhas à sua própria cultura. Ele se convence de que desta forma poderá se conhecer verdadeiramente. Segundo Heidegger, a *curiosidade* dispersa, e a inquietação de tudo saber encobre e deixa indeterminado e inquestionado o que ele, de fato, deveria compreender: “Não se compreende que compreender é um poder-ser que só pode ser liberado no *Dasein* mais próprio” (HEIDEGGER, 1988, p.239). O *Dasein* somente poderá se compreender realmente, caso ele se liberte do impessoal e se aproprie de seu poder-ser próprio. O ser-no-mundo tranqüilo e tentador se aliena no mundo que o absorve cotidianamente: “O ser-no-mundo da de-cadência, tentador e tranqüilizante é também alienante” (HEIDEGGER, 1988, p.239).

A *alienação* é outra característica da decadência. Tomado pela alienação o *Dasein* se perde a si mesmo, estranhando seu poder-ser próprio, porém, isto não significa que o *Dasein* rompeu completamente consigo mesmo. Ao contrário, ela impulsiona o *Dasein* para o modo de ser em que ele se fragmenta, se esvanece ao extremo. Na fragmentação todas as possibilidades de interpretação são tentadoras. A alienação fecha para o *Dasein*, o seu poder-ser próprio, forçando-lhe a impropriedade. “A alienação da de-cadência faz com que o *Dasein* se atropеле e se aprisione em si mesmo” (HEIDEGGER, 1988, p.240).

Tentação, tranqüilidade, alienação e aprisionamento são fenômenos específicos da decadência. O modo de ser decadente do *Dasein* se realiza num movimento chamado *precipitação*. Neste movimento “o *Dasein* precipita de si mesmo para si mesmo na falta de solidez e na nulidade de uma cotidianidade imprópria” (HEIDEGGER, 1988, p.240). Interpretando-se de acordo com a interpretação pública do impessoal, esta precipitação não é clara para o *Dasein*, logo ele interpreta este movimento como ascensão e vida concreta.

A precipitação se movimenta de tal modo que arranca a compreensão do projeto de possibilidades próprias, mergulhando-a na tranqüilidade, que lhe

garante tudo alcançar ou possuir. Este movimento da decadência é identificado como *turbilhão*.

“A de-cadência não determina apenas existencialmente o ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.240). O que mais, então, ela determina? O turbilhão é também o movimento do estar-lançado, que se encontra na maioria das vezes na impropriedade: “Pertence à facticidade do *Dasein* ter de permanecer em lance enquanto for o que é, ao mesmo tempo, de estar envolto no turbilhão da impropriedade do impessoal” (HEIDEGGER, 1988, p.240).

Mas o que é, afinal, decadência? A *decadência* é um conceito de *movimentação* ontológica que expõe a facticidade do *Dasein* e confirma sua existência. A decadência é algo que desde sempre conhecemos. É-nos tão familiar que chega a constituir todos os nossos dias em nossa *cotidianidade*. Ela é, apenas, um modo de ser impróprio. O *Dasein* só pode decair, porque no decair mesmo está em jogo o ser-no-mundo trabalhado pela compreensão e disposição.

Decadência nada tem a ver, portanto, com a concepção religiosa de que o homem foi tomado pelo pecado, castigado por Deus e encontra-se corrompido. Decadência é fuga do *Dasein* de sua condição fundamental. Na verdade, a decadência é a dimensão que revela a existência imprópria, isto é, a imersão no mundo, tem a sua origem na fuga do *Dasein* de si mesmo e de seu poder-ser propriamente, conforme veremos a seguir a partir da disposição da angústia.

3.2.1 Existência e angústia.

Heidegger examina, minuciosamente no parágrafo vinte e nove de *Ser e tempo*, a angústia.⁶¹ A eleição desta disposição se deve ao fato de que ela é a disposição que ao emergir do íntimo do *Dasein* possibilita seu abrir originário. Isto porque esta disposição é a expressão mais insigne do “sentimento” da situação. Ora, é somente compreendendo-se em sua real situação, isto é, de encontrar-se sempre já lançado no mundo que o *Dasein* pode apreender-se assim como ele

⁶¹ Segundo Werle “Tal como em Kierkegaard, a angústia assume em Heidegger um cunho existencial essencialmente humano. Só o homem se angustia (...) a diferença entre Kierkegaard e Heidegger, porém, reside no fato de que em Kierkegaard a angústia revela o nosso ser finito, o nada de nossa existência diante da infinitude de Deus, do caráter eterno de Deus, ao passo que Heidegger abandona esta perspectiva teológica e pensa a angústia apenas como fenômeno existencial da finitude humana”. WERLE, 2003, p.10.

realmente é. Melhor dito: a angústia revela que o *Dasein* é, antes de tudo, ser-no-mundo.

Mas quando a angústia nos sobrevém e nos situa no mundo, este se torna estranho, nele não encontramos mais abrigo e segurança. Angustiar-se é não mais se sentir em casa no mundo. A angústia se angustia com a insignificância do mundo, com a estranheza que invade o ser-no-mundo. Afinal, por que o *Dasein* se angustia? O que a angústia ameaça, sem dúvida, é o impessoal, a existência abdicada de seu poder-ser mais próprio. O que de fato angustia é a possibilidade de ser. É o poder-ser constitutivo do *Dasein* que lhe foi entregue como tarefa. A angústia singulariza o *Dasein*, e assim expõe sua condição de ser possível, que na compreensão se lança em possibilidades. O porquê e o com quê a angústia se angustia, ou em outras palavras o motivo e a causa (NUNES, 1992, p.110) da angústia é o ser-no-mundo. Afinal quando ela nos sobrevém, sentimo-nos desprotegidos, entregues a nós mesmos. É, pois, através da disposição da angústia que compreendemos propriamente nossa existência.

De início, o *Dasein* se angustia com o nada, a saber, com o advento da angústia o mundo desaba, afunda numa total insignificância. A significabilidade diz respeito aos entes intramundanos. É significabilidade ôntica. Uma vez que são os entes intramundanos que estabelecem uma conjuntura, então o mundo aberto pela angústia faz vir ao nosso encontro entes sem conjuntura. A significabilidade torna manifesto que o mundo é uma rede de referências. O nada do ente intramundano, afirma Heidegger, "(...) funda-se em algo mais originário, a saber, no *mundo* (HEIDEGGER, 1988, p.251). Porém, o mundo e o *Dasein* juntos constituem a estrutura ontológica ser-no-mundo. Deste modo, o afundamento da significabilidade ôntica deixa aparecer, nitidamente, a estrutura do ser-no-mundo. Consequentemente, a angústia manifesta o mundo como mundo e o *Dasein* como ser-no-mundo ou ser-em.

O nada que envolve o mundo, que faz o *Dasein* se angustiar não é, portanto, a ausência de seres simplesmente dados, afirma Heidegger. Ora, o vazio só pode tornar-se manifesto quando os entes dentro do mundo vêm ao nosso encontro para apreendermos a falta de conjuntura estabelecida. O nada, desvelado pela angústia, revela que o *Dasein* não encontra nenhum objeto, coisa de uso, em que possa compreender-se. No instalar-se da angústia nós não mais nos identificamos

com aquilo que fazemos na vida cotidiana, nem também nos compreendemos conforme os ditames da interpretação pública.

Atingido pela angústia o *Dasein*, pode sair daquele ritmo ou cadência que constitui o modo normal da existência que não permite escolher o si-mesmo em sentido próprio. Ao se retirar decididamente deste modo normal de existir o *Dasein* compreende que não pode mais projetar suas possibilidades mais próprias tendo por base as ocupações. Somente não mais se compreendendo a partir do que se ocupa o *Dasein* pode apreender o seu verdadeiro *poder-ser*, desocultado na estranheza da angústia em face ao seu ser-no-mundo.

Mas a angústia é uma disposição rara. Na maioria das vezes, o *Dasein* é afetado pelo temor. Esta disposição conturba, perturba, e confunde o *Dasein*. Afetado por esta disposição, ele se perde no meio de possibilidades mundanas que ele não consegue apreender.

Segundo Heidegger graças ao sentido existencial da angústia não é possível que o *Dasein* se perca entre as ocupações. Com esta afirmação o filósofo reforça a diferença entre temor e angústia: quando algo semelhante acontece, isto é, quando o *Dasein* se abandona aos empenhos do mundo, é o temor que se manifesta, não é a angústia. Enquanto que o temor vem de um ente dentro do mundo, a angústia eleva-se ao ser-no-mundo. A angústia só pode atingir um *Dasein* decidido, aberto.⁶² O *Dasein* decidido compreende a angústia como disposição que o torna livre e apto para suas possibilidades próprias:

No *Dasein*, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta o *Dasein* para o *ser-livre para...* (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O *Dasein* como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser (HEIDEGGER, 1988, p.252).

Contudo, na maioria das vezes, ao ser tomado pela angústia o *Dasein* foge. Fugindo, ele se fecha, obstruí-se a si mesmo em sentido próprio. Mas esse fechamento é ainda uma abertura, embora de modo privativo, pois na fuga o *Dasein* foge diante de si mesmo. Embora fugindo de si mesmo ele ainda confronta-se consigo: “É justamente daquilo de que foge que o *Dasein* corre ‘atrás’. Somente à

⁶² Os termos decidido, aberto remete ao existencial designado em *Ser e tempo* de decisão, o qual será tematizado no último capítulo deste trabalho.

medida que, através de sua abertura constitutiva, o *Dasein* se coloca essencialmente diante de si mesmo é que ele pode fugir de si mesmo” (HEIDEGGER, 1988, p.248). O *Dasein*, porém, não percebe, nem compreende esse confronto, somente sente. Por que o *Dasein* teme o seu si-mesmo? O *Dasein* não teme o mundo, não teme um ente intramundano, nem mesmo um outro *Dasein*. Na verdade, o que domina o *Dasein* não é o temor, é a angústia. A angústia distingue-se do temor por causa de seu caráter peculiar, a saber, ela é totalmente indeterminada. O que angustia, então, o *Dasein*? O que o angustia não pode ser atribuído a nenhuma coisa intramundana. Ela não está aqui, nem ali. Aquilo com que o *Dasein* se angustia já está aí, mas ao mesmo tempo ela não está em lugar nenhum. Embora nós a percebamos tão perto que ela “(...) sufoca a respiração” (HEIDEGGER, 1988, p.250). Na angústia o ente em sua totalidade perde sua importância, torna-se totalmente insignificante. O ente intramundano não mais vem ao nosso encontro como algo que podemos manusear. Na verdade tudo aquilo que está em nosso mundo circundante se perde.

Segundo Heidegger, pertence à essência de toda *disposição* abrir o *Dasein* ao mundo em sua totalidade, ao seu próprio ser e aos outros *Dasein*. Quando somos atingidos pela angústia não nos angustiamos apenas pelo nosso ser-no-mundo nem, apenas, por esta ou por aquela possibilidade do *Dasein*, mas, sobretudo, nós nos angustiamos perante a liberdade de escolher ser si-mesmo. Assim, na irrupção da angústia nós nos afastamos do impessoal. Isto porque a angústia nos constrange a decidir ser um si-mesmo próprio ou não. Afinal, somos responsáveis pelo nosso ser.

Heidegger diz que a angústia isola o *Dasein*. O filósofo se refere ao *Dasein* como “*solus ipse*”. Mas esse solipsismo existencial, não significa que o *Dasein* se transformou numa coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência privada de mundo (HEIDEGGER, 1988, p.252). Este solipsismo existencial também não tem a ver com um fechar-se no próprio eu, nem com o individualismo. A angústia isola porque singulariza o *Dasein*. Ao mesmo tempo ela realiza a modificação existencial pela qual o si-mesmo, que neste caso é o impessoal, venha a se tornar si-mesmo próprio. Ela isola o *Dasein* ao retirá-lo da absorção do mundo da ocupação para restituir-lhe seu ser-no-mundo mais próprio, isto é, não se trata de interromper a relação do *Dasein* com o mundo, mas de fazê-lo experimentar-se como dedicado a ele. Assaltado pela angústia o *Dasein* rompe com a familiaridade

que caracteriza o ser-no-mundo cotidiano.⁶³ Agora se torna visível do que foge o ser-no-mundo decadente: ele não foge de nenhum ente intramundano, mas do desenraizamento, da estranheza que de repente o assola, da existência. A angústia isola o *Dasein* retirando-o de sua imersão cotidiana no mundo da ocupação, libertando-o, então, de sua prisão ao lhe revelar sua própria liberdade. Na angústia o *Dasein* se sabe livre para uma existência própria. Estabelecemos, pois, que a angústia não nos diz o que devemos fazer ou não fazer, não nos prescreve também regras de boa conduta nem funda ética alguma. Cabe à angústia tão somente reconduzir o *Dasein* de volta a si mesmo. A angústia é, portanto, a instância que permite a existência compreender a si mesma (DARTIGUES, 2005, p.117).

3.2.2 A existência como cuidado.

Conforme já mostrado o ser-no-mundo é uma estrutura composta por três momentos inseparáveis. Nesta perspectiva, Heidegger procura elucidar a unidade destes três momentos. Seria a angústia, então, o fenômeno capaz desvelar ao *Dasein* a sua própria unidade? Conhecemos a resposta dessa questão se considerarmos o fenômeno da angústia em sua totalidade: a angústia é um modo de ser-no-mundo; aquilo diante do qual ele se angustia é o ser-no-mundo lançado; aquilo pelo qual ele se angustia é o poder-ser no mundo. O fenômeno da angústia, considerado em sua totalidade, mostra a unidade dos dois existenciais, a saber, o estar-lançado e o projeto, ou seja, aquilo, que já denominamos de facticidade. Assim, as estruturas da existência vão ser compreendidas como estruturas do cuidado.

⁶³ Dartigues em seu texto *O que é fenomenologia? Faz uma interessante análise da angústia, vejamos: “A angústia permite, em suma, uma espécie de redução fenomenológica existencial, o que é reduzido, mas entre parênteses, são as significações banais e utilitárias do mundo. Não tendo objeto, a angústia não pode se assegurar de nada nesse mundo, nem, portanto, se tranquilizar; nenhuma das significações da vida corrente pode ser invocada para explicá-la nem lhe servir de remédio. Resta apenas o mundo em sua mundanidade nua e este ser-no-mundo do *Dasein* que se torna de súbito estranho, objeto de espanto, mesmo de estupor: ‘O que angustia a angústia é o próprio ser-no-mundo’. Agora o *Dasein* não se sente mais ‘em casa’, ele se sente ‘isolado estrangeiro’, arrancado à ‘pátria da existência pública’ onde estava à vontade como em sua morada. Mas era essa sua verdadeira morada? A pátria pública não era antes uma falsa pátria e o desenraizamento que a angústia suscita não o restitui, ao contrário, a seu país natal, que ele não reconhece porque já o esqueceu desde há muito?” DARTIGUES, 2005, p.117.*

Uma vez que existe, o *Dasein* compreende seu próprio ser, ele sabe que, a cada vez, é o seu próprio ser que está em jogo. O *Dasein* existe no modo da projeção de seu próprio ser. Enquanto poder-ser que na compreensão se lança para as mais diversas lidas mundanas, revelou-se que o *Dasein* é a sua própria finalidade. Por isso Heidegger afirma que o *Dasein* é “*precedendo-se*” a si mesmo. Ele se precede a si mesmo como projeto de si. Mas este preceder a si mesmo é concernente ao *Dasein* porque ele está lançado no mundo. É este estar-lançado que ele experimenta, na maioria das vezes, no modo do afastar-se constantemente na disposição da angústia, pois é através dela que ele confronta-se com a possibilidade de existir de modo próprio ou impróprio. É ainda através dela que se mostra que todo projeto é fundamentalmente projeto lançado. Desse modo, podemos ver que através da angústia o estar-lançado e o projeto não se separam. Este estar-lançado e o projeto a partir deste ponto o filósofo chamará facticidade e existencialidade, a saber, estruturas essenciais do ser-no-mundo. O fenômeno da angústia em sua concreção revela que essa existência, de fato, se dá quase sempre como ocupação, imersão e empenho no mundo. Ora, na dinâmica da imersão no mundo, isto é, na decadência o *Dasein* erra, e na errância ele se angustia.

É a decadência que caracteriza existência imprópria. Mas não será um problema contar entre as estruturas do cuidado, facticidade e existencialidade, a decadência? Afinal, ela somente torna visível a ocupação do ser-no-mundo cotidiano e impróprio. Na fórmula em que Heidegger especifica o ser do *Dasein* como cuidado: “(...) preceder-se a si mesmo por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 1988, p.257). O ser-junto, portanto, já está ao lado da existencialidade e da facticidade. O ser-junto-a não quer dizer que o ser-no-mundo se instale de modo definitivo e cabal na decadência, nem que a ocupação seja necessariamente um modo de ser impróprio do *Dasein*. O ser próprio do *Dasein* não caracteriza puramente uma relação consigo mesmo que o afastaria do mundo, mas antes, ele é um outro modo de ser-no-mundo. É isso que Heidegger ressalta quando diz que o cuidado não expressa uma atitude isolada do eu consigo mesmo, isso porque os outros dois momentos estruturais o já ser-em e o ser-junto-a já se acham também simultaneamente colocados (HEIDEGGER, 1988, p.257).

A palavra cuidado (*Sorge*), neste contexto, já vimos, não tem conotação moral. Ao contrário, devemos considerá-la num sentido estritamente ontológico (existencial). Daí, cuidado não significa zelo nem desleixo que por ventura o *Dasein* possa mostrar concretamente em sua existência. Contar o cuidado entre um de nossos muitos comportamentos é também uma incompreensão. Em verdade, o cuidado não é algo meramente empírico que diz respeito ao existente, mas é a expressão do *a priori* de sua condição. Cuidado é a constituição fundamental ontológica do *Dasein*. Isso diz: o cuidado é uma estrutura de ser que transpassa o existir humano, e como tal é a estrutura que suporta todos os comportamentos humanos. Ele é a essência do *Dasein* em seu ser-no-mundo. Dito de outro modo, ser-no-mundo não significa outra coisa senão cuidado:

Mas cuidado como constituição fundamental existencial do *Da-sein* do homem no sentido de *Ser e tempo* é, nada mais nada menos, do que o nome de toda essência do *Dasein*, uma vez que este é sempre já apontado para algo que se lhe mostra e, como tal, é absorvido constantemente, desde o início, sempre num relacionamento qualquer, em cada caso, como aquilo que se lhe mostra. Assim também todos os modos de relacionamentos ônticos, seja dos amantes, dos que odeiam, do cientista natural objetivo, etc., estão igualmente fundamentados em tal ser-no-mundo como cuidado (HEIDEGGER, 2001, p.240).

Sem dúvida, a nossa existência em sua concretude é cuidado, isto é, ocupação e preocupação, até mesmo quando ele se manifesta de modo privativo. Para melhor esclarecer e de modo mais concreto a pertença do ser-no-mundo ao cuidado, citemos Fernandes:

O cuidado é o modo fundamental de experimentar aquilo que, cada vez, vem ao nosso encontro. *Encontro* diz o modo fundamental do dar-se-nos daquilo a que nos referimos. *Experiência* diz o modo fundamental do nosso próprio referimento, ou seja, do nosso esbarrar, trombar com aquilo que encontramos. Cada experiência é, em si, um encontro, a saber, um encontro que se dá na dinâmica interna de um cuidado de, de um cuidado por. Tudo aquilo com que podemos nos relacionar e comportar tem este caráter: está aí e é encontrado no caminho do cuidado, é experimentado como *significativo* a partir de um determinado cuidado (FERNANDES, 2004, p.392).

Além disso, o cuidado unifica os três aspectos fundamentais do *Dasein* num único fenômeno: existencialidade ou “(...) ‘preceder-se a si mesmo’, facticidade ou ‘já ser-em’ (no mundo) e decair ou ‘ser-junto a’ (entes dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 1988, p.257). É, pois, a partir do fenômeno chamado cuidado que aparece a totalidade estrutural ou a estrutura de conjunto do *Dasein*. Contudo esta

totalidade do cuidado não é um simples ajuntamento de seus momentos essenciais. Ela representa sim um fenômeno unitário que de modo algum pode ser fragmentado.

Para mostrar que a exposição do cuidado como ser do *Dasein* não é arbitrária, o filósofo se apóia num testemunho pré-ontológico no qual o *Dasein* se descobre de 'modo originário' não se deixando determinar por interpretações teóricas (HEIDEGGER, 1988, p.262). Esse testemunho pré-ontológico encontra-se numa antiga fábula latina do século V, em que é narrada a criação do homem.⁶⁴

Heidegger cita e comenta, em *Ser e tempo*, esta fábula:

Certa vez, atravessando um rio, "cuidado" viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. O cuidado pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como o cuidado quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter o proibiu e exigiu que lhe fosse dado o seu nome. Enquanto "Cuidado" e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente eqüitativa: "Tu Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi o 'cuidado' quem primeiro o formou, ele deve pertencer ao 'cuidado' enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar 'homo', pois foi feito de húmus (terra) (HEIDEGGER, 1988, p.263-264).

Importa notar, aqui, que, no meio da disputa, quem aparece como árbitro é Saturno, que indica o *tempo*. A pertença do *Dasein* ao cuidado se dá enquanto ele viver. A vida do *Dasein*, ou seja, sua existência está entregue à premência do cuidado e o sentido mais profundo desta pertença ao cuidado se encontra na sua temporalidade.

Cumprе ressaltar que a interpretação desta fábula revela que a noção clássica do homem como animal racional mostra-se como não originária. Uma vez

⁶⁴ Trata-se de uma fábula de Higino cujo número é 220, e tem como título Cuidado. Heidegger encontrou informações sobre esta fábula num ensaio de Konrad Burdach. Por sua vez, este revela que Goethe se deparou com tal fábula a partir de um poema de Herder, e assim a inseriu na segunda parte do *Fausto*. Quanto ao autor da fábula, Caio Júlio Higino nasceu na Espanha por volta de 64 a.C.. Ele alcançou notoriedade como escritor em Roma, foi discípulo de Alexandre, o Polímata, e amigo de Ovídio. Em muitas fontes é chamado "o liberto de Augusto", uma vez que fora seu escravo. Mas graças ao seu talento e saber ocupou altos postos e também o respeito da elite intelectual de seu tempo. Entre os postos que ocupou está o de encarregado da biblioteca do Templo de Apolo, em cujas aulas exerceu o ensinou de Filosofia. Ocupou-se dos diversos campos do saber daquele tempo: História, Ciência, Filosofia, Religião e Astronomia. Entre suas obras figura um livro de Fábulas cujo conteúdo é permeado por relatos sobre mitologia e outro sobre astronomia. Disponível em <http://www.wikipedia.org/wiki/higino>. Acesso em: 09/04/2010.

que o considera como uma composição dos seguintes elementos: sensível e inteligível. Desse modo, fica encoberto que o homem é um todo. Heidegger ainda afirma, no parágrafo quarenta e um de *Ser e tempo*, que o querer, o desejo, o impulso, e a inclinação, enfim a todas as pulsões próprias dos seres vivos, não explicam o cuidado, ao contrário, este é ontologicamente anterior a eles. Para Heidegger não é baseando-se na consideração do que concerne a vida que se compreenderá de modo original a existência do *Dasein* e também de seu ser. Assim ao apresentar uma nova concepção do *Dasein* como uma forma composta, o filósofo se afasta da filosofia da vida. Contudo, esta forma composta apresenta uma unidade que não é simples, pois envolve uma triplicidade de estruturas: existencialidade, facticidade e decadência que jamais podem ser restringidas a unidade de um elemento primordial (DASTUR, 1990, p.76-7).

3.2.3 Qual o fenômeno capaz de explicitar a possibilidade do *Dasein* ser todo e existir em sentido próprio?

O *Dasein* mostra-se, pelo que vimos, como uma estrutura de conjunto ou uma totalidade ontológica elementar, isto é, cuidado. Contudo, se Heidegger, na primeira parte de *Ser e tempo*, conquistou uma visão desta estrutura essencial do ser deste ente foi no âmbito da existência imprópria, falta ainda demonstrar como se dá a existência própria do *Dasein*.

Não seria a angústia o fenômeno capaz de revelar a existência em sentido próprio? Esta pergunta nos parece pertinente, porque no acontecer da angústia o *Dasein* se vê perante a si mesmo, frente a frente com sua condição. Com ela, este ente pode alcançar seu si-mesmo, seu poder-ser em sentido próprio, e assim escapar da decadência em que ele, na maioria das vezes, está. Na angústia podemos desviar do nada negativo da existência e caminhar em direção ao nada positivo da existência, conforme veremos nos tópicos seguintes. Embora seja um fenômeno positivo que faz o *Dasein* confrontar-se consigo mesmo, a angústia não se constitui na instância capaz de fazer o *Dasein* se apreender realmente e, então, se projetar para uma existência própria. Isto ocorre porque quase sempre o *Dasein* angustiado foge, escapa-se de si mesmo distraído-se com suas ocupações,

perdido no impessoal, numa tagarelice sem fim. Com efeito, a angústia constitui-se numa instância libertadora, ou seja, por um lado ela liberta o *Dasein* para a existência própria, por outro lado, ele pode se entregar a existência imprópria. Daí a necessidade de buscar o fenômeno que deixa ver o *Dasein* em seu todo estrutural, e que desvele de modo concreto a existência própria. Logo se faz necessário buscar tal fenômeno. É o que tentaremos fazer a seguir.

4. CAPÍTULO IV: DA MORTE À EXISTÊNCIA PRÓPRIA

“Fraqueza da humana sorte:
que quanto da vida passa
está recitando a morte.”

Camões, *Babel e Sião*.

4.1 A morte como possibilidade ontológica da existência total.

Já vimos que enquanto existimos nós somos um ainda-não-ser-todo. Nós existimos no modo da incompletude, isto é, enquanto existimos algo permanece esperado. Mas quando esta espera se consuma deixamos de ser, morremos. De início e na maioria das vezes, não somos, um si-mesmo próprio. Embora no mais íntimo de nosso ser ressoe um apelo, melhor dito, uma convocação incessante a dizer: “sê o que tu és!” (HEIDEGGER, 1988, p.201). Mas quando podemos nos tornar um si-mesmo? Ou tornamo-nos aquilo que desde sempre já somos, Isto é, conquistarmos nossa singularização, nossa individuação? Será que podemos fazer a experiência de ser-todo sem que deixemos de ser?⁶⁵

Mas como deve ser conhecido este ente em seu ser, antes de ele chegar a um término? Pois com o meu ser eu ainda estou a caminho. Sempre é algo que ainda não terminou. No final, quando o *Dasein* finalmente chegou a um fim, ele, na verdade, já não é mais. Antes deste fim, o *Dasein* nunca é autenticamente o que pode ser; e se ele o é, já não é mais (HEIDEGGER, 1997b, p.23).

Habita em nosso ser uma perplexidade: a nossa finitude, a nossa possibilidade de não mais ser, o nosso morrer. De repente o *Dasein* não é mais. Usualmente compreendemos a morte como o findar da vida. Morrer é, pois, deixar de viver. Mas o nosso findar, essa possibilidade sempre presente de deixar de ser,

⁶⁵ “Epicuro negava a morte sob o pretexto de não poder falar dela à falta da sua experiência: ‘quando ela é, dizia, eu não sou e enquanto eu sou ela não é’. Quanto a Heidegger, não nega a morte. Pelo contrário, faz dela a essência da vida”. PASQUA, 1993, p.120.

não tem a ver com um completar-se. O nosso fim não se dá assim como um completar-se. Afinal, a nossa morte não é algo assim como uma falta, uma parte que ao ser acrescentada nos torna completo. A rigor, o nosso fim não se dá assim como um terminar no sentido de acabar, completar-se ou amadurecer. Esses modos de finir são determinações dos demais seres vivos. Na verdade, nós sempre nos relacionamos com nossa morte. No entanto, no dia a dia este relacionamento é impróprio. Fazemos a experiência desta nossa possibilidade insuperável do seguinte modo: “(...) eu já a conheço, mas não penso nela” (PEGORARO, 1979, p.34). Em verdade, “O difícil na morte é, antes, o fato de a morte, em toda a sua inexorabilidade inevitável, estar presente aos olhos do homem durante a sua vida inteira. É um ser nulo e impotente dentro da vida” (HEIDEGGER, 2007a, p.191).

O nosso findar quer dizer ser-para-o-fim. Para o ente que existe ser significa ser-para-o-fim ou ser-para-a-morte.⁶⁶ No cotidiano temos a experiência da morte. Seja a morte de alguém que nos é próximo, seja a morte de alguém que nos é distante, a morte de um desconhecido. A morte é, pois, um fato. Uma ocorrência que não causa nenhuma surpresa: “Para morrer basta estar vivo!” (HEIDEGGER, 1997a, p.26). Morre-se, sem dúvida, mas de momento não se está morto. Neste modo de falar a respeito da morte, de considerar o fenômeno da morte, no fundo queremos dizer que quem morre são os outros. Assim interpreta-se o morrer, isto é, de modo neutro e indiferente. A morte é, pois, considerada de modo abstrato e geral. Falamos da mortalidade do homem, jamais de nossa própria morte. Neste sentido, fazemos a experiência da morte no modo da fuga. Sim, nós temos a possibilidade de fugir de nossa própria morte. Por isso, o nosso relacionamento com a morte se dá, na maioria das vezes, de modo impróprio⁶⁷. Mas e que tal, se de repente pensarmos

⁶⁶ A reflexão de Heidegger a respeito da morte na maioria das vezes foi mal interpretada. Isto porque se leu a explicação do fenômeno da morte de modo antropológico ou na perspectiva de “uma visão-de-mundo”. No contexto de *Ser e tempo*, a morte não evoca nenhuma forma de niilismo. Pois, não se afirma, ali, a falta de sentido do ser ou a negação do ser. Não se trata, ainda, de uma obsessão pela morte. Evita-se qualquer má interpretação desta análise quando se tem presente que Heidegger, ao analisar esse fenômeno, tem em vista uma ontologia fundamental. Não se trata, portanto, de uma “filosofia da morte”. Caminhar antecipadamente em direção à morte significa abrir-se para o ser, nas palavras de Heidegger: “a morte é o sumo e extremo testemunho do ser”. Em *Ser e tempo*, o filósofo tinha como meta “(...) introduzir a morte no *Dasein*, para dominar o *Dasein* em seu âmbito insondável e assim medir plenamente o fundamento da possibilidade da verdade do ser”. HEIDEGGER, 2006, p.232.

⁶⁷ Para melhor esclarecer o modo impessoal e abstrato de considerarmos a morte, citamos a seguir um fragmento de um texto do Marcos A. Fernandes: “Nós constatamos continuamente: os outros morrem. Este fato parece tão comum que nós o apreendemos na banalidade de uma mera constatação e o expressamos na impessoalidade de uma linguagem neutra: todo o mundo morre. ‘Basta estar vivo para morrer’. Esta visão distanciada, impessoal, neutra, da morte, até nos permite

que a morte talvez seja o segredo mais íntimo da existência. Teçamos, pois, algumas considerações a este respeito.

Tentamos ignorar, a morte, essa nossa possibilidade extrema, porque última; irremissível, porque não podemos remeter para um outro o nosso morrer, é ainda insuperável porque não podemos ultrapassá-la, para além dela não nos resta nenhuma outra possibilidade. Com efeito, a morte é, para cada um de nós, a possibilidade da impossibilidade absoluta. Por tudo isso, consolamo-nos da morte atribuindo-lhe um carácter indefinido. Assim ninguém morre. Mesmo quando ela se avizinha, por exemplo, quando um amigo querido, um parente próximo é acometido por uma doença grave, procuramos nos esquivar desta nossa possibilidade. Não falamos dela ao moribundo, esforçamo-nos para convencê-lo de que ele irá recuperar e retornará às suas atividades. Na verdade, quando assim tentamos consolar o moribundo, estamos, de fato, consolando a nós mesmos.

Mas apesar de todo esforço despendido para negar a nossa morte, é certo que cedo ou tarde seremos surpreendidos por um fato inexorável: a morte, com qual nos relacionamos de modo impessoal e neutro, é algo que nos diz respeito, que nos atingirá: "(...) basta o homem viver, que já é bastante velho para morrer" (NUNES, 2002, p.22), diz um provérbio alemão. É certo que a morte nos concerne. É certo que a trama do tempo se esgarça e, então, morremos! A morte é, a cada vez, a minha morte. Existir significa, portanto, finitude, e mais, finitude angustiante. E como sabemos disso, ou seja, quando fazemos a experiência que a morte nos diz respeito? Que a morte é, a cada vez, a minha morte? Que ela vige no coração de nosso ser. Desta experiência nós sabemos na disposição da angústia. Quando somos atingidos pelo nada, quando as coisas com as quais nos ocupamos não nos dizem nada, todo o nosso mundo de ocupação e preocupação perde sua significação costumeira. No angustiar-se, enquanto angustiar-se-com-a-morte, dá-se

fazer um silogismo, que parte de uma premissa de envergadura universal genérica: todo homem é mortal. Mas, que tal se este modo distanciado, impessoal, neutro de lidar com a morte dos outros, for algo assim como uma dissimulação, sim, uma espécie de fuga, a saber, fuga da angústia primordial, que jaz no fundo do coração humano, ou seja, a fuga da ameaça do nada, cujas sombras a morte projeta sobre nosso mundo por todos os nossos, dias, sim, até mesmo sobre os nossos dias mais ensolarados? Talvez seja por isto que Dostoiewiski, na sua trilogia *Os Irmãos Karamasov*, coloca na boca de uma personagem, o seguinte raciocínio: 'Todo homem é mortal. Ivan é homem. Portanto, Ivan é mortal'. Mas: 'Todo homem é mortal. Eu sou um homem. Logo: quem sabe, quando chegar a minha hora, eu não morra...' esta auto-ilusão, que nos leva a pensar 'todo o mundo morre', sem que, neste 'todo o mundo' eu me deixe propriamente incluir, desvanece-se como uma neblina, quando somos atingidos mais de perto pela morte, seja pelo morrer de outrem, que nos é íntimo, seja por alguma eventualidade de nossa própria vida, como uma doença, um acidente, etc." FERNANDES, 2006, p.222.

aquela abertura fundamental que revela o fato de que, estar lançado na existência, é estar suspenso no nada. É, pois, deste saber originário que fugimos quando consideramos a morte como algo abstrato, que pertence a um futuro indefinido e distante.

É preciso, porém, assumirmos a nossa morte. Precisamos travar uma relação positiva com esta nossa possibilidade extrema, irremissível, insuperável e indeterminada. De que modo posso me relacionar propriamente com a morte, assumindo-a como minha? É na espera que podemos relacionar-nos de modo positivo com a morte. Com efeito, é somente na espera que podemos suportar e assumir a morte como nossa possibilidade mais própria: “É, no entanto, na *espera*, que o *Dasein* se comporta frente a algo possível em sua possibilidade. Para o que está na expectativa, o possível pode vir ao encontro sem obstáculos ou restrições, em seu ‘talvez, talvez não ou por fim sim’” (HEIDEGGER, 1997a, p.45). Esta espera, entretanto, tem o sentido de antecipar. Mas antecipar o quê? A morte, a minha morte. Como é possível antecipar a morte?

Antecipar a morte não é nem “pensar na morte”, nem mesmo simplesmente uma busca da morte efetiva, mas um modo de nos aproximar de nossa possibilidade mais própria. É deixar ser esta possibilidade. É assumir e suportar esta possibilidade enquanto algo possível a cada instante. O suicídio está, portanto, descartado, uma vez que suicidar-se é simplesmente um modo de fugir, de não suportar, de não deixar ser esta mais absoluta possibilidade da impossibilidade. Na antecipação o *Dasein* liberta-se do impessoal. Ele compreende que não existe, de fato, uma morte geral. Ele se permite a coragem de angustiar-se com a morte, com a sua própria morte! Pois, compreende que a morte é uma tarefa de ser. Compreende que saber morrer é algo que lhe incumbe, e como tal ele deve responsabilizar-se não só pelo seu viver, mas, sobretudo pela sua morte.

É, pois, a partir da compreensão do *Dasein* de que a morte é a sua possibilidade mais própria que ele poderá travar uma atitude positiva com ela. Esta relação positiva com a morte se dá, verdadeiramente, na antecipação. O que significa antecipação? Antecipação (*Vorlaufen*) tem o sentido de dirigir-se para, ir à frente. Antecipar a morte quer dizer dirigir-me a ela enquanto minha possibilidade mais própria, jamais como realidade. Na antecipação essa “(...) possibilidade ‘será sempre maior’, ou seja, se desentranha como aquela que desconhece toda medida, todo mais ou menos, significando a possibilidade da impossibilidade, sem medida,

da existência” (HEIDEGGER, 1997a, p.46). A antecipação reforça, exagera e intensifica a possibilidade da morte. Esta intensificação, contudo, nada tem a ver com uma concretização. Na verdade, trata-se de apreender a morte como pura possibilidade: “O *Dasein* enquanto *ser-para-a-morte* só a pode experimentar como possibilidade da impossibilidade sem medida da existência” (DASTUR, 1990, p.81). A antecipação é sim aproximação que se dá no sentido de compreender verdadeiramente esta possibilidade. É projetar-se antecipadamente em sua possibilidade mais própria: “A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser *mais próprio* e extremo, ou seja, enquanto possibilidade de *existir em sentido próprio*” (HEIDEGGER, 1997a, p.46). Este compreender, porém, não significa apreender um determinado sentido, é, sim, “compreender-se em suas possibilidades de ser, desentranhadas no projeto” (HEIDEGGER, 1997a, p.46).

Na antecipação o *Dasein* pode se projetar como um todo existencial. Afinal, a antecipação da possibilidade insuperável comporta todas as possibilidades “(...) situadas à sua frente, nela reside a possibilidade de se tomar previamente de modo existencial todo o *Dasein*, ou seja, a possibilidade de existir como todo o poder-ser” (HEIDEGGER, 1997a, p.48). Ao dirigir-se à morte, e assim colocar-se frente a frente com ela, o *Dasein* pode vislumbrar todo o seu existir como um todo acabado. Ele compreende que é um ser finito. É, pois, neste momento que ele pode se livrar do impessoal, da gente. Uma vez que o *Dasein* enquanto projeto antecipativo é como que constringido a vir a ser si mesmo, a singularizar-se. Singularização que somente pode acontecer quando o *Dasein* confronta-se com sua possibilidade mais própria, extrema e última, e decide ser si mesmo, escolhe-se a si mesmo, a saber, escolhe a tarefa do si mesmo em sua plenitude como sendo a única possibilidade do existir.⁶⁸

⁶⁸ Apresentamos, a seguir, uma reflexão do Hermógenes Harada sobre a importância de assumir a morte em vida, para nos ajudar a compreender como esta postura é decisiva para conquistarmos nosso poder-ser si-mesmo: “A vida do homem é a tarefa e o empenho, a aventura e a ventura da busca do sentido do ser... Quem caminha a via existencial da questão, isto é, da busca do sentido do ser, mais cedo ou mais tarde, é colocado na morte. A morte na vida existencial não é o fim da picada, não é o ponto de chegada de um percurso, não é uma passagem para uma outra vida. Pois todas essas definições são posicionamentos acerca de um aspecto parcial da existência. Elas não atingem o sentido do ser dos entes na sua totalidade. E ocorrem ou como vivências ou como idéias durante a própria vida existencial. A morte existencial é antes a radicalidade na colocação da questão do sentido do ser e toca o ser dos entes na sua totalidade. Na morte todo e qualquer sentido determinado do ser entra em liquidação. Tudo o que somos e não somos, tudo que sabemos e não sabemos, tudo que fazemos e não fazemos, ontem hoje, amanhã, toda a existência e o seu universo no tempo e no espaço está como que em suspensão, sem por que, sem para quê, na nitidez do nada.

Contudo, o antecipar da morte enquanto um poder-ser todo em sentido próprio pode ser considerado apenas uma construção artificial, abstrata. Daí, a necessidade de se buscar um testemunho do próprio *Dasein* a esse respeito. É isto o que faz Heidegger ao analisar o fenômeno da consciência: “A existência é sempre toda, ao correr em frente, sempre para a morte. Ela é própria ao seguir (...) o chamamento da consciência” (PÖGGELER, 2001, p.63).⁶⁹

4.2 O clamor da consciência e o débito essencial do *Dasein*.

O modo do ente que nós mesmos somos de habitar o mundo, revela que no dia-a-dia ninguém é meramente ele mesmo. Habitamos o mundo no modo de ser impessoal. É algo assim como um estar fundido uns com os outros. Posto que todos fazem e até não fazem, vivem, comportam-se somente como determina o impessoal. Assim, todos os nossos comportamentos são iguais. No mundo do impessoal vigora em toda parte a homogeneidade, a uniformidade. Todas as possibilidades do *Dasein* estão, pois, submetidas à dominação contumaz do impessoal. De início e na maioria das vezes, o eu mesmo ou si-mesmo é o próprio-impessoal. Em outras palavras, o quem do *Dasein* cotidiano é o próprio-impessoal:

No momento em que o *Dasein* se perde no impessoal, já se decidiu sobre o poder-ser mais imediato e factual do *Dasein*, ou seja, sobre as tarefas, regras, parâmetros, a premência e a envergadura do ser-no-mundo da ocupação e preocupação. Ao apoderar-se dessas possibilidades ontológicas, o impessoal já sempre as calçou no *Dasein*. O impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de *escolher* explicitamente tais possibilidades. Fica indeterminado quem “propriamente” escolhe (HEIDEGGER, 1997a, p.53).

Uma vez que o ente que existe, na maioria das vezes, é, faz parte do impessoal, o testemunho de que é possível ao *Dasein* alcançar um poder-ser próprio deve ser buscado, então, na interpretação prosaica e cotidiana que ele tem de si mesmo. Heidegger encontra este testemunho no fenômeno da consciência (*Gewissen*). É da voz da consciência, considerada como um fato pertencente à auto-interpretação cotidiana e ôntica do *Dasein*, que ele inicia a busca deste testemunho,

Mas de tal sorte no nada que a própria compreensão usual do nada como negação ou ausência dos entes está suspensa. A morte é, pois, uma experiência da vida, consumada na própria existência, na qual a existência vem a si na sua radical e total possibilidade (...). HARADA, 1985, p.195-203.

⁶⁹ Ao citar a tradução da obra de Pöggeler, fizemos uma pequena alteração na grafia para manter a uniformidade da grafia em todo o texto. Desse modo a palavra autêntica foi grafada como própria.

tendo em vista uma interpretação existencial da consciência: “(...) a interpretação existencial precisa submeter-se ao crivo de uma crítica da interpretação vulgar da consciência. E a partir da elaboração do fenômeno pode-se alcançar em que medida ele testemunha um poder-ser próprio do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1997a, p.55).

Entendendo por consciência não a variedade de interpretações que já foram dadas a este fenômeno, a saber, psicológica, biológica ou religiosa, ao contrário, este fenômeno da existência é abordado por Heidegger num âmbito totalmente exterior a estas interpretações. É certo que ele não se posiciona quanto a tais interpretações, seu verdadeiro interesse está em desvelar os fundamentos ontológicos do fenômeno do qual elas tratam. Logo não está em jogo a consciência moral, mas um fenômeno originário capaz de fornecer o fio condutor para uma análise genuinamente existencial.⁷⁰

A consciência abre o *Dasein* porque ela sempre oferece algo a ser compreendido. Por isso, segundo Heidegger, ela também faz parte daqueles existenciais que constituem a abertura do *Dasein*, ou seja, compreensão, disposição, decadência e discurso. Daí decorre a necessidade de reconduzi-la à abertura, pois, a interpretação da consciência além de alargar a análise da abertura (*DA*), possibilitará também captá-la mais originariamente, e assim o ser em sentido próprio do *Dasein*.

De repente o *Dasein* disperso na cotidianidade é interpelado por uma voz. É voz da consciência! Com efeito, comumente este é o modo que, na cotidianidade, aquele ente interpreta a tradicional consciência moral. Esta interpretação, por sua vez, será tomada, por Heidegger, como situação hermenêutica. O *daimón* de Sócrates, na verdade, é a voz da consciência à qual ele ouvia silenciosamente ao ser chamado, o que interrompia qualquer investida a ação e o retirava do meio da “gente” (HAAR, 1997, p.55).

Heidegger chama clamor, a esta voz da consciência. Este clamor (*Ruf*) apresenta um caráter muito peculiar: ele clama silenciosamente. Clama sem articular qualquer discurso. Estranho clamor porque nada diz e ressoa incessantemente no *Dasein*. A consciência clama apenas silenciosamente. É este caráter silencioso do

⁷⁰ Lembramos, porém, que a palavra alemã *Gewissen*, traduz o termo grego *syneidêsis* cujo sentido, no Novo Testamento, é consciência do bem e do mal ou consciência moral. DASTUR, 1990, p.82. A palavra consciência, em *Ser e tempo*, não remete a este significado. Na verdade, este termo tem conotação ontológica, é “condição de possibilidade existencial” para que haja, de fato, moral enquanto consciência do bem e do mal.

clamor que causa estranheza e inquietação. De início, o clamor apresenta também outro caráter não menos estranho, ou seja, ele não surge manifestamente do ente que nós somos: “O clamor justamente não é e nunca pode ser algo planejado, preparado ou voluntariamente cumprido por nós. O clamor “se faz” contra toda espera e mesmo contra toda vontade” (HEIDEGGER, 1997a, p.61).

Heidegger esclarece que o clamor aclama o *Dasein*, perdido no anonimato do impessoal. Mas o aclama para quê? Não o aclama para fazer isto ou aquilo. Ele não revela nenhuma tarefa que seria conveniente executar em certas ocasiões e também não dá nenhuma ordem. Porém, ele aclama o *Dasein* para ser, justamente na situação mundana em que se encontra, si-mesmo, para seu poder-ser próprio. De início, o *Dasein* pode conferir um caráter misterioso ao clamor da consciência justamente porque ele é abordado numa situação banal em meio às suas ocupações.

É certo que, na maioria das vezes, este ente existe no modo de ser-impróprio, contudo isto não é irremediável. Uma vez que ao ouvir o clamor silencioso da consciência, o *Dasein* pode ultrapassar o próprio-impessoal, que atrai e arrasta o *Dasein* para as ocupações mundanas, naquilo em que ele se encontra engajado e empenhado na convivência pública este ente encontra refúgio. Neste sentido, ele não resolve de um momento para o outro, existir no modo de ser próprio. Em verdade, ele é constrangido, é forçado a ouvir este clamor silencioso: “Na consciência, o *Dasein* clama por si” (HEIDEGGER, 1997a, p.61). Mesmo no modo da fuga não é possível sufocar o clamor, impedi-lo de atingir o si-mesmo do próprio-impessoal. Esse clamor revela a insignificância de suas ocupações. Porque estas não podem oferecer nem abrigo, nem proteção é que o impessoal cede e então o clamor consegue ultrapassar o impessoal.

O *Dasein* é, ao mesmo tempo, quem clama e quem é aclamado. Para Inwood, Heidegger presume que na consciência mesma do *Dasein* há uma bifurcação em um aclamador e um aclamado (INWOOD, 2002, p.202). Sem dúvida, é um equívoco interpretar o clamor como se este viesse de um outro que não é o *Dasein* ou como uma força estranha e exterior que lhe advém. Esta voz radical e indeterminada que habita o *Dasein* não é também a voz de Deus. Ora, o *Dasein* está só, diante de si, do clamor. Nas palavras de Haar:

(...) o *Dasein* está apenas perante a voz. Ninguém, nem Deus nem outro para além de si, se dirige a *ele* e *nele*. Heidegger afirma a autonomia da voz ou, antes, a sua auto-afecção, a sua auto-logia. A consciência não é a

'imortal e celeste voz' de Rousseau, nem a voz de Deus, nem a da natureza (HAAR, 1997, p.49).

A exterioridade do clamor não deve ser atribuída a nenhuma instância para além do *Dasein*. Do mesmo modo que ele existe enquanto um ente lançado sem o poder de lançar-se a si mesmo. Não obstante, a existência é um fato, é facticidade. Também o clamor é da ordem da facticidade.

O existente no modo de ser impróprio encontra-se sempre arrojado em importantes negócios mundanos. Porém, num dado momento, tomado pela angústia, ele se dá conta de sua real situação, de sua facticidade, isto é, do fato de que está lançado em um mundo. Mas este, de repente, se revela insignificante, vazio. O *Dasein* se encontra diante do nada do mundo. Daí a estranheza, daí sua constante fuga de si mesmo. Assim, da estranheza gerada pela angústia foge o ser-no-mundo para o refúgio no impessoal, conforme vimos.

O clamor emerge do íntimo do *Dasein*, quem é aclamado é também o mesmo *Dasein*. Se o clamor causa estranheza é porque o *Dasein* existe no modo de ser impróprio. Vê-se assim que é o mesmo *Dasein* que clama a si mesmo para apropriar-se de seu poder-ser mais próprio, a considerar suas possibilidades de um modo diferente daquele proporcionado pelo impessoal. Segundo Dastur no clamor da consciência, assim como na angústia, ocorre uma identidade entre agente e paciente. Posto que tanto no clamor da consciência quanto no fenômeno da angústia trata-se do mesmo *Dasein*, muito embora segundo dois modos distintos de ser.

Na verdade, o clamor da consciência origina-se no cuidado. É o *Dasein* em seu ser que clama constantemente. Na analítica ontológica:

A consciência revela-se como clamor do cuidado: quem clama é o Dasein que, no estar lançado (já-ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser. O aclamado é justamente esse Dasein para assumir o seu poder-ser mais próprio (preceder-se...). Conclama-se o Dasein, aclamando-o para sair da de-cadência no impessoal (Já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações). O clamor da consciência, ou seja, dela mesma, encontra sua possibilidade ontológica no fato de que, no fundo de seu ser, o Dasein é cuidado (HEIDEGGER, 1997a, p.64).

Não é da ordem do clamor estabelecer faça assim e assim, mas unicamente convocar o *Dasein* a existir de modo próprio. Embora o clamor não fale nada, seu discurso é sempre silencioso, dispensa qualquer verbalização, ele dá algo a compreender: o que compreende a partir do silêncio do clamor o *Dasein*? Ele

compreende que está em débito. Ordinariamente todas as interpretações da voz da consciência, do clamor, a consideram como uma espécie de débito, a saber, a consciência que adverte fala da possibilidade de um débito para com outrem; a boa consciência expressa um estar isento de débito. Na verdade, a consciência remete a débito e causa inquietação porque, quase sempre, não somos quem podemos e quem devemos ser. Daí o *Dasein* compreender o clamor no sentido de ser e estar em débito.

O que significa, então, débito (*Schuld*)? A palavra alemã *Schuld*, substantivo, pertence à mesma raiz de *Sollen*, verbo, que quer dizer obrigação, dever. *Schuld* é uma palavra polissêmica que designa: dívida, falta, responsabilidade e culpa. Heidegger analisa o sentido factual da culpa com o objetivo de alcançar a possibilidade existencial do débito. Neste sentido, ele examina as interpretações corriqueiras de ser ou estar em débito com outrem: devemos-lhe algo, certa soma em dinheiro, por exemplo, também podemos ser responsáveis por causarmos, ocasionarmos algum dano ao outro. Em tais interpretações: dever algo ou ser responsável por, revela-se como culpa. Daí o conceito formal de débito soa assim: “ser-fundamento da falta no *Dasein* de um outro, de tal maneira que esse próprio ser-fundamento determina-se como ‘faltoso’ a partir de seu para quê” (HEIDEGGER, 1997a, p.69). Comumente o débito é, pois, simplesmente uma falta factual.

Na verdade, o clamor da consciência recorda-nos de que somos devedores, estamos em dívida, e evoca-nos a culpa. Para Heidegger o *Dasein* é, antes de tudo, culpado. Ele está sempre em falta. Tal culpa, porém, é totalmente estranha ao conceito teológico de pecado. Trata-se de uma culpa ou um débito ontológico. Quer dizer, a culpa vulgar pertence ao âmbito das ocupações factuais do *Dasein* em seu ser-com-os-outros. É falta de um ente intramundano, isto é, um instrumento (manual) qualquer ou de um ser-simplesmente-dado. Como encontrar, melhor dito, onde procurar pela origem da culpa ontológica? Ora, esta somente pode ser encontrada na existência mesma, jamais para além dela. A culpa não está fora da existência, mas impregna esta de ponta a ponta. Afinal, existir é estar radicado na culpa, é estar em débito. Relembrando Haar: “(...) nada pode faltar factualmente à existência sem que ela tenha nela a possibilidade ontológica dessa deficiência” (HAAR, 1997, p.50).

A noção ontológica de débito enquanto um fenômeno da existência deve ser formalizada, para que ela não seja confundida com algum fenômeno alheio ao *Dasein*, com algo que pertence à ordem do ente subsistente. É certo que esta noção

implica simultaneamente uma falta, um não, e “ser responsável por”, isto é, “ser-fundamento de”. Por isso, o conceito existencial e formal de débito é constituído por essas duas expressões, a saber: “ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, *ser-fundamento de um nada*” (HEIDEGGER, 1997a, p.71). Logo, ser e estar em débito significa ser responsável por um não. Este não é algo próprio de nossa condição, de nosso não-ser constitutivo. A consciência, portanto, remete ao cuidado. Melhor dito, a origem do ser e estar em débito se funda no cuidado, em suas estruturas elementares, quais sejam: facticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decadência.

O não é uma falta originária do *Dasein*. Ela remonta ao estar-lançado à irrevogável situação do *Dasein*, isto é, evoca o fato de que onde quer que se encontre, ele sempre se depara consigo mesmo como já estando aí, lançado no mundo. Surpreendemo-nos, ao nos dar conta de que existimos, em tal e tal situação que não escolhemos. Porque existe enquanto lançado, porque lhe foi outorgada a existência, como um ter que ser o ente que é, o *Dasein* está sempre de algum modo em falta, em débito e atrasado em relação a si próprio no que diz respeito à sua própria abertura. Uma vez que na condição de ser-no-mundo ele já está sempre aberto: “Qualquer *Dasein* (...) está antes de mais endividado face ao seu próprio ser-no-mundo, ou no processo de tornar-próprio o seu ser-no-mundo” (HAAR, 1997, p.52).

O *Dasein* caracteriza-se como poder-ser original, como fundamento, mesmo não tendo dado a si mesmo tal fundamento. Mas, neste caso, não há escolha, ele deve assumir-se como fundamento, solo, princípio: “O si-mesmo, que, como tal, tem de colocar o fundamento de si-mesmo, nunca dele se pode apoderar, embora, ao existir, tenha de assumir ser-fundamento” (HEIDEGGER, 1997a, p.72). Este não se apoderar, não dominar a si mesmo é o não, o nada, a nulidade constitutiva do *Dasein* que perpassa tanto o estar-lançado quanto o projeto. Posto que todo projeto parte sempre do estar-lançado, é já projeto lançado. Se o *Dasein* só existe como projeto-lançado, e o seu ser é cuidado, vê-se que este é totalmente impregnado pelo nada, o cuidado, repousa portanto, no nada. Daí, o cuidado revela-se como: “o ser-fundamento (nulo) de um nada” (HEIDEGGER, 1997a, p.73).

Ser-lançado significa encontrar-se situado em determinadas possibilidades. Verifica-se que o ser-lançado é, antes de tudo, um fato e não um princípio abstrato. Este fato para Heidegger evoca que o modo fundamental do ser-no-mundo equivale

a um modo de liberdade. Enquanto ser-lançado, o ser-no-mundo é notadamente marcado por uma ambigüidade, ou seja, ele é, ao mesmo tempo, livre e também circunstancial. É, pois, a partir de sua circunstancialidade inerente que o *Dasein* pode escolher, e ele tem sempre que escolher entre uma possibilidade e outra. Mas o projetar-se em uma possibilidade implica suportar as conseqüências de suas escolhas e também as conseqüências das escolhas que ele, de algum modo, não pode escolher. Conforme declara o filósofo: “O ser do *Dasein* é poder-ser e ser-livre para as suas possibilidades mais próprias, (...) ele só existe na liberdade e não-liberdade para estas possibilidades” (HEIDEGGER, 1997a, p.105).

Na medida em que o cuidado é perpassado pelo nada, que é constituído por um débito primordial, é que ele clama, convoca o *Dasein* não para fugir ou ignorar seu estar em débito, mas para assumir seu poder-ser próprio, para assumir-se como sendo um ente lançado. Quando o *Dasein* deseja, escolhe ouvir o clamor, ele deixa-se em prontidão para ser aclamado. É somente a partir desta prontidão para ser aclamado que ele compreende o clamor. Porque ele reconhece, então, que só existe como estando em débito. Mas o que significa compreender o clamor? Compreender o clamor quer dizer querer-ter-consciência, ou seja, é desejo ou vontade de ser interpelado pelo clamor silencioso de nosso ser. Daí a afirmação de Heidegger:

O ouvir legítimo da aclamação equivale a uma compreensão de si em seu poder-ser mais próprio, ou seja, em se projetando para o seu poder-ser e estar em débito *mais próprio*. Permitir a proclamação desta possibilidade numa compreensão implica o *tornar-se livre* do *Dasein* para o clamor: a prontidão para poder-ser aclamado. Compreendendo o clamor, o *Dasein* se faz ouvido de sua possibilidade de existência mais própria. Ele escolheu a si mesmo (...). A compreensão do clamor é a escolha __ não da consciência que, como tal, não pode ser escolhida. Escolhido é o *ter* consciência enquanto ser-livre para o ser e estar em débito mais próprio. *Compreender a aclamação* significa: *querer-ter-consciência* (HEIDEGGER, 1997a, p.76).

Na dinâmica do querer-ter-consciência, do escolher a si mesmo o *Dasein* apresenta-se como o ente que acolhe, toma para si a responsabilidade de seu ser e estar em débito essencial, uma vez que se sabe, e não se esquivava do fato de que existe repousando em um nada.

4.3 Decisão e decisão antecipadora como modos de abertura insigne do *Dasein*.

O *Dasein* é um ente que vige ao modo de uma abertura, é um ser aberto, conforme descrevemos anteriormente. Este modo de abertura, porém, não é o fenômeno que permite o abrir fundamental e mais originário deste ente. Em Heidegger, o querer-ter-consciência revelou-se como a compreensão mais própria do *Dasein*. Querer-ter-consciência é, na verdade, ouvir o clamor de nosso próprio ser que nos convoca a sermos fiéis a nós mesmos, quer dizer, é abrir-se para uma existência própria. É decisão, ou seja, um modo de abertura.

Abertura, em *Ser e tempo*, corresponde ao termo alemão *Erschlossenheit*, e decisão se diz *Entschlossenheit*. É o prefixo *ent* que substitui o prefixo *er* que define a mudança do estado de abertura para o tomar para si a incumbência, a tarefa deste estado (DASTUR, 1990, p.87). O fenômeno da decisão é a abertura mais profunda e originária do *Dasein*. Com efeito, compete somente a ele mesmo abrir-se, destrancar-se para a verdade originária. Na analítica existencial, decisão é abertura para a verdade originária porque faz parte do ser-no-mundo. Neste sentido, a verdade está totalmente apartada daquela concepção que a toma como qualidade do juízo ou como sendo uma determinação de um comportamento, mas é verdade existencial.

A decisão enquanto abertura, testemunhada pelo *Dasein*, é também constituída pela disposição, pela compreensão e pelo discurso silencioso. Nos termos de Heidegger: decisão significa “(...) o projetar-se silencioso prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio” (HEIDEGGER, 1997a, p.86).

Na envergadura desta abertura que se constitui numa modificação da existência para o seu poder-ser mais próprio, porque acontece o vir a ser si-mesmo, a existência é simultaneamente a mesma enquanto se torna outra para si mesma. Isto acontece porque na emergência da verdade originária, o *Dasein* não mais se compreende a partir da impessoalidade da “gente”, mas ele se compreende, então, a partir de seu poder-ser mais próprio, em seu ser-livre, a saber, na decisão. No advir da decisão, isenta de qualquer conteúdo, pois modifica apenas de modo formal a compreensão não apenas do *Dasein* a respeito de si, mas ainda do mundo e dos outros. Por ser um modo do ser-no-mundo a decisão não separa, não isola o *Dasein*

do mundo. Ao contrário, porque ele é, então, propriamente, si mesmo é que ele pode travar relações próprias com os outros e com seu mundo de ocupações, enfim existir propriamente. Com efeito, é a partir do acontecer desta decisão que o ente que somos poderá conduzir propriamente sua existência com todas as suas escolhas fácticas.

A partir do fenômeno da antecipação, Heidegger conquistou a possibilidade do poder-ser todo existencial como ser-para-a-morte. Contudo, a análise permaneceu formal, abstrata. O filósofo busca, de fato, não uma noção ideal do *Dasein*, e sim demonstrar que onticamente este ente faz a “experiência” da antecipação de sua própria morte, de seu poder-ser todo, existindo. É neste sentido que Heidegger insiste num testemunho existenciário, factual, do *Dasein* a respeito de si mesmo. Isto quer dizer que Heidegger pretende conceituar aquilo que já foi apreendido onticamente e existencialmente (DASTUR, 1990, p.82).

Na verdade, afirma Heidegger, a voz ou clamor da consciência é a voz do amigo, ou seja, é a voz do outro que, na verdade, sou eu. Esta voz que “(...) vem de longe e chama para longe”, (HEIDEGGER, 1997a, p.57), a saber, para longe do impessoal, da gente, daquela existência imprópria em que abdicamos de nós mesmos, exige um estar disponível, em prontidão para ouvi-la, porque na escuta desta voz silenciosa dá-se a compreensão primordial de que existimos como entes lançados, que temos a incumbência de abrir-nos a nós mesmos. Compreendemos também que existir é sempre se lançar em possibilidades que se apresentam a cada nova situação, que exige uma decisão. Conseqüentemente compreendemos que cada possibilidade mundana, que cada escolha que se impõe ou se apresenta pode ser a última. Afinal, a possibilidade mais própria do existente é a morte. Eis que se delinea um estreito vínculo entre decisão e antecipação.

Sim, há um vínculo fundamental entre decisão e antecipação. A partir da decisão o *Dasein* se sabe ser e estar em débito, ou seja, ele reconhece que vige enquanto é um fundamento (nulo) de um nada. Esta nulidade aponta para uma finitude essencial e intransponível. Basta existir para ser devedor, ser finito. Mas revelou-se também que o *Dasein* somente pode atingir sua integralidade no modo da antecipação, que no fundo é assumir a sua própria morte. Assim tanto a decisão quanto a antecipação implica a finitude ou nulidade do *Dasein*. Por outros termos, tanto o ser e estar em débito quanto o ser-para-a-morte consituem, de fato, duas faces da finitude de nosso existir, ou seja, “(...) finitude como nulidade e finitude

como mortalidade” (MULHAL, 2005, p.153). A decisão envolve a antecipação porque somente pode haver propriamente decisão quando o *Dasein* se compreende a partir de sua finitude originária. Toda decisão é já, portanto, decisão antecipadora. Para Heidegger a propriedade e a totalidade do *Dasein* alcançam concreção fenomenal com a decisão antecipadora:

A de-cisão antecipadora não é, de modo algum, um subterfúgio inventado para “superar” a morte. Ela é a compreensão que responde ao clamor da consciência, a qual libera a possibilidade de a morte *apoderar-se da existência* do *Dasein* e de, no fundo, dissipar todo encobrimento de si mesmo, por menor que seja. O querer-ter-consciência, determinado como ser-para-a-morte, também não significa um despreendimento do mundo mas conduz, sem ilusões, à de-cisão antecipadora também não surge de uma disposição “idealista” que sobrevoa a existência e suas possibilidades . Ela brota da compreensão sóbria de possibilidades fundamentais e factuais do *Dasein*. Junto com a angústia sóbria que leva para a singularidade do poder-ser está a alegria mobilizada dessa possibilidade (HEIDEGGER, 1997a, p.102).

Na irrupção da decisão antecipadora o *Dasein* ao mesmo tempo em que se projeta para um passado insuperável, o débito, ele ainda se lança para um futuro indeterminado, a morte (HAAR, 1997, p.59). É certo que a decisão antecipadora configura fenomenalmente o modo originário de poder-ser todo em sentido próprio do *Dasein*, logo da existência própria.

CONCLUSÃO

Conforme dito no início do presente trabalho, não tínhamos a pretensão de esgotar o tema em questão. Acentuamos que o tema da existência continua em aberto. Afinal concluir em filosofia sempre se mostra como um procedimento duvidoso, estranho mesmo à filosofia. Uma vez que esta se caracteriza por seu caráter sempre aberto a novas perguntas, novas respostas.

Ser e Tempo é uma obra muito árida. Exige empenho de busca, esforço de pensamento e o suor do estudo. Por isto, sei que ainda resta um longo caminho a percorrer, rumo a horizontes que vão aos poucos se descortinando e clareando a compreensão. Não foram dados senão alguns poucos passos. Não obstante, devemos tecer algumas considerações finais.

No primeiro capítulo, acentuou-se a importância da obra, *Ser e tempo*, objeto de estudo deste trabalho, também foram mostrados os momentos fundamentais da formação de Heidegger e os filósofos decisivos para o seu pensamento, Aristóteles e Husserl. A partir da leitura dos gregos, sobretudo de Aristóteles, e do contato com Husserl, Heidegger elaborou sua hermenêutica da existência tendo em mira a questão do sentido do ser, uma vez que esta questão permeia toda sua obra. Embora o método filosófico de Heidegger seja diferente do método husserliano, Heidegger retém a máxima do método de seu mestre: “às coisas mesmas”. Em Heidegger a fenomenologia se torna ontologia, pois, tem como meta alcançar o sentido do ser, uma vez que a filosofia esqueceu tal questão. Neste sentido, o filósofo afirma que ela não só esqueceu tal questão como também não diferenciou o ser do ente. O tema da diferença ontológica já se encontra claramente implícito em *Ser e tempo*. Nesta perspectiva, a analítica ontológica se constitui num caminho preparatório para a colocação do sentido do ser, e o ente tematizado é o *Dasein*, o ente que nos concerne.

A partir do segundo capítulo, evidenciou-se que Heidegger rompe com a tradição. Primeiro porque compreende a existência como o modo de ser exclusivo do *Dasein*. Tal ente existe ao modo da possibilidade. Ele é o seu poder-ser, pura possibilidade. Daí ele é um ente sempre inconcluso, não é, pois, como uma

substância que permanece imutável. O filósofo também se confronta com as teorias do sujeito/objeto, subjetividade, consciência. Afinal o construto ser-no-mundo não é um sujeito, uma subjetividade ou consciência enclausurados em si mesmos que precisam sair de si para travar relações com o outro e com os entes intramundanos. Com a noção ser-no-mundo já não fazem sentido as cisões dentro/fora, exterior/interior, objetivo/subjetivo, uma vez que o *Dasein* como ser-no-mundo sempre se mostra como já estando “fora”, junto ao mundo, aos entes. Afinal o mundo faz parte de sua estrutura ontológica. Através do trato com os instrumentos podemos ver também como o *Dasein* se encontra engajado no mundo, a saber, sempre numa ou noutra ocupação, e ainda preocupado com outros *Dasein*. O *Dasein* é ser-no-mundo, ele o habita, mora no mundo. O mundo para o *Dasein* é algo que, na maioria das vezes, lhe é familiar: “O *Dasein* e o mundo são as duas faces de uma mesma realidade: o ser-no-mundo” (PASQUA, 1993, p.53).

No terceiro capítulo explicitou-se constituição existencial da abertura (*Da*) do *Dasein*. Através desta abertura fundamental o *Dasein* reconhece que se encontra lançado no mundo sem escolha previa. É através da disposição, um dos existenciais da abertura, que o *Dasein* sente a precariedade de sua existência. Afinal está disposição revela a sua facticidade, o fato de que está no mundo e precisa fazer algo de si mesmo. Uma outra maneira de o *Dasein* apreender sua relação com o mundo é a compreensão. O *Dasein* é um ente caracterizado pela compreensão do ser. Através da compreensão, ele se projeta para suas possibilidades. Por isto, nós somos sempre uma tarefa, um por fazer. Enquanto existimos, estamos sempre a caminho, somos incompletos, pura possibilidade. Neste sentido, ele está sempre empenhado em alguma possibilidade enquanto descarta outras. O discurso é outro modo de abertura do *Dasein* que se perfaz na convivência com os outros. Mas na convivência com os outros o discurso, na maioria das vezes, se torna falatório, conversa banal. O falatório, por sua vez, é próprio do âmbito da decadência, a saber, aquele modo habitual da existência. A decadência é a fuga do *Dasein* de si mesmo, ela surge da tentação do mundo, da alienação quanto ao seu modo de ser. A decadência se caracteriza pelo perder-se no mundo das ocupações e pela impessoalidade do ser-com-os-outros no mundo público.

Existindo, precisamos escolher a nós mesmos. Uma vez que o nosso próprio ser está em jogo, somos sempre de novo colocados diante da possibilidade de ganharmos ou de perdermos. Aliás, de início e na maior parte das vezes, de

certa maneira, já nos perdemos, deixando-nos absorver pelo mundo das ocupações, fugindo de nossas possibilidades de ser mais próprias. Mas a angústia retira o *Dasein* de sua tranqüilidade alienante. Cumpre ressaltar que, Heidegger, ao tratar da angústia, diz que o *Dasein* se compreende como ser-no-mundo, portanto, finito. Todavia a angústia não é medo, não é desespero perante a possibilidade incontornável da morte. A verdadeira causa da angústia é a existência, uma vez que esta traz em si mesma tal possibilidade. Por isso o *Dasein* se angústia pelo seu poder-ser-no-mundo. A abertura do *Dasein*, a angústia como disposição fundamental e a decadência constituem a estrutura fundamental do *Dasein*, chamada por Heidegger cuidado. Este é explicitado por Heidegger do seguinte modo: o ser do *Dasein* significa preceder a si mesmo por já ser em (no mundo) enquanto ser junto a (entes encontrados dentro do mundo).

Por fim, no quarto capítulo abordou-se, inicialmente, o problema da totalidade do *Dasein* e o ser-para-a-morte. A reflexão heideggeriana acerca da morte tem como meta possibilitar uma compreensão existencial do ser do *Dasein* como ser-para-a-morte. Desse modo, a morte se constitui na possibilidade mais própria do *Dasein*, pois ela permite a superação do domínio do impessoal no cotidiano, e também permite que este ente perceba que sua existência é um constante poder-ser. Além disso, a morte deixa ver a singularidade do *Dasein* através da compreensão de que ninguém pode morrer no lugar do outro. A cada um pertence a sua própria morte e está é, portanto, intransferível. O fenômeno da morte é o que há de mais próprio para o *Dasein*. Mas este ente precisa conhecer o seu ser, o seu poder-ser, que neste caso significa antecipar. Ao se compreender como sendo essencialmente possibilidade, o *Dasein* compreende seu poder-ser todo, compreende que a morte faz parte de seu ser. É a partir dessa compreensão existencial que o *Dasein* se abre para existir propriamente.

Como podemos constatar que o *Dasein* compreenda, de fato, o ser-para-a-morte? Neste ponto da analítica Heidegger recorre ao fenômeno da consciência para elucidar tal questão. A consciência é uma aclamação que de repente irrompe do íntimo do *Dasein*. Cumpre destacar que não se trata da consciência moral, que ela não prescreve normas de conduta, mas é um clamor silencioso e constante. Clama sem verbalizar nada. Este clamor deseja arrancar o *Dasein* do meio do impessoal, da existência imprópria. A consciência, assim como a disposição, a compreensão e o discurso, faz parte da abertura do *Dasein*. Ela abre o *Dasein* para

que ele se compreenda verdadeiramente, para reconduzi-lo a si mesmo. Mas ao ser interpelado pelo clamor da consciência o *Dasein* se vê em débito. No contexto de *Ser e tempo*, o conceito existencial chamado débito significa: “ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, *ser-fundamento de um nada*” (HEIDEGGER, 1997a, p.71). Dai ser e estar em débito significa ser responsável por um não. Este não é algo próprio de nossa condição, de nosso não-ser constitutivo. A consciência, portanto, remete ao cuidado. Melhor dito, a origem do ser e estar em débito se funda no cuidado, em suas estruturas elementares, quais sejam: facticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decadência. Compreender o clamor da consciência significa querer-ter-consciência, ou seja, é desejo de ser interpelado pelo clamor silencioso de nosso ser. A compreensão mais própria do *Dasein* se revelou como o querer-ter-consciência, isto é, abrir-se para uma existência própria. É decisão (*Entschlossenheit*), um modo privilegiado de abertura a partir do qual o *Dasein* está sempre em prontidão para ser para ser chamado para o seu mais próprio poder-ser. A decisão sempre envolve a antecipação porque só há originariamente decisão quando o *Dasein* se compreende a partir de sua finitude. Toda decisão é já, portanto, decisão antecipadora. Desse modo a propriedade e a totalidade do *Dasein* alcançam concreção fenomenal com a decisão antecipadora, e ainda revela a existência própria do *Dasein*.

Após todo este trabalho, fica a experiência de que estas conclusões são outros tantos pontos de partida para um novo caminho. Aliás, ao se estudar Heidegger notamos que ele estava sempre a caminho no pensamento. No fim de seus livros, preleções e ensaios quase sempre, ao responder uma questão, ele coloca outras questões, ainda mais profundas, que alimentam o seu pensar. Nestes caminhos, o terreno é sempre novo. Estão aí para serem desbravados. Trata-se de caminhos muitas vezes intransitados, estranhos ao pensar da tradição. Também estes caminhos podem se perder em aporias. Mas abrem paisagens inusitadas. O que fica é a experiência do pensar, o seu fascínio de desvelar, sempre de novo, o mistério do ser e do tempo.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Trad. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. portuguesa Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BLANC, Mafalda Faria. *Metafísica do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Estudos sobre o ser II*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho*: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Trad. Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and time*, Division I. Cambridge, MA, Mit Press, 1990.

DUARTE, André. *Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo*. In: *Natureza Humana* 4 (1): 157-185 jan./jun. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

_____. *Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. In: *Natureza Humana* 7 (1): 129-158, jan./ jun. Curitiba: Editora UFPR, 2005.

FERNANDES, Marcos A. *Tempo e temporalidade na analítica existencial de Martin Heidegger*. Revista da abordagem gestática. Goiânia, Vol. XII. p. 213-228, Maio 2006.

_____. *“Mas nós, quando é que existimos?” Uma meditação fenomenológica acerca da existência*. Presença e existência. Goiânia, nº. 1, p. 145-160. Maio 2005.

_____. *A intencionalidade como princípio da fenomenologia em Heidegger*. Tese de doutorado (não publicada) – Pontifício Ateneu Antoniano, Roma: 2003.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger em retrospectiva*. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. v. I

_____. *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Enio P. Giachini. Petrópolis:Vozes, 2002.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HARADA, H. *A arte de humorizar a vida*. Revista grande sinal, 6. 1982. p. 429-450.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1988.

____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1997a.

____. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1991.

____. Carta sobre o humanismo. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a.

____. *Introdução a "O que é metafísica?"* In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein Petrópolis: Vozes, 2008b.

____. Da essência da verdade. In: *Ser e verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2007a.

____. Nietzsche II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

____. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. (Coleção os pensadores).

____. Que é isto — a filosofia? IN: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991b. (Coleção os pensadores).

____. *O conceito de tempo*. In: cadernos de tradução. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: USP, 1997b.

____. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaíos e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001a.

____. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos, 2006.

____. *Seminário de Zollikon*. Trads. Gabriela Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001b.

____. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2003a.

____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LAFONT, Cristina. *Heidegger, language, and world-disclosure*. Translated by Graham Harman. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1997. vol. I.

____. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 2000. vol. II.

MAC DOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio e caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MARQUES, Jordino. *Heidegger e os fundamentos da fenomenologia*. In: PEIXOTO, Adão José, (org.). *Concepções sobre fenomenologia*. Goiânia: Editora UFG, 2003.

MARTEN, Rainer. *Martin Heidegger: tempo autêntico*. In: DE BONI, Luis (org.). *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes; Rio Grande do Sul: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1995.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo I (A-D). São Paulo: Loyola, 2000.
_____. *Dicionário de filosofia*. Tomo III (K-P). São Paulo: Loyola, 2001.

MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and Being and time*. Londres: Taylor & Francis Group, 2005.

NÉRICI, Imídeo Giuseppe. *Introdução à lógica*. São Paulo: Nobel, 1985.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético (Filosofia e poesia em Heidegger)*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

PAIVA, Márcio Antônio de. *A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1988.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e tempo de Martin Heidegger*. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PEGORARO, Olinto Antônio. *Relatividade dos modelos: ensaios filosóficos*. Petrópolis: Vozes, 1979.

PÖGGELLER, Otto. *A via do pensamento de Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RAMOS, Daniel Rodrigues. *A co-pertinência entre ser e homem no pensamento de Heidegger: em busca da unidade esquecida*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Goiânia: UFG, 2009.

REIS, Robson Ramos dos. *O outro fim para o Dasein: O conceito de nascimento na ontologia existencial*. In: *Natureza Humana: Revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas*. São Paulo: EDUC, v.6, nº 1, p.53-77, jan./jun. 1999.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu, Elegias de Duíno*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2005.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

____. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

SAMPAIO, Juliana Lira. *A relevância da noção de fenômeno no parágrafo sétimo de Ser e tempo*. In: *Philosophica*. São Cristovão: Universidade Federal de Sergipe, nº 8, p. 97-102, 2007.

SASSI, Vagner. *Filosofia e pensamento*. In: São Boaventura. Curitiba, v.1, nº. 1, p.13-25. Jul. /dez. 2008.

SEIBT, Cezar Luís. *A dupla estrutura do conhecimento: relação entre teoria e compreender prévio do ser-no-mundo em Martin Heidegger*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2009.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

____. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

____. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

____. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

WERLE, Marco Aurélio. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo: 2003, 26 (1).

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.