

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PASSAGEM PARA O MUNDO

A COTIDIANIDADE E O PODER-SER PRÓPRIO EM *SER E TEMPO*

Cezar Luís Seibt

Professor Orientador: Dr. Ernildo Stein

Porto Alegre, junho de 2005

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PASSAGEM PARA O MUNDO
A COTIDIANIDADE E O PODER-SER PRÓPRIO EM SER E TEMPO

Cezar Luís Seibt

**Dissertação de mestrado, apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul,
sob a orientação do Professor Doutor Ernildo Stein
como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia.**

Porto Alegre, junho de 2005

CEZAR LUÍS SEIBT

PASSAGEM PARA O MUNDO

A COTIDIANIDADE E PODER-SER PRÓPRIO EM SER E TEMPO

Dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Professor Doutor Ernildo Stein como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Dr. _____

Dr. _____

Dr. _____

Dr. _____

Porto Alegre, junho de 2005

O *Dasein* não só tem a propensão de cair em seu mundo, ou seja, no mundo no qual ele é, e a interpretar-se pelo modo como se reflete nele, senão que o *Dasein* está também, e ao mesmo tempo, à mercê de sua própria tradição, mais ou menos explicitamente assumida.

Esta tradição lhe subtrai a direção de si mesmo, o perguntar e o escolher. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 45.

Primeiro eu não 'sou' 'eu', no sentido do próprio si-mesmo, senão que sou os outros a maneira do 'a gente' (*Man*).

Desde este e como este estou dado imediatamente a mim mesmo.

Imediatamente, o *Dasein* é o 'a gente', e regularmente se mantém nisso.

Quando o *Dasein* descobre e aproxima para si o mundo, quando abre para si mesmo o seu próprio modo de ser, este descobrimento do 'mundo'

e esta abertura do *Dasein* sempre se levam a cabo como

um afastar de encobrimientos e obscurecimentos,

e como uma quebra das dissimulações com

as quais o *Dasein* se fecha frente a si mesmo. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 153.

AGRADECIMENTOS

Ao orientador, prof. Dr. Ernildo Jacob Stein,
pelo estímulo, apoio e provocações filosóficas.
Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
Aos amigos e sobretudo à esposa Gizelle pelo estímulo e compreensão.
Às oportunidades do passado e do presente.
Ao CNPq e CAPES pelo fomento para cursar o mestrado.

RESUMO

Ser e Tempo é uma das principais obras de Martin Heidegger, na qual reúne o resultado de muitos anos de estudo e com a qual projeta a continuidade do seu pensamento. O escopo da obra é tornar novamente transparente a questão do sentido do ser e o caminho adotado para tal é a análise do ente que compreende o ser, que é sua abertura. O método que possibilita este empreendimento é a fenomenologia numa chave hermenêutica. O presente estudo centra-se na análise do modo de ser do ser humano, chamado *Dasein*, buscando o caminho percorrido pelo autor para alcançar o ser desse ente na sua facticidade, na sua efetividade. Mostramos que este caracteriza-se como existência que acontece enquanto ser-no-mundo, com outros entes, numa convivência com outros *Dasein*. Como ser-no-mundo, o *Dasein* não é um ente que pode ocasionalmente ter ou não um mundo, pois essa é sua constituição fundamental. Enquanto ser-com está já sempre em relação, numa lida com outros entes dentro do mundo e também com outros entes que tem o seu modo de ser. Nessa relação o *Dasein* tem a possibilidade, que é efetiva primeiro e geralmente, de decair e perder-se nela e compreender a si mesmo a partir da lida com os entes. Na relação com outros *Dasein* ele compartilha de um mundo já aberto na publicidade e tem também a possibilidade de não compreender-se propriamente e de perder o acesso originário aos entes. Em tal situação, fecha-se o originário ser-no-mundo, a temporalidade e oculta-se o modo de ser do *Dasein* enquanto aquele que abre mundo. O trabalho consiste, portanto, em fazer novamente uma passagem para o mundo, na qual o *Dasein* reconhece seu estado fundamental e libera-se para a propriedade, a autenticidade. A propriedade é possibilitada pela angústia e pelo chamado da consciência que mostram que aquilo que se mantém oculto e dissimulado é a condição do ser dos entes. Portanto, passagem para o mundo, elaborada através da descrição do fenômeno da cotidianidade, liberando para as possibilidades próprias do *Dasein*.

Conceitos-chave: *Dasein*, ser, existência, cotidianidade, decaída, mundo, poder-ser, temporalidade, propriedade e improriedade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1. A GÊNESE DO PROBLEMA EM HEIDEGGER	15
2. A TAREFA DE <i>SER E TEMPO</i>	30
2.1. A pergunta pelo sentido do ser	30
2.2. A analítica existencial	35
3. MÉTODO FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO	41
4. DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DO <i>DASEIN</i>	49
4.1. <i>Dasein</i> enquanto ser-no-mundo	49
4.2. O impessoal ‘a gente’ (<i>Das Man</i>)	56
4.3. A possibilidade do poder-ser próprio e impróprio	62
5. O SER COTIDIANO DO ‘AÍ’ E A DECAÍDA DO <i>DASEIN</i>	66
5.1. O falatório	66
5.2. A curiosidade	71
5.3. A ambigüidade	72
5.4. A decaída e condição de jogado	75
6. ANGÚSTIA E PODER-SER PRÓPRIO	80
7. DA COTIDIANIDADE À TEMPORALIDADE	86
7.1. Morte e poder-ser próprio	90
7.2. Consciência, culpa e resolução	94
7.3. Poder-ser todo próprio e temporalidade do cuidado	100
7.4. Temporalidade e abertura própria	110
7.4.1. a temporalidade da compreensão	111
7.4.2. a temporalidade da disposição afetiva	113
7.4.3. a temporalidade da decaída	114
7.4.4. a temporalidade do discurso	116
8. PODER-SER PRÓPRIO E HISTORICIDADE	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

INTRODUÇÃO

A presente dissertação propõe-se investigar a descrição do modo de ser do existir humano feita por Martin Heidegger sobretudo na sua obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927. A análise tem como foco a reflexão desenvolvida no sentido de apresentar o modo primeiro e geral em que o ser humano, aqui chamado *Dasein*, se apresenta e que nosso autor chama de cotidianidade e, em seqüência, apresentar a reflexão realizada em torno da possibilidade de apropriar-se de si mesmo, do poder-ser próprio. Procuramos evidenciar um dos fios condutores dessa obra, ou seja, a descrição do *Dasein* partindo da cotidianidade e medianidade, passando para a possibilidade do poder-ser próprio. Com isso torna-se visível a consideração do fato fundamental do *Dasein* ser essencialmente ser-no-mundo e que esse fato mantém-se oculto na cotidianidade e é retomado na medida em que, a partir da temporalidade, ele redescobre o seu ser originário.

Procuraremos, portanto, tornar visível o modo como o *Dasein* é no seu cotidiano, mostrando que aí acontece um encobrimento na medida em que ele esquece o seu modo próprio de ser e adota como padrão o modo de ser de outros entes presentes. Como diz Safranski¹, também o ser humano gostaria de repousar no tempo, gostaria de ter pontos de apoio seguros e constantes. No entanto, o *Dasein* se descobre como o ente que existe, que torna possível algo como mundo e que é ser-no-mundo. Na filosofia de Heidegger o homem encontra-se com a sua temporalidade, o ser está conectado ao tempo, o que significa que ele é acontecimento, passagem e não presença, persistência. O *Dasein* é o ente que compreende o ser e que, portanto, é o ‘lugar’ onde acontece a afirmação do ‘é’. Ele é o ‘espaço’ aberto e que abre um horizonte de sentido, nunca a partir de uma referência absoluta, mas sempre a partir do seu envolvimento, das suas ocupações com os entes e afazeres. O fundamento radica no próprio *Dasein*, no seu ser-no-mundo e não em um a priori que precisa ser sempre novamente fundado e que acaba por desembocar numa entificação. Essa situação mantém-se, no entanto, em fuga e encoberta no cotidiano, quando o *Dasein* ignora sua temporalidade e perde sua transparência. Ser próprio significa, neste caso, vir ao mundo novamente, retomar-se na constituição originária, como a condição de possibilidade do acesso aos entes.

¹ Cf. SAFRANSKI, *Heidegger – Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 206.

Mas antes de apresentar o texto, faz-se necessário indagar pela procedência do empenho na presente dissertação. Podemos nos perguntar: de onde surgiram essas questões e para onde conduzem? Por que o interesse exatamente por esses aspectos e não por outros? As respostas deverão ser buscadas na história pessoal, nos compromissos e interesses relacionados com a nossa biografia. Há já sempre um *a priori*, um “pedaço de caminho andado”², um solo e raízes fincados neste, que funcionam como uma rede onde certas coisas aderem enquanto outras passam sem causar muito impacto. Desde muito cedo fomos inquietados por questões relacionadas ao conhecimento, ao mundo, à antropologia, a Deus, pelo modo como diversas posições até contraditórias se justificam a partir de fundamentos diferentes, além de outras inclusive mais pessoais. Além disso, nos acompanha de há muito uma insatisfação em relação à conceitualização da vida e dos acontecimentos nas diversas ciências e áreas do conhecimento. O contato com Heidegger acabou por possibilitar a convergência de todas essas questões no lugar a partir de onde elas fazem sentido, ou seja, no próprio ser humano. É nele que elas brotam, se abrem e tem seu espaço originário.

É algo como o que pensava Kant³: resolvida a questão ‘quem é o homem’, teríamos condições de resolver também outros problemas tais como do conhecimento, da moral e de Deus. Nesse sentido, *Ser e Tempo* pode ser lido como uma obra de antropologia, mas que não tem a intenção última de sê-lo, pois o que Heidegger quer fazer é recolocar a questão ontológica do sentido do ser. O caminho para o ser é que conduz Heidegger ao homem, pois é esse que pergunta e já sempre sempre sabe o que é o ser e, enquanto tal, encontra seu próprio ser em jogo.

Ao compreender a situação radical do homem como ser-no-mundo, as questões que acima relacionamos acabaram por encontrar o horizonte de onde brotam e se tornaram, de certa forma secundárias, exatamente porque estão a princípio ocultas na sua originalidade, mas precisam ser mostradas como possibilidades do modo de ser do Dasein e só alcançam clareza a partir da análise deste. Essas manifestações e inquietações são humanas e por isso tem o seu modo de ser do homem. Mais fundamental é compreender o ser desse ente, a partir de onde os outros elementos fazem algum sentido.

² STEIN, Ernildo. *Mundo Vivido*, p. 174.

³ Ernildo STEIN observa em *Diferença e Metafísica*, p. 51, que “o projeto heideggeriano é tirado de Kant, mas elevado a um outro nível”. Num nível de desconstrução da metafísica, portanto. Diz também que “Heidegger observa em Kant, ao lado das três perguntas: que posso conhecer? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?, sobretudo a quarta pergunta: que é o homem?”.

Apresentamos a presente pesquisa, portanto, como um esforço pessoal na busca de esclarecimentos no que se refere ao existir humano e um compromisso com este. Nos parece que o filosofar começa sempre com um perguntar pessoal, com algo que a própria vida do filósofo suscita, mesmo que seja algo com que muitos já tenham se ocupado. O importante é que se torne um perguntar e responder do próprio homem, mesmo que seja enquanto eco da pergunta e resposta de outros. Fomos encontrados pelo pensamento de Heidegger e também o encontramos. Por isso, sua ‘verdade’ significa algo para nós, porque se tornou ‘verdade’ pessoal. Nisto não basta aprender simplesmente as teses e as provas do autor, mas encontram-se as teses com a biografia pessoal. Se isso acontece é possível ‘apropriar-se’ pessoalmente do que se expressa num pensamento alheio.

A obra de Heidegger oferece a oportunidade de uma profunda avaliação dos fundamentos em que se assenta a nossa civilização, recolocando sobretudo as condições originárias de qualquer comportamento teórico. Mas mais que isso, conduz lenta e gradativamente a uma desconstrução dos fundamentos da lógica pessoal e social, o que reconduz o homem para o seu ser-no-mundo, fundamento de uma nulidade e, conseqüentemente à responsabilidade pelo destino do ser. O estudo de Heidegger permitiu, por isso, um confronto das percepções pessoais e tornou mais produtiva a reflexão.

Mas voltemos então a caracterizar o texto, pois encontraremos nele um jogo duplo no qual convivem o manifestar e o ocultar, o descobrir e encobrir. A cotidianidade mostra possibilidades, que são as do âmbito aberto pelo público, enquanto oculta as próprias. A passagem para a temporalidade deverá exatamente poder desocultar, des-encobrir o modo próprio de ser do *Dasein*, as suas possibilidades singulares, mostrar o seu aí (*Da*), ser-no-mundo, que permanece oculto. O método adequado para esse empreendimento é o que lida com esse jogo duplo do ocultar e manifestar, que é a fenomenologia hermenêutica.

É fundamental, por isso, deixar claro que a consideração e o tratamento dado ao tema acontecem dentro de um paradigma bem específico, que é o horizonte da fenomenologia hermenêutica. Afasta-se do modelo metafísico, objetivista, categorial e insere-se num contexto existencial, de uma descrição fenomenológica que não é apodítica, mas aproximativa. Esse é o lugar onde o texto se movimenta e a partir de onde deve ser lido, sob pena de tornar-se inacessível de outro modo.

Dessa forma, os conceitos utilizados serão ‘existenciais’ e não ‘categorias’. Heidegger distingue claramente o modo de ser do *Dasein* do modo de ser dos entes simplesmente presentes: enquanto que os conceitos servem para denominar entes que tem o modo de ser da simples presença, que estão-aí, o *Dasein*, que tem um modo de ser distinto que se chama ‘existir’, ou seja, tem o caráter de dever-ser, é possibilidade, necessita ser considerado a partir desse seu modo de ser. Dessa forma, os conceitos utilizados para caracterizar esse modo de ser serão chamados de existenciais, através dos quais dever-se-há alcançar uma compreensão mais originária dos fenômenos, sobretudo do ser de próprio *Dasein*.

No parágrafo 43 de *Ser e Tempo*, Heidegger, ao tratar da realidade, afirma que é preciso primeiro conseguir alcançar uma compreensão originária desse ente que é o *Dasein*. Quanto mais originária for a sua interpretação e explicação, mais transparente e segura será a elaboração do problema do ser. Mas antes da questão do ser tornar-se acessível, é preciso realizar uma analítica do ente que pergunta pelo ser, o *Dasein*, e através dele, construir uma ontologia fundamental que abre espaço para uma ontologia geral e para as ontologias regionais.

Nesse sentido, o ponto de partida consiste em evidenciar a situação na qual de início e na maioria das vezes o *Dasein* já sempre se encontra, ou seja, a cotidianidade, na qual a compreensão se dá segundo o modo de ser da decaída. Nela o *Dasein* se orienta pelo ser dos entes intramundanos. E, se esses são interpretados ao modo de entes simplesmente aí presentes, também o *Dasein* passa a ser concebido como coisa (res) que está-aí. Com isso, também o sentido do ser adquire o sentido de realidade presente, ou seja, é concebido como um ente. A decaída do *Dasein* e a interpretação do ser como algo simplesmente dado leva a que a relação com os entes, na época da metafísica, seja conduzida e avaliada segundo comprovações, provas. Todos os modos de ser são determinados a partir da ‘realidade’ que pode ser provada.

Esse modo de determinar a realidade tem conseqüências sobre a interpretação do ser dos entes intramundanos, mas sobretudo sobre a compreensão do *Dasein* e da questão do sentido do ser. O acesso originário aos acontecimentos fica obstruído. Para que se possa desobstruir esse acesso, é necessário que se esclareça previamente o fenômeno do mundo, ele mesmo encoberto nesse processo. Com o fenômeno do mundo, se diz que todo encobrimento e desencobrimento da realidade só é possível a partir de um horizonte já aberto, do âmbito que é a condição de possibilidade de qualquer encontro com o ente.

Para que isso seja possível, Heidegger propõe também um trabalho com o discurso, para evitar que as palavras sejam vítimas da redução interpretativa que se dá no entendimento comum, mas que preservem a sua força de expressão quando pronunciadas. É fundamental que elas mantenham as condições de expressar a apropriação originária feita por quem fala de algo, por isso existenciais.

Na Analítica Existencial, Heidegger mostra que a abertura é um modo de ser do *Dasein*, que mostra o fenômeno do cuidado. E, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* está sempre junto, ocupado e familiarizado com os entes. Assim, enquanto abertura, o *Dasein* se encontra já sempre lançado num mundo e junto a determinados entes intramundanos. Por isso a abertura mostra a facticidade.

Enquanto jogado, mediante a compreensão, o *Dasein* se projeta para o seu poder-ser. A projeção pode dar-se a partir do ‘mundo’ e dos outros entes, ou a partir de suas próprias possibilidades. No primeiro caso o projeto desenvolve-se no modo da impessoalidade e, portanto, da impropriedade. No segundo, da própria verdade originária da existência, como propriedade.

Acontece que de início e na maior parte das vezes o *Dasein* já se perdeu em seu ‘mundo’, em meio as demais entes que o cercam e interpreta a si mesmo a partir das relações que estabelece com esses outros entes, como já dissemos. A ele pertence ontologicamente a decaída. O que ele descobre e o que para ele se abre, se dá no âmbito do impessoal, da interpretação pública e, desse modo, desarraigado. O que se abre ao mesmo tempo se deturpa e fecha através do falatório, da curiosidade e da ambigüidade. O que se abre se mostra somente no modo da aparência. Por isso Heidegger⁴ afirma que o *Dasein* é na verdade e na não-verdade. À abertura da facticidade pertence também o fechamento e o encobrimento, mas porque primeiro o *Dasein* já se abriu e é a abertura.

Nesse sentido mostra-se a importância da analítica existencial, que liberando o *Dasein* para suas próprias possibilidades através do desencobrimento de suas próprias possibilidades veladas, pode tomar posse do que se descobre de forma não distorcida e contra a aparência. Assim ela pode realizar o descobrimento de forma originária, evitando que no dizer, na proposição, se encubra o descoberto, ou seja, pode promover um dizer que preserva a originariedade do acontecimento.

⁴ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 242.

Assim, a análise do *Dasein* deve preparar as condições suficientes para uma interpretação mais originária da questão do sentido do ser. Estabelecendo o cuidado como o ser do ente que tem o modo de ser da compreensão, possibilita-se igualmente a diferenciação com os outros entes que não tem esse modo de ser. Estes estão simplesmente aí, enquanto aquele é cuidado. Mas é a temporalidade que irá permitir o acesso originário a esses fenômenos. Com isso supõe-se adquirir uma compreensão originária da constituição ontológica do *Dasein* e, assim, avançar na questão do sentido do ser.

O texto foi construído de modo que nos primeiros quatro capítulos tivéssemos uma introdução ao problema em questão. Primeiro buscamos em algumas obras anteriores a *Ser e Tempo* a gênese da problemática (capítulo 1) sem, no entanto, visar a exaustão mas simplesmente enfatizar a historicidade do trabalho de Heidegger. Em seguida procuramos deixar claro que Heidegger tem em vista uma ontologia, o seu problema é o sentido do ser (capítulo 2) e daí segue-se a explicitação da tarefa de *Ser e Tempo* (capítulo 3). A trajetória de Heidegger e os problemas que persegue exigem dele um método que seja adequado ao seu 'objeto', de forma que procuraremos dar uma descrição geral da fenomenologia hermenêutica no quarto capítulo.

Partimos então para a descrição fenomenológica do *Dasein* (capítulo 5), mostrando inicialmente a sua constituição fundamental enquanto ser-no-mundo, que tem e é um mundo no sentido de abertura a partir de onde os entes acontecem e fazem sentido. A seguir precisaremos mostrar que o *Dasein* primeiramente e em geral é absorvido pela ocupação com os entes dentro do mundo e interpreta a si mesmo a partir dessas ocupações, mas sobretudo, que como um ser-com outros *Dasein*, mantém-se na interpretação pública aberta pelo impessoal, pelo 'a gente' (*das Man*). A partir disso desenvolvemos os dois modos possíveis de existir do *Dasein*: a propriedade ou improriedade.

No sexto capítulo apresentamos sucessivamente os modos em que o *Dasein*, enquanto decaído, mantém-se na abertura do impessoal, ou seja, o falatório, a curiosidade e a ambigüidade. A decaída e a condição de jogado caracterizam o modo de ser cotidiano do *Dasein* e são tratados em seguida. No capítulo sete dedicamo-nos a um esclarecimento da angústia como a disposição afetiva capaz de produzir o reconhecimento da finitude, do ser-no-mundo do *Dasein*.

A partir do oitavo capítulo introduz-se o estudo da segunda seção de *Ser e Tempo*, na qual Heidegger procura retomar a primeira dedicada ao modo de ser cotidiano a partir da temporalidade para, com ela, conquistar uma visão mais própria. O *Dasein* passa a ser entendido

a partir da temporalidade que é possibilitada pela morte como possibilidade da impossibilidade das possibilidades, ou seja, o *Dasein* é ser-para-a-morte. Consciência, culpa e resolução são existenciais que caracterizam o poder-ser próprio, enquanto o primeiro chama a responsabilidade para si, o segundo atesta o fato de que já sempre se é responsável e o terceiro caracteriza a decisão tomada a partir da temporalidade originária. Em seguida, a partir das conquistas da temporalidade acompanhamos Heidegger na retomada dos existenciais da abertura, ou seja, da compreensão, da disposição afetiva, da decaída e do discurso.

No último capítulo procuramos acompanhar Heidegger na aproximação da historicidade da temporalidade. A partir desta, o saber histórico desliga-se da presentificação, do decaído caráter público do tempo e adquire o caráter de abertura resoluta.

Eis, portanto, a passagem para o mundo, para a constituição fundamental do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, partindo da cotidianidade e encaminhando-se para o poder-ser próprio. Essa é a intenção do título e do trabalho desenvolvido.

1 – A GÊNESE DO PROBLEMA EM HEIDEGGER

Ser e Tempo é uma obra que aparece num momento em que o pensamento de Heidegger já atingiu uma certa maturidade e consistência. Não é um escrito que nasceu pontualmente, mas é fruto do labor de muitos anos, durante os quais Heidegger vai elaborando seu pensamento. Mas também não é um empreendimento coroado de pleno êxito, como poderia parecer. É, sim, um marco dinâmico no qual o próprio Heidegger consegue elaborar sistematicamente o até então pensado e, ao mesmo tempo, abrir perspectivas que o levam para além. Inclusive a interrupção do seu projeto de *Ser e Tempo* mostra a dificuldade na qual se encontra. O que se torna necessário não é uma superação no sentido de abandono do que até então foi feito, mas a partir do ponto em que se encontra o pensamento, uma outra perspectiva deverá ser perseguida na solução das suas questões. Seu problema continua o mesmo, o trabalho não acabou. A partir daí o autor toma novo fôlego e continua seu caminho. Stein⁵ diz muito bem que *Ser e Tempo* é confluência de praticamente um século de interrogação pela vida em sua finitude e historicidade na filosofia e também de vinte anos de caminho do próprio autor. Mas é também uma abertura para continuar o trabalho, a partir das possibilidades abertas por essa importante obra.

Dessa forma, *Ser e Tempo* se mostra como uma obra do caminho de Heidegger. Ele é, como diz Pöggeler⁶, um pensador que está a caminho. Seu pensamento é itinerante. Não admira portanto que, após a gestação e sistematização da obra, se apresentassem lacunas e novos problemas que exigissem a continuidade na investigação.

A nós, no entanto, cabe compreender esse caminho que se apresenta em *Ser e Tempo* através de uma perspectiva bem específica, mas que nos parece ser justa e também fundamental para alcançar o que Heidegger se põe como questão. Essa perspectiva é mostrada através da descrição da cotidianidade impessoal na analítica existencial, passando para o poder-ser próprio do *Dasein* na segunda seção da obra. E isso só pode ser compreendido dentro do contexto da problemática que Heidegger persegue. Vamos, portanto, situar essa discussão da forma como foi

⁵ STEIN, E. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*, p. 41.

⁶ Cf. PÖGgeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, 2001, p. 15.

desenvolvida nos anos 20 em alguns cursos e conferências do autor, na medida em que esses, como precursores de *Ser e Tempo*, iluminam a compreensão da grande obra de 1927.

O tempo durante o qual *Ser e Tempo* é gestado caracteriza-se pelo silêncio de Heidegger, pois nada publica (durante os 10 anos que antecedem a obra), mas antecipa suas reflexões nas aulas dadas em Freiburg e Marburg e em algumas conferências. Isso mostra que o silêncio, em termos de publicações, foi fecundo em termos de elaboração do pensamento. É imediatamente perceptível que, em muitos aspectos, o pensamento de Heidegger nesses anos apresenta uma significativa unidade e continuidade, onde temas e expressões vão sendo construídos e aprofundados gradativamente com maior clareza.

Ele encontrou desde cedo um caminho próprio e nele desenvolveu seu pensamento procurando ir sempre até as últimas conseqüências. Esse pensamento se caracteriza sobretudo por ser indagador e não tanto por apresentar soluções rápidas e fáceis. Isso não significa que sua lida se dê com coisas absolutamente complexas e inacessíveis para a maioria das pessoas mas, pelo contrário, trata do mais simples, do mais imediato que está, no entanto, esquecido pela sua suposta obviedade e clareza. Nas palavras de Safranski, ele “encontrou um pensar que permanece próximo das coisas, mas preserva-o da queda na banalidade”⁷. O pensamento que cai na banalidade é inautêntico, substitui as coisas elas próprias pelo que se diz sobre elas. É um pensamento que não atinge a singularidade do acontecer, mas que se guia por fatores alheios ao próprio acontecer. Isso é o que Heidegger vai procurar evitar, na medida em que se torna cada vez mais claro no seu pensamento a necessidade de questionar os fundamentos da tradição e dos conhecimentos que nela se enraízam.

Temos um prenúncio disso que se tornará um dos motivos do seu pensamento já nos tempos de estudante em Constança (1903 a 1906). De dentro do Instituto de Estudos St. Konrad, como interno, percebe a diferença da vida dos internos em relação com o mundo da cidade lá fora. São dois mundos bem característicos e distintos: o do internato é severo, pesado, tenazmente vagaroso enquanto que o de fora é rápido, superficial, entregue aos encantos do momento. Um é o mundo do esforço, o outro da diversão. No primeiro se criam raízes, e no segundo se vive solto. Abrem-se diante dessa realidade duas possibilidades: uma é a de permanecer fiel a si mesmo e a outra de se perder nas distrações⁸.

⁷ SAFRANSKI, *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 18.

⁸ Cf. Id. *Ibid.*, p. 39.

Já em Freiburg para os estudos de teologia e filosofia, em 1909, tem como professor o teólogo antimodernista Carl Braig. Heidegger lê seu livro *'Do ser: compêndio de Ontologia'* e tem a oportunidade de acompanhá-lo em alguns passeios. O pensamento desse teólogo se mostra vigoroso e rigoroso contra o egocentrismo moderno, contra a descaracterização do mistério que cerca a vida e da relação pragmática que é travada com a realidade. Para ele, como mostra Safranski⁹, o sujeito moderno criou para si mesmo uma prisão e nela está encerrado.

Essas duas experiências, a do Internato e com Braig, mostram o existir humano numa certa duplicidade. A relação do pensamento com as coisas (e até consigo mesmo) não é unívoco, mas oscila entre a superficialidade e a profundidade, entre o perder-se e o ganhar-se. O homem pode mover-se ilusoriamente no mundo, sem nenhuma consciência dos encobrimentos, dos quais é, dessa forma, vítima. Nisso tudo, aos poucos Heidegger vai despertando para as possibilidades de ser do homem. Percebe o estado adormecido no qual as pessoas passam a sua vida e toma para si a tarefa de mostrar esse estado, a fim de abrir outras possibilidades. Também a experiência que Heidegger tem da guerra em 1917 levam-no a colocar em dúvida a autenticidade de toda cultura da época. Esse pensamento vai desenvolver-se de várias formas no decorrer da sua obra e vai aparecer sobretudo sob os conceitos de propriedade e impropriedade (*Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit*) e de autêntico e inautêntico (*echt* e *unecht*).

O tempo em que Heidegger elabora seu pensamento é marcado profundamente pelo desencanto com as objetivações que a realidade sofre, em detrimento da vida efetiva. Alguns pensadores elaboraram críticas que preparam o seu tempo, tais como Kierkegaard, que introduz o conceito de existência e faz uma crítica ao idealismo de Hegel, que expulsa do sistema a existência concreta. Nietzsche trabalha com o conceito de vida, como crítica ao platonismo e cristianismo. Além desses, também Dilthey questiona a ausência de historicidade no pensamento e vários outros levantam sua voz em favor do homem concreto, singular e histórico. Também Brentano causa forte impacto na vida de Heidegger com a obra *'Do significado múltiplo do ente segundo Aristóteles'* e isso sem falar do impacto que tem a leitura do próprio Aristóteles para o pensamento que está se formando.

Aos poucos a questão da ontologia vai tornando-se o centro dessas indagações. É o acesso originário aos fenômenos que está bloqueado e precisa ser novamente posto em evidência através das possibilidades oferecidas pelo método fenomenológico. O sentido do ser caracterizará aquilo

⁹ Cf. Id. Ibid, p. 44.

pelo que Heidegger pergunta profunda e exaustivamente. A isso devotou a sua vida: mostrar que esse conceito é fundamental para o pensamento ocidental e que nele está implicado o nosso destino. Com o perguntar pelo sentido do ser, quer “devolver à vida o mistério que ameaça desaparecer na modernidade”¹⁰. Para tornar transparente essa sua intuição, trava uma luta constante com a linguagem e com os pensadores representativos de momentos determinantes na história da filosofia. Quer, através da análise e destruição da história da metafísica, em primeiro lugar mostrar que nela se dá um encobrimento que foi ele mesmo esquecido (como ele dirá mais tarde) e, em segundo lugar, libertar o pensamento para suas possibilidades.

O dizer (o discurso) de Heidegger já é, ele mesmo, uma amostra do que quer conseguir com a filosofia: ao evitar o uso indiscriminado dos conceitos metafísicos, todos eles impregnados com uma forte carga de preconceitos e elementos que impedem um mostrar das coisas elas mesmas, quer buscar algo novo. Quer libertar a filosofia, o pensamento para o vivido, para o mundo vivido, para a experiência imediata das coisas. A mediação tem se mostrado para ele problemática no sentido de que impede o acesso a essas vivências originárias. Seu papel está em aliviar a filosofia da sua carga, do peso acumulado que carrega ao longo dos anos, desde os gregos, das opiniões públicas e estereótipos de pensamentos impostos ou aceitos sem análise prévia.

Heidegger está profundamente engajado com a conquista da vida concreta, a realidade vivida. Tem, para isso, sua inspiração nos pensamentos de Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey entre outros. Está profundamente sensibilizado com algo que inquieta a filosofia da época, que é a vida, embora não a pense exatamente da mesma maneira como os outros filósofos da época. Mas, em todo caso, em todos eles esse pensar se opõe à tendência de universalizar a realidade através do conceito, que tudo nivela e objetifica.

Nesse empenho pela facticidade, Heidegger se depara com a fenomenologia de Husserl, cujo lema é “*zu den Sachen selbst*”. Voltar às coisas mesmas, à facticidade, é exatamente o que já preocupa e ocupa Heidegger. Durante um bom tempo trabalha como assistente de Husserl em Freiburg, se exercita nesse método e gradativamente lhe dá contornos próprios. Nessas condições e a partir do desenvolvimento de suas próprias perspectivas, Heidegger afasta-se cada vez mais do horizonte no qual Husserl põe a sua pesquisa e discorda de algumas perspectivas do método.

¹⁰ Id. Ibid., p. 17.

Conceitos que são fundamentais para Husserl¹¹, tais como eu, ego, consciência, objeto, são postos em questão por Heidegger, além de elaborar uma nova versão para a *epoche*. Para ele, quem vê o fenômeno já está sempre de alguma forma nele envolvido. Sempre já está numa compreensão prévia daquilo com que está ocupado. Já sempre somos-no-mundo, lidando com os entes no mundo. Dessa forma envolvidos, interpretamos os fenômenos. Daí que a fenomenologia se transforma em fenomenologia hermenêutica, o que mostraremos mais tarde, no capítulo dedicado ao método.

Como dizíamos antes, aos poucos Heidegger vai gestando uma linguagem que deverá poder mostrar a verdade originária dos fenômenos. Isso acontece já desde 1914, como afirma Villegas¹², momento em que Heidegger tende a se inclinar para a vivência primordial e pré-teórica de um encontrar-se já sempre no mundo para resolver a relação entre razão e vida. E nos cursos do início dos anos 20 o autor centralizou suas análises na “experiência vital do cristianismo primitivo”¹³, antes que essa passasse a ser dominada pelo modelo conceptual grego, buscando uma aproximação com a experiência fáctica da vida feita pela fé cristã primitiva. E nestes cursos e conferências fica claro que Heidegger está desenvolvendo um vocabulário que mais tarde se tornará explícito em *Ser e Tempo*. Mostraremos alguns elementos que vão sendo gestados em alguns cursos ministrados por Heidegger nos anos 20, sem a intenção de aprofundar seu conteúdo e nem mostrar todo caminho e todas as obras, mas unicamente com o propósito de mostrar que o autor está num trabalho de elaboração, onde o que é dito adquire uma profundidade e clareza cada vez maiores, em função de propósitos cada vez mais explícitos: a elaboração de uma ontologia fundamental a partir de uma analítica da existência, com base na hermenêutica fenomenológica.

Assim, entre 1919 e 1921 Heidegger elabora uma resenha sobre o livro de Karl Jaspers chamado *Psicologia das Visões de Mundo*. Nestas anotações Heidegger se posiciona contra as objetivações psicológicas em torno do fenômeno da existência. Quando se diz ‘eu sou’, o sentido dessa expressão não se alcança a partir de uma posição teórica, de uma indicação formal, mas unicamente a partir do cumprimento ativo do ‘sou’, em uma experiência fundamental em que o ‘eu’ encontra-se a si mesmo como mesmo, num modo de preocupação para consigo mesmo. O ter

¹¹ Cf. INWOOD. *Dicionário Heidegger*, p. 65 a 67.

¹² VILLEGAS, *Los Profetas y el Mesías - Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900 – 1929)*, p. 447.

¹³ Id. *Ibid.*, p. 449.

a si mesmo somente pode ser entendido a partir de um contexto especificamente histórico, como fenômeno que se cumpre historicamente e que se experimenta desse modo. Do contrário o ‘eu’ transforma-se em um objeto constatável e classificável, de acordo com sua posição. Heidegger diz que “o eu deve ser entendido aqui como o Mesmo historicamente fático, pleno e concreto ao qual se acede na própria experiência histórica concreta”¹⁴. O autor lança aí uma suspeita radical sobre toda antecipação regionalmente objetivadora e das conexões conceptuais que dali surgem.

E no texto *Fenomenologia da Vida Religiosa*¹⁵, que reúne textos de 1918 a 1921, Heidegger propõe a *experiência de vida fática* (*Faktische Lebenserfahrung*) como ponto de partida para a análise, sendo que ela só será compreensível a partir do conceito de história. Além disso, a experiência de vida fática significa aí a posição ativa e passiva total do homem em relação a *mundo*, e frisa Heidegger, realmente como mundo e não como objeto. E mundo pode ser articulado enquanto *Umwelt*, *Mitwelt* e *Ich-Selbst* ou *Selbstwelt*. Esses três ‘mundos’ tornam acessível a experiência de vida fática e tudo nessa experiência tem o caráter de *significatividade* (*Bedeutsamkeit*)¹⁶. Mais adiante Heidegger também mostra que a vida fática tem como caráter fundamental o *cuidado* (*Bekümmern, curare*)¹⁷ e começa a perguntar pelo problema do ‘quem’ do *eu sou* (*Ich bin*) introduzindo a reflexão sobre a *cotidianidade* (*Täglichkeit*)¹⁸.

Nas *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, de 1922, Heidegger propõe que se deva iniciar com uma análise fundamental da vida fática, mostrando a dificuldade diante do fato dela ter de encarregar-se de si mesma. E, fundamentalmente, seu sentido fundamental é o cuidado, ou seja, ela mantém um trato com seu mundo. E isso é possível porque ele sempre se move num contexto de familiaridade e de conhecimento, num mundo de significatividade que aparece através do nomear no discurso. O movimento da vida fática se dá num determinado estado de interpretação herdado, num mundo já interpretado. E aí mostra Heidegger que

Na atividade do cuidado se manifesta uma inclinação em direção ao mundo que se forma em uma propensão a manter-se absorvido nele, a deixar-se arrastar por ele. Esta propensão do cuidado expressa uma tendência fática fundamental da vida que a conduz em direção ao seu próprio

¹⁴ HEIDEGGER, M. *Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers* (1919-1921). In: *Hitos*. p. 37.

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Band 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. São três cursos ministrados de 1918 a 1921: “Introdução à fenomenologia da Religião”, “Agostinho e o Neoplatonismo” e “Fundamentos filosóficos da mística medieval”.

¹⁶ Cf. Heidegger, M. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, p. 9 a 14.

¹⁷ Cf. Id. *Ibid.*, § 12.

¹⁸ Cf. Id. *Ibid.*, p. 212 a 214.

declive e pela qual se produz um movimento de decaída no mundo que, por sua vez, desemboca no desmoronamento da vida mesma¹⁹.

A tendência a manter-se absorvido no mundo não é uma característica accidental, que apareça num momento e desapareça em outro, ou que pudesse ser erradicada por algum avanço humano. É um elemento constitutivo da própria facticidade. Ela se caracteriza por ser tentadora e tranquilizadora e, enquanto tal, alienante por entregar-se ao mundo do qual se ocupa. Isso diminui a possibilidade da vida²⁰ voltar-se sobre si e reapropriar-se de si mesma. A inclinação para a decaída é responsável pelo fato de que a vida, que é sempre do indivíduo, não possa ser vivida como tal, ou seja, o cuidado acaba movendo-se numa medianidade ditada pela publicidade, pelos costumes. Assim, a vida se oculta, se esconde de si mesma e vive num estado impróprio, instalada calmamente na normalidade do 'a gente' (*Man*). A fuga da morte atesta esse estado. E seria exatamente quando a morte é assumida na sua certeza, ou quando dela se toma posse, que a vida se torna visível nela mesma. A morte introduz na vida uma perspectiva e a põe diante do seu presente mais próprio e diante do seu passado, donde a vida mesma brota²¹.

Heidegger propõe aí uma crítica da tradição que deverá ser elaborada através da interpretação dos pressupostos, daquilo que não mais se discute, que se assume de uma maneira imprópria, sem apropriação de suas origens, sobretudo porque esta influi decisivamente na forma de elaborar as questões e conduzir a investigação. Essa crítica não tem a ver com o fato de que a vida fáctica se encontre em uma tradição, mas o que está em questão é o *como* ela se encontra nela. Deverá ser possível um acesso às fontes originárias. Do contrário, se a vida renuncia a uma interpretação originária, ela também não tem mais a possibilidade de tomar radicalmente posse de si mesma, ou seja, renuncia à possibilidade de ser, como diz Heidegger²².

Em 1923 Heidegger desenvolve em suas aulas, as últimas antes de ir para Marburg, um curso com o título de *Ontologia – hermenêutica da facticidade*. Nele, coloca a hermenêutica da facticidade como condição para que se possa retomar a questão da ontologia, revisando a tradição do pensamento ocidental. O retorno à “vida cotidiana e conhecida do homem, é um passo

¹⁹ HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 38: “En la actividad del cuidado se manifiesta una inclinación hacia el mundo que se plasma en una propensión a quedar absorbido por él, a dejarse arrastar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio declive y por la que se produce un movimiento de caída en el mundo que, a su vez, desemboca en el desmoronamiento de la vida misma”.

²⁰ Veja-se que nas *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* Heidegger ainda tende a usar o conceito de vida e vida fáctica quando se refere à vida humana, embora *Dasein* comece a aparecer em diversos momentos.

²¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 38 a 42.

²² Cf. Id. *Ibid.*, p. 49 a 52.

decisivo da análise”²³. O caminho decisivo para isso é a fenomenologia, pois só ela pode descrever aquilo que se mostra a si mesmo, pois “nada deverá ser construído”²⁴. A vida, na sua imediatez, originariedade, antes de qualquer reflexão, deve ser o fundamento onde se arraiga todo saber teórico.

Como o próprio Heidegger diz, sua tarefa é “tornar visível o existir fático, entendendo seus caracteres de ser”²⁵. E isso só pode ser realizado adequadamente se o for desde a fenomenologia. Por essa via é possível mostrar a insuficiência da ontologia tradicional, que reduz seu tema à objetividade dos objetos e opera com uma suposta neutralidade e indiferença diante deles. Pela via da ontologia tradicional perde-se o acesso ao ente que é decisivo para a filosofia, ou seja o *Dasein*. A filosofia só tem sentido desde ele e com ele.

O jovem Heidegger, nesta mesma obra, também chama a atenção para a atitude fundamental cultivada na tradição ocidental, que é a ausência de questionamento. A indagação caiu em desuso, na medida em que o que realmente interessa é o funcionamento do ‘negócio’²⁶, que é a própria lógica da metafísica. E com frequência Heidegger fala neste texto de um ‘estar desperto’²⁷, em oposição ao encobrimento que é produzido pelo negócio.

Heidegger deixa claro e insiste na sua preocupação com a facticidade. “Facticidade é o nome que damos ao caráter de ser de nosso *Dasein* próprio (...) significa esse *Dasein* em cada ocasião”²⁸. E, mais tarde assinala que “o domínio do entendimento fático não é algo que se possa calcular de antemão, nem nunca”²⁹.

Mas o encontro com a vida fática não é possível através dos meios de que dispomos no domínio da ontologia tradicional. Se faz mister mostrar como a facticidade interpreta a si mesma, visto que o *Dasein* é um ser que compreende e “é inerente a esse seu ser o estar de algum modo já interpretado”³⁰. Nesse sentido se apresenta a tarefa da hermenêutica que nos interessa sobremaneira, que é a de “fazer o *Dasein* próprio de cada momento acessível em seu caráter de ser o *Dasein* mesmo, de comunicá-lo, de aclarar essa alienação de si mesmo da qual está

²³ VILLEGAS, *Los Profetas y el Mesías*, p. 460: “a la vida cotidiana y conocida del hombre, es un paso decisivo del análisis”.

²⁴ Id. Ibid. p. 456: “nada deberá construirse”.

²⁵ HEIDEGGER, *Ontologie - Hermeneutik der Faktizität*, p. 65: “Unsere Aufgabe ist, das faktische *Dasein* nach seinen Seinscharakteren in den verstehenden Blick zu bringen”.

²⁶ *Betrieb*, que aparece como ‘negocio’ na tradução espanhola (1995, p. 21)

²⁷ HEIDEGGER, *Ontologie - hermeneutik der Faktizität*, pgs. 7, 15, 18 entre outras.

²⁸ Id. Ibid., p. 7: “Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter ‘unseres’ ‘eigenen’ *Daseins*. (...) jeweilig dieses *Dasein*”.

²⁹ Id. Ibid. p. 17: “Der Umkreis der faktischen Verständlichkeit ist nicht im vorhinein und nie auszurechnen”.

afetado”³¹. E o que deve resultar dessa hermenêutica é um conhecimento distinto daquele que é gerado a partir da ‘curiosidade’, ou seja, deve surgir um conhecer que Heidegger chama de “estar desperto do Dasein para consigo mesmo”³².

O que portanto neste caso a hermenêutica investiga, é o próprio Dasein, com vistas a um esclarecimento do fato de ser ele mesmo hermenêutico. Neste ponto encontra-se uma das intuições fundamentais de Heidegger: o Dasein interpreta e compreende, mas o faz sempre a partir de um compreender prévio³³, ou seja, ele já está sempre num certo modo de compreender pré-conceitual. Ele sempre interpreta a partir de uma compreensão na qual ele sempre de antemão já se move. É neste compreender prévio, a partir e em vista dele que a facticidade é interpretada.

Heidegger passa a chamar ao existir na sua possibilidade mais própria de existência (*Existenz*) e aos conceitos que resultarem dessa interpretação chamará de existenciais. Não são mais conceitos no sentido tradicional, mas modos de ser do ente que ‘existe’, que é sendo, acontecendo. E esse ente que existe é o homem, que será agora chamado de *Dasein*, para diferenciá-lo dos preconceitos que carregam os conceitos da tradição. Pelo seu caráter de ser existindo, este ente não é mais apreensível como presença, como objeto que simplesmente é, mas se torna um ser-possível, embora um ser-possível concreto.

Agora é a facticidade desse ente que existe que está em jogo. Ele existe compreendendo, o que significa que também a interpretação se dá a partir desse seu modo de ser.

Com isso introduz-se a problemática do tempo. Existir significa ser no tempo, ser histórico. Nesse contexto o ente que existe interpreta a si mesmo e às outras realidades. Ele “está em marcha”³⁴ e só pode compreender-se efetivamente a partir do “adiantar-se na marcha”³⁵, visto que não é um ente com presença constante, não pode compreender-se unicamente pelo passado e presente. E Heidegger ressalta que “este adiantar-se não supõe chegar ao fim, senão precisamente tomar em conta o estar em marcha, deixar-lhe o passo livre, abrir-lhe caminho, conservando o ser-possível”³⁶. A antecipação portanto, libera o caminho para continuar sendo o ser-possível.

³⁰ Id. Ibid. p. 15: “...dass es zu dessen Sein gehört, irgendwie in Ausgelegtheit zu sein”.

³¹ Id. Ibid. p. 15: “... je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen”.

³² Id. Ibid. p. 15: “... das Wachsein des Daseins für sich selbst”.

³³ O termo usado por Heidegger é *Vorhabe*, que sugere um já-ter-prévio.

³⁴ HEIDEGGER, *Ontologie – hermeneutik der Faktizität*, p. 17: “Unterweg”.

³⁵ Id. Ibid. p. 17: “Vorsprung”

³⁶ Id. Ibid. p. 17: “Vorsprung nicht: ein Ende setzen, sondern gerade dem Unterwegs Rechnung tragen, es freigeben, aufschliessen, das Möglichsein festhalten”.

Isso leva Heidegger³⁷ a mostrar que o existir próprio é aquele que se dá no aqui ocasional. Por sua vez, a atualidade é uma determinação da ocasionalidade. Com isso, a própria interpretação acontece nesta atualidade concreta. A tarefa de tornar visíveis certas categorias do *Dasein* para as quais é preciso estar desperto, esbarra num sério problema, sobretudo porque atualidade significa estar absorvido no mundo, nos interesses imediatos, no cuidar de coisas e falar a partir dessa mesma situação. Se a interpretação, a explicação hermenêutica se dá a partir da relação com aquilo com que se está envolvido, então é preciso que antes disso mesmo se torne visível. E como esse fenômeno se manifesta? Diz Heidegger que a partir da ‘publicidade’ do *Dasein*. Ele se move num modo de ser, a partir do qual fala de si mesmo, que é chamado de ‘falatório’ (*das Gerede*). Esse falatório encerra uma determinada compreensão de si mesmo e é a partir dela que tudo o mais é vivido e interpretado. Exatamente por ser público, esse falatório passa a ser o normal, o seguro, o imutável, no qual todas as diferenças são niveladas por uma significativa falta de sensibilidade para com elas. Esse é o modo de ser impessoal que Heidegger chama de ‘a gente’ (*das Man*). Nele ninguém é responsável porque a falatório não é de ninguém, mas todos nele se movem.

O fundamental é perceber que é nesse âmbito que se dá a interpretação. O já anteriormente aberto na interpretação dá os contornos de qualquer interrogação e possível resposta que posteriormente venha a ser formulada. O ‘a gente’ “delimita concretamente seu possível modo de ver e o alcance de sua visão”³⁸, como se fosse uma máscara diz Heidegger, para se proteger de si mesmo e da angústia. Com isso, o *Dasein* fático já está sempre de alguma forma orientado.

Heidegger inclusive estende essa crítica para as ciências do seu tempo. Segundo ele, elas também estão absorvidas por esse espírito do normal e público, “vivem de determinados modos de interpretar”³⁹. Em consequência disso, ele põe em questão a consciência histórica e a filosofia, com suas pretensões de conhecimento. Busca realizar um rastreamento do já interpretado nelas para, a partir dessa pré-compreensão na qual já sempre se movem, poder abrir possibilidades para uma nova interpretação. Fazendo isso, quer descobrir um acesso ontológico à facticidade.

³⁷ Cf. Id. Ibid. pgs. 29 e 30.

³⁸ Id. Ibid. p. 32: “*einer bestimmten Umgrenzung seiner möglichen Sichtart und Sichtweite gibt*”.

³⁹ Id. Ibid. p. 33: “*Dieses lebt von bestimmten Weisen des Auslegens*”.

E como se evidencia na consciência histórica a pré-compreensão, o imperar do ‘a gente’? Diz Heidegger que isso pode ser verificado na tentativa de objetivar aquilo que no passado aconteceu de forma subjetiva. Com isso se quer tornar o passado um patrimônio disponível, um domínio objetivo da ciência. “A consciência histórica está aí, expondo-se na publicidade sob uma determinada interpretação de si mesma, mantendo-se nela e dominando-a por completo”⁴⁰. Ela realça no *Dasein* aquilo que para ela é mais importante, com vistas ao próprio existir da vida e, além disso, põe o existir humano de um modo objetivo. Nesse caso, “as possibilidades autênticas de cada ocasião não chegam a ter existência concreta”⁴¹, em função dos sistemas pré-concebidos que orientam a consciência da história.

Já na filosofia, a presença do falatório, do império do ‘a gente’, verifica-se claramente no princípio que orientou toda filosofia tradicional: tendência a sempre “determinar segundo princípios últimos o todo do ente em suas diversas regiões”⁴². O encontro com o objeto em questão era sempre orientado por algum princípio exterior. A realidade compreensível obedecia a um sistema exterior e anterior. Nesse caso, o que vale é o universal, aquilo que engloba o todo e produz unidade, numa trama de classificações. Os entes concretos precisam encontrar o seu lugar nos invólucros do sistema.

Enquanto a filosofia e a consciência histórica se movem em meio ao público, no falatório, elas não conseguem se aproximar da situação originária. A metafísica, a lógica que orienta o pensar tradicional desde os gregos, fazem com que a situação originária mantenha-se escondida. O discurso rigorosamente lógico substitui os objetos singulares. Temos conceitos e nos orientamos por eles e não pelos objetos a que os conceitos se referem. Exemplo disso temos na dialética, na qual o objeto é subsumido dentro de um sistema. E chama a atenção o fato de que nesse modo de operar com a realidade se torna cada vez mais sólida a crença na evidência. Nada há nada que não seja claramente compreendido, que não seja evidente e, portanto, não há mais necessidade de capacidade crítica, de indagação. Não há pelo que perguntar, pois tudo é evidente. Algo se torna conhecido na medida em que se insere na trama do sistema rigidamente ordenado e posto de antemão. Resumindo, Heidegger diz que

⁴⁰ Id. Ibid, p. 55: “*Das geschichtliche Bewusstsein ist da dergestalt, dass es sich in einer bestimmten Selbstausslegung in die Öffentlichkeit bringt, sich in ihr hält und sie so durchherrscht*”.

⁴¹ Id. Ibid, p. 57: “*Diese jeweilig echte Möglichkeiten kommen nicht ins konkrete Dasein dadurch*”.

⁴² Id. Ibid, p. 40: “*das All des Seienden in seinen verschiedenen Bezirken (...) nach letzten Grundlagen zu bestimmen*”.

a filosofia oferece ao *Dasein* proteção objetiva, o panorama sereno da segurança que a concordância procura, o domínio da imediatez da proximidade à vida e junto com isso, a superação de um questionar detalhado e de pouco alento, moroso e escorregadio, que desiste das grandes respostas⁴³.

A partir dessa análise Heidegger quer mostrar que o *Dasein* terá de ser interpretado diferentemente do modo como tradicionalmente o foi. Ele não se reduz a uma coisa da natureza, ou a um “composto de vivências e nem é um sujeito (eu) que esteja frente a um objeto (não eu)”⁴⁴.

No capítulo 3, a partir do parágrafo 18, Heidegger mostra que é fundamental analisar o *Dasein* em sua cotidianidade para tornar visível a compreensão prévia (*Vorhabe*). Nessa cotidianidade está inerente uma “certa normalidade do *Dasein*, o ‘impessoal’ em que se mantém encobertas a propriedade e a possível verdade do *Dasein*”⁴⁵. Ela é regida por ‘pre-juízos’, pela ‘aparência’, por ‘teorias’ sobre a realidade, que deverão ser submetidos à desconstrução fenomenológica, para poder deixar emergir a vida em sua própria vitalidade.

O viver facticamente, nesse sentido significa, como nos mostra Heidegger⁴⁶ ainda na mesma obra, ‘ser em um mundo’, e mundo é aquilo ‘que ocorre’, aquilo de que ‘cuidamos’, ‘aquilo de que o viver fático vive’, que na cotidianidade é caracterizado como o ‘mundo entorno’. O mundo nos ocorre como significatividade. O *Dasein* opera e se reconhece normalmente no lidar com o mundo de significados, totalidade de remissões e objetos do entorno. Habitualmente o *Dasein* é as suas ocupações com o mundo, aquelas com que está familiarizado, situação na qual o mundo, a abertura fica escondida. O não-habitual que ocasionalmente irrompe em meio ao habitual pode provocar e anunciar o caráter de abertura do ente que é ser no mundo. Mas o habitual que se desenvolve na normalidade e medianidade da cotidianidade é o modo como realmente ocorre o ser-em do *Dasein*, como afirma o autor no parágrafo 24. O hábito

⁴³ Id. Ibid, p. 64: “Die Philosophie bietet dem Dasein objektiven Schutz, Aussicht auf die beruhigende Sicherheit der Übereinstimmung, die Herrlichkeit der Unmittelbarkeit der Lebensnähe, und in eins damit doch die Überwindung eines engbrüstigen detaillierten, langsam fortschleichenden, die grossen Antworten abschiebenden Fragens”.

⁴⁴ Id. Ibid, p. 47: “es besteht auch nicht aus Erlebnissen, noch weniger ist es das Subjekt (Ich) gegenüber dem Objekt (nicht Ich)”.

⁴⁵ Id. Ibid, p. 85: “gewisse Durchschnittlichkeit des Daseins, das ‘Man’, worin die Eigenheit und mögliche Eigentlichkeit des Daseins sich verdeckt hält”. O texto espanhol traduz *Eigentlichkeit* nesse caso por ‘verdade’.

⁴⁶ Cf. Id. Ibid, p. 85 a 87.

mantém tudo na indistinção e o não-habitual “é somente uma sacudida que desperta o hábito em sua indistinção”⁴⁷.

O costume e a publicidade da cotidianidade mantém tudo aplainado, e nesta situação o cuidado como ser do *Dasein* e a própria atenção se dissipam, se mantêm encobertos, sobretudo através da curiosidade e de suas máscaras.

Mas então como podemos entender o próprio *Dasein*? Qual a tarefa da hermenêutica nesse caso? Já sabemos que o *Dasein* normalmente se entende a partir da orientação dada por uma compreensão haurida do falatório público. Trata-se, dessa forma, de conquistar a compreensão da pré-compreensão, pôr de manifesto o fenômeno da curiosidade, tornar transparente a sua publicidade, para liberar novas possibilidades. A hermenêutica deve poder mostrar que a interpretação que é feita pelas áreas do conhecimento que se ocupam com o *Dasein* acontece, de início e na maior parte das vezes, a partir do público. Tanto a história como a filosofia são modos de ser do *Dasein*, que o põe diante do seu presente máximo e puro, ou seja, objetivamente, e lhe dão segurança.

No ano de 1924 Heidegger pronunciou diante da sociedade teológica de Marburg uma conferência chamada de *O conceito de tempo (Der Zeitbegriff – 1924)*, onde põe como tema central a questão do tempo, conectado à investigação do *Dasein*. O *Dasein* é no tempo, é temporal e só a partir dele (*Dasein*) é possível ler o que é o tempo e, para isso, é necessário que o *Dasein* seja “caracterizado em suas determinações ontológicas fundamentais”⁴⁸.

Essas determinações Heidegger⁴⁹ apresenta em alguns pontos que resumimos a seguir. Em primeiro lugar o *Dasein* é chamado de ser-no-mundo e se caracteriza como cuidado. Enquanto tal, ele é ser-com, ou seja, compartilha com outros o mesmo mundo e possui com eles a linguagem como modo de ser fundamental. Expressa-se sobre algo, comunicando-se com outro e, nesse falar já vem junto uma interpretação de si mesmo e do presente. Outro elemento mostrado por Heidegger é que o *Dasein* é sempre o meu próprio (eu-sou), meu em cada caso. Mas, sendo sempre meu em cada caso, com outros *Dasein*, geralmente e na maior parte das vezes não sou eu mesmo o meu *Dasein*, e neste caso os outros o são para mim. A princípio ninguém é si mesmo na

⁴⁷ Id. Ibid, p. 100: “*Durch die Störbarkeit der unabgehobenen Vertrautheit ist das Begegnende da in seiner Unberechenbarkeit*”.

⁴⁸ HEIDEGGER, *El concepto de tiempo*. p. 35: “*caraterizado en sus determinaciones ontológicas fundamentales*”.

⁴⁹ A descrição que se segue é um resumo dos oito pontos que Heidegger apresenta no texto “*O Conceito de Tempo*”.

cotidianidade, mas todos são vividos pelo impessoal ‘a gente’. Essa questão irá tornar-se mais clara no decorrer da análise de *Ser e Tempo*.

Além disso, enquanto ser-no-mundo, em comunicação com outros, vivendo a partir do impessoal da cotidianidade, o *Dasein* tem sobre si a responsabilidade por seu próprio ser. No seu ocupar-se com os entes do mundo no modo do cuidado, está em jogo sua própria existência. Em geral encontra-se junto àquilo de que se ocupa e, portanto, não reflete sobre o ‘eu’ ou o ‘si mesmo’. E, finalmente, o autor mostra que o *Dasein*, enquanto na interpretação mediana do impessoal na cotidianidade, tem já uma interpretação de si mesmo. O que o *Dasein* diz e interpreta de si está determinado a partir da tradição. E isso torna-se um problema quando se quer demonstrar o que é o ser humano. Ele não pode ser determinado à maneira de um ente, pois ele existe e não simplesmente é. Aponta-se aí uma limitação do conhecimento do ser humano e o desafio de apreender o *Dasein* na sua propriedade, ou seja, na sua totalidade, visto que ele existe e tem sobre si o encargo de seu próprio ser. Isso leva Heidegger a introduzir a questão do fim, da morte, na qual ninguém pode ser substituído, que é sempre a sua própria. Pensa a morte como a possibilidade mais extrema do *Dasein* e aquela a partir da qual é possível apropriar-se das próprias possibilidades, do “singular e intransferível futuro de seu próprio ser”⁵⁰.

Neste texto Heidegger mostra que o *Dasein* é “primariamente um ser possível”⁵¹, mas que mantém encobertas as possibilidades mais próprias na existência cotidiana. Para poder pensar o existir na possibilidade mais própria entra a questão do tempo nos seus três êxtases, e em sentido próprio. Na cotidianidade o *Dasein* “é o seu presente”⁵², é aquilo de que se ocupa e cuida, “dissipando-se no agora do mundo presente”⁵³. É o tempo do impessoal, que não considera o futuro e o passado. É preciso conquistar, por isso, uma compreensão autêntica do tempo, em vista da compreensão do *Dasein* autêntico e das suas possibilidades próprias. Ou seja, alcançar a “temporalidade própria do *Dasein*, radicada na antecipação de seu fim como fonte que possibilita o poder-ser próprio do *Dasein*”⁵⁴.

Heidegger quer alcançar um espaço adequado para pensar novamente o sentido ser explorando a historicidade e temporalidade do ente que já sempre tem uma compreensão do ser, que é o *Dasein*. Chegando a um conceito originário de tempo, deverá ser possível colocar

⁵⁰ VILLEGAS, *Los profetas y el Mesías*, p. 479.

⁵¹ HEIDEGGER. *El concepto de tiempo*. p. 44.

⁵² Id. *Ibid*, p. 50.

⁵³ Id. *Ibid*, p. 51.

⁵⁴ Id. *Ibid*, p. 66.

novamente a questão do sentido do ser, agora não mais a partir das determinações da ontologia tradicional.

Nos textos que temos de Heidegger, posteriores aos mencionados e indo até *Ser e Tempo*, a principal problemática em evidência delinea-se cada vez com maior clareza e insistência em torna da questão do sentido do ser, ou seja, da ontologia fundamental como tarefa inadiável e absolutamente necessária para repensar os fundamentos da tradição e liberar novas possibilidades. Essa ontologia fundamental só poderá acontecer através da analítica existencial que irá mostrar os encobrimentos que acontecem no *Dasein*, enquanto aquele ente que tem a compreensão do ser.

2 – A TAREFA DE *SER E TEMPO*

2.1. A pergunta pelo sentido do ser

Chegamos então à obra que será objeto de investigação mais detalhada que é *Ser e Tempo*. Desde o início Heidegger deixa claro que a meta dessa obra é elaborar e tornar transparente a questão do sentido do ser. Para ele, o ser caiu no esquecimento ou foi trivializado por sua suposta obviedade ou pela resistência que ele impõe diante de qualquer tentativa de tentar defini-lo. Aquilo que os pensadores gregos originários arrancaram aos fenômenos num “supremo esforço do pensamento”⁵⁵ acabou sendo trivializado ao longo do tempo. Aquilo que “oculto incitava e mantinha inquieto o pensar antigo se converteu em algo óbvio e claro como o sol”⁵⁶. Dessa forma, a questão do ser é vítima de diversos preconceitos que agora dificultam uma abordagem adequada, ou mesmo dispensam sua necessidade. Entre esses preconceitos, Heidegger⁵⁷ comenta o de que o ser é o conceito mais universal (por isso possivelmente o mais obscuro), que é indefinível (conseqüência de sua máxima universalidade) e ainda de que ele é evidente por si mesmo, pressuposto em toda compreensão. De acordo com esse último preconceito, sempre já vivemos numa determinada compreensão do ser, mas o sentido desse ser é obscuro. Na verdade, o ente está descoberto, está na luz porque há o ser, mas o ser do ente mantém-se oculto. Isso revela a necessidade de se recolocar a questão, fugindo do esconderijo da evidência. Assim, sempre já estamos (o *Dasein*) em uma compreensão do ser, operamos com ela, mas o acesso à mesma está fechado. O âmbito no qual nos movemos e somos mantém-se obstruído, não é mais passível de questionamento, ou seja, tornou-se evidente. Assim, o homem já está sempre numa relação com o ser, relação essa que é condição de possibilidade do existir humano.

O ocultamento que sucede na questão do ser faz com que o “homem se fique pelo corrente e disponível, pela comodidade do seu agir”⁵⁸, que opte pela comodidade da aparência, portanto pela dissimulação e encobrimento do ente no seu ser. Neste encobrimento inclui-se o fundamento

⁵⁵ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 25: “supremo esfuerzo del pensar”.

⁵⁶ Id. *Ibid.*, p. 26: “estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol”.

⁵⁷ Cf. Id. *Ibid.*, § 1.

⁵⁸ PÖGgeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 98.

mesmo a partir do qual o próprio *Dasein* também compreende a si mesmo, ou seja, a partir de “pressupostos impensados do pensamento rotineiro”⁵⁹.

Em *Ser e Tempo* Heidegger percebe que nem a questão do sentido do ser está elaborada e, com isso, muito menos uma possível resposta. É necessário antes elaborar adequadamente a própria questão, conquistar um espaço transparente para ela, o que significa estabelecer um horizonte a partir do qual é possível apreender e fixar um sentido adequado para a mesma. Não podemos esquecer que já sempre estamos numa compreensão pré-conceitual do ser, mas essa compreensão não é explícita. É uma pré-compreensão, que é inclusive condição para que possamos fazer do sentido do ser uma questão. É necessário, neste sentido, em primeiro lugar, apossar-se da compreensão obscura e dos mecanismos que a mantêm numa compreensão vaga e mediana, que impedem seu esclarecimento. Possivelmente essa compreensão mediana está contaminada por teorias tradicionais e opiniões que se “mantenham ocultas como fontes da compreensão dominante”⁶⁰. E, segundo Bornheim⁶¹, o esquecimento do ser acontece na metafísica na forma de entificação do ser. A questão do ser perde a sua vigência em favor dos entes e, por isso, a necessidade de pensá-la a partir de novas bases. Isso significa também a reconquista da realidade, “entendida em seu teor ontológico próprio, original, irreduzível”⁶².

Ao perguntar-se pelo sentido do ser, há necessariamente um questionado. O próprio ser é o interrogado. Mas como o ser é sempre o ser de um ente, quem é interrogado é o próprio ente. Nele o ente é interrogado no seu ser. Mas Heidegger quer apreender o ente no seu ser sem falsificações, o que exige que se “conquiste e assegure previamente um modo adequado de acesso ao ente”⁶³. Mas não se pode perguntar para qualquer ente pelo sentido do ser. Então, entre os entes, qual será aquele a ser interrogado? É preciso um ponto de partida, um ente que Heidegger chama de exemplar, que tenha a primazia. Ora, entre os entes, o ente que compreende e que questiona somos nós mesmos. Para que, portanto, a questão do ser possa ser elaborada é necessário antes tornar transparente esse ente no seu ser. É necessário que se elabore uma “genuína forma de acesso a esse ente”⁶⁴. No dizer do próprio Heidegger “a colocação explícita e

⁵⁹ Id. Ibid, p. 15.

⁶⁰ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 29: “queden ocultas como fuentes de la comprensión dominante”.

⁶¹ Cf. BORNHEIM. *Metafísica e finitude*, p. 12.

⁶² Id. Ibid., p. 59.

⁶³ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 30: “se conquiste y asegure la forma correcta de acceso al ente”.

⁶⁴ Id. Ibid., p. 30: “la genuína forma de acceso a este ente”.

transparente da pergunta pelo sentido do ser requer uma exposição prévia e adequada de um ente (*Dasein*) no tocante a seu ser”⁶⁵.

Já no semestre de verão de 1923, no seminário analisado anteriormente (*Ontologia – hermenêutica da facticidade*) Heidegger liga entre si a questão do ser e a hermenêutica do *Dasein* na sua facticidade. Conforme o texto, a “ontologia tradicional fecha o acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica: o *Dasein*, desde o qual e para o qual a filosofia é”⁶⁶. Mostra que na metafísica a idéia de homem sempre se afasta do existir fático, cristalizando-se em alguma determinação. O ser do homem, com Heidegger, deverá ser buscado na sua facticidade, tornando visível nela o elemento fundamental da temporalidade. Com isso, o esclarecimento da ontologia deverá passar pelo esclarecimento do ser do homem. Sem isso, como nos mostra Stein⁶⁷, sem a prévia análise do ser humano não se chega ao ser, pois é aquele que se põe a questão do ser pela transcendentalidade de sua situação. É para o homem que a questão ontológica é problema. Esse esforço de Heidegger que se condensa em *Ser e Tempo* é

uma obra, portanto, indicando um novo começo para a filosofia: a hermenêutica do estar-aí. Como ponto de partida: não mais uma substância, nem um ente necessário, nem o cogito cartesiano, nem a filosofia transcendental, nem a filosofia especulativa, nem a fenomenologia da consciência, mas a hermenêutica do estar-aí⁶⁸.

Se o esclarecimento do sentido do ser deverá dar-se mediante a análise do ente que já está sempre numa determinada compreensão e por isso pode perguntar pelo sentido do ser, isso leva a pensar que esse processo desenvolve-se numa circularidade. Quem questiona já está numa compreensão e pergunta a partir dessa compreensão e, sua resposta, já está de certa forma implícita na questão.

Imediatamente Heidegger afasta essa objeção de círculo vicioso. A “circularidade é a circularidade da finitude, uma boa circularidade”⁶⁹. Enquanto finitude, não pode buscar um fundamento fora do mundo. Isso mostra que a visualização do ser que orienta o questionamento “brota da compreensão mediana do ser em que nos movemos desde sempre e que, em definitivo,

⁶⁵ Id. *Ibid.*, p. 30: “*El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (Dasein) en lo que se respecta a su ser*”.

⁶⁶ HEIDEGGER, *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade*, p. 03: “*Sie verlegt sich den Zugang zu dem innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden: Dem Dasein, aus dem und für das Philosophi ‘ist’*”.

⁶⁷ Cf. STEIN, *Mundo Vivido*, p. 148.

⁶⁸ STEIN, *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, p. 50.

⁶⁹ STEIN, *Diferença e Metafísica*, p. 61.

pertence à constituição essencial do *Dasein* mesmo”⁷⁰. Não há círculo vicioso mas uma “singular ‘referência retrospectiva ou antecipativa’ daquilo que está posto em questão – o ser – ao perguntar mesmo enquanto modo de ser de um ente”⁷¹. O círculo hermenêutico é uma expressão da pré-compreensão. Nele sempre se explicita algo a partir da estrutura de antecipação da compreensão na qual sempre o *Dasein* já se encontra. É o modo finito de ser-no-mundo do *Dasein*, âmbito no qual se dá a possibilidade de qualquer compreensão. Por causa disso, “antes que o *Dasein* teorize ou exponha no discurso o mundo, ele já possui uma compreensão de si, dos utensílios com que lida”⁷². Antes de qualquer teorização ou mesmo da elaboração de uma teoria do conhecimento há aquilo que é sua condição de possibilidade, mas cuja evidência está escondida pelo cotidiano.

Com o círculo hermenêutico “desaparece a idéia de transparência, do espelhamento, da reflexão, da introspecção, da reduplicação do mundo na consciência”⁷³. Não há um sujeito puro e nem teoria pura, livre da tradição e de uma determinação histórica. E, como afirma Stein, o círculo da compreensão, “ao mesmo tempo que nos liberta normativamente para a totalidade, normatiza a nossa aparente realidade de sermos livres”⁷⁴. Ao mesmo tempo em que a pré-compreensão torna possível qualquer discurso e compreensão, ela também limita suas possibilidades. Ela é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade e o limite. É o espaço propriamente humano, hermenêutico, e que indica a finitude enquanto âmbito no qual o *Dasein* existe.

Estabelece-se assim um plano para o trabalho de *Ser e Tempo*. O problema central é o sentido do ser, mas este precisa de esclarecimentos e de um horizonte a partir do qual possa ser liberado o seu questionamento. O ser só pode tornar-se problema para o ente que Heidegger passa a chamar de *Dasein*. Ele é o lugar da questão e da manifestação do ser, é ele que já sempre se move numa determinada compreensão do ser. Tornando transparente esse ente, o sentido do ser possivelmente poderá ser esclarecido. O sentido do ser passa, dessa forma, por uma analítica existencial, que será desenvolvida na primeira parte do projeto de Heidegger. Nela, a existência

⁷⁰ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 31: “brota de la comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos, y que en definitiva pertenece a la constitución esencial del *Dasein* mismo”.

⁷¹ Id. Ibid. p. 31: “singular ‘referencia retrospectiva o anticipativa’ de aquello que está puesto en cuestión – el ser – al preguntar mismo en cuanto modo de ser de un ente”.

⁷² STEIN, *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, p. 14.

⁷³ Id. Ibid. , p. 28.

⁷⁴ STEIN, *Exercícios de Fenomenologia*, p. 190.

“surge como o lugar da determinação do sentido do ser”⁷⁵. O passo seguinte seria constituído por uma destruição da história da metafísica, prevista para a segunda parte da obra, mas não desenvolvida da forma como inicialmente planejada. Nela Heidegger mostraria como se deu o encobrimento da experiência originária na história da filosofia, sobretudo exemplarmente em Kant, Descartes e Aristóteles.

Teríamos assim dois momentos preliminares na tarefa de esclarecer o sentido do ser: primeiro a analítica do *Dasein* e depois a destruição da história da metafísica. Mas não podemos esquecer que esses são momentos preparatórios e portanto, provisórios no caminho de Heidegger. O objetivo do primeiro momento do trabalho não é a elaboração de uma antropologia, mas a liberação de um horizonte no qual re-aparecem os entraves e encobrimentos aos quais o problema foi submetido ao longo do tempo. Isso significa esclarecer o modo de ser daquele ente que tem a primazia na questão do ser, pelo fato de compreender o ser, mas que está sempre a princípio e em geral mergulhado no cotidiano.

Esclarecendo o modo cotidiano no qual o *Dasein* se encontra decaído, Heidegger pretende conquistar a liberação da possibilidade de um modo de ser autêntico, no qual a questão do sentido do ser se mostre no seu primado e necessidade, através da temporalidade. É nessa analítica do *Dasein* que nos deteremos, procurando mostrar em primeiro lugar o modo cotidiano no qual ele de início e na maior parte das vezes se encontra e procurando mostrar como Heidegger conquista um espaço próprio para ele, para assim, liberar a questão do ser. É a partir do estudo prévio das estruturas do *Dasein*, o ente que compreende de alguma maneira o sentido do ser, que será determinado o sentido do ser em geral.

Stein⁷⁶ diz isso mostrando que na construção das estruturas do ser temos dois momentos. Primeiro, a vertente molecular, que corresponde à análise da cotidianidade em direção à temporalidade do *Dasein*, chegando então à questão do sentido do ser. A segunda ele chama de vertente molar, que faz uma leitura regressiva das teorias tradicionais, sob a condução do conceito de tempo, levando à demonstração do esquecimento e encobrimento do sentido do ser nestas. Um encobrimento alimenta outro, ou seja, a tendência a se encobrir o ser do *Dasein* se relaciona com o encobrimento do sentido do ser em geral e vice-versa. Importa-nos, no presente trabalho, uma análise da vertente molecular.

⁷⁵ TROTIGNON, *Heidegger*, p. 17.

⁷⁶ Cf. STEIN, *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, p. 37.

2.2. A Analítica Existencial

Já começamos a apresentar a tarefa que Heidegger prepara para *Ser e Tempo*. Essa consiste em preparar o solo para que a questão do sentido do ser se torne novamente visível e necessária. Mostraremos agora que o caminho para tal é uma análise do *Dasein*, mostrando os encobrimentos que acontecem nele e através dele. Essa análise do *Dasein* (do ente privilegiado que precisa ser investigado e desenvolvido no seu ser para que se torne transparente o sentido do ser) Heidegger chamará de analítica existencial, pensada na direção de uma ontologia fundamental. Já a ontologia fundamental é a que precede e é condição de possibilidade da ontologia geral e de todas as ontologias regionais. Neste sentido nos diz Stein⁷⁷ que Heidegger, em *Ser e Tempo*, procede a uma crítica da ontologia tradicional elaborando para isso uma ontologia fundamental.

Podemos dizer que o ente que já sempre tem uma compreensão do ser está a princípio e em geral contaminado por teorias da tradição, que acabam por encobrir os entes no seu ser. O encontro consigo mesmo e com o ser dos entes se dá sempre mediado por compreensões hauridas da tradição, mas que perderam sua origem e seu vigor. Não se dá o encontro com o ente ele mesmo a partir de si mesmo, mas intermediado por teorias, por conceitos e preconceitos.

Retomando, qual seria então a tarefa de *Ser e Tempo*? Essa consiste em, elaborando uma “analítica existencial como hermenêutica da facticidade”⁷⁸, liberando e desencobrando o ente que compreende o ser, tornar transparente a questão do sentido do ser. O que importa agora em primeiro lugar é realizar uma analítica do *Dasein*, mostrando o seu modo de ser cotidiano para abrir o acesso autêntico ao seu próprio ser. É preciso mostrar a compreensão que esse ente possui de si mesmo, como interpreta em geral o seu próprio ser. Mas o autor⁷⁹ diz que isso não significa que essa interpretação cotidiana possa servir de fio condutor final para o problema, já que ela se dá sempre a partir do ‘mundo’. Acontece que na compreensão e interpretação do próprio ser do *Dasein* se dá o “reflexo ontológico da compreensão do mundo”⁸⁰. Com isso, o seu próprio ser se mantém encoberto para o *Dasein*. Por isso, é preciso que a partir do esclarecimento da existência

⁷⁷ Cf. Id. *Ibid.*, p. 9.

⁷⁸ STEIN, *Diferença e Metafísica*, p. 39.

⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 40.

⁸⁰ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 40: “el reflejarse ontológico de la comprensión del mundo”.

cotidiana se alcance um fio condutor mais original e autêntico para o propósito que Heidegger se propõe. Mas primeiro é preciso mostrar o existir (*o Dasein*) na sua cotidianidade para torná-lo visível em si mesmo.

Heidegger diz que “o *Dasein* é para si mesmo onticamente muito próximo, ontologicamente muito distante e, no entanto, pre-ontologicamente não estranho para si mesmo”⁸¹. Mas não se trata de alcançar um esclarecimento ôntico pois esse é realizado pelas ciências que se ocupam com regiões do ente. Nele, ao menos aparentemente, o *Dasein* sabe quem ele é. Ontologicamente, que é o que interessa a Heidegger, o *Dasein* se encontra encoberto, distante de si mesmo. Na postura cotidiana que será desenvolvida na primeira seção de *Ser e Tempo*, a dimensão ontológica do homem ainda não é vista, está ainda oculta. Por isso deverá ser conquistado um espaço outro, autêntico, onde a dimensão ontológica se torne visível. Pré-ontologicamente o *Dasein* já sempre se move numa certa compreensão de si mesmo. Dessa compreensão e interpretação depende o acesso adequado ao sentido do ser.

O problema com o qual agora nos deparamos é com uma via de acesso ao próprio *Dasein*. Não se pode aplicar a ele teorias e conceitos pré-concebidos. Dele não se pode predicar como se faz com os outros entes que não tem o seu modo de ser. Ele ‘existe’ e não simplesmente é.

Nosso autor tem assim, posto diante de si, o desafio de elaborar uma análise do ser do *Dasein* como condição para questionar o sentido do ser em geral. Nessa análise não pode usar, sem uma prévia clarificação, qualquer idéia ou conceito, por mais evidente que estes sejam para a tradição. Este ente precisa poder “mostrar-se em si mesmo e por si mesmo”⁸², ou seja, Heidegger tem de apresentar o *Dasein* “como é imediata e regularmente, em sua cotidianidade média”⁸³, na sua facticidade. Através dessa análise do seu modo de ser cotidiano deve-se poder conseguir um esclarecimento preparatório do ser deste ente. Mas, já alerta Heidegger⁸⁴, essa análise do *Dasein* não quer ser exaustiva e, além do mais, é também provisória. Ela não tem um fim em si mesma, mas o objetivo é liberar o horizonte para uma interpretação mais originária do sentido do ser. E, feita essa liberação primeira do ser cotidiano, o trabalho deverá ser retomado a partir de novas e mais autênticas bases, ou seja, sob o fio condutor da temporalidade. O primeiro momento corresponde à primeira seção da primeira parte projetada, intitulada ‘*Análise preparatória dos*

⁸¹ Id. Ibid. p. 40: “*El Dasein es para sí mismo ónticamente ‘cercanísimo’, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño*”.

⁸² Id. Ibid. p. 40: “*mostrar en sí mismo y desde sí mismo*”.

⁸³ Id. Ibid, p. 41: “*como es inmediata y regularmente, en su cotidianidad media*”.

⁸⁴ Cf. Id. Ibid, p. 41.

fundamentos do Dasein’; já o segundo momento deverá ser elaborado na segunda seção chamada “*Dasein e Temporalidade*”.

Feita a análise do *Dasein* na sua cotidianidade (primeira seção), Heidegger repete na segunda diversos elementos da primeira sob a ótica da temporalidade, portanto em bases mais autênticas. Neste momento, a temporalidade aparecerá como o sentido do ser do *Dasein*, que é cuidado. Dessa forma, toda análise preparatória anteriormente elaborada, de forma provisória como foi dito, poderá ser visualizada como um modo possível do *Dasein*, mas não como necessariamente próprio e autêntico. A partir dela se tornará visível o encobrimento da historicidade desse ente. Ficará claro que o tempo é o horizonte a partir do qual o ser é compreendido. Com isso também se deverá poder mostrar “que e como a problemática central de toda ontologia lança suas raízes no fenômeno do tempo corretamente visto e explicitado”⁸⁵.

Feita a primeira preparação através da análise do *Dasein*, Heidegger deveria passar para a destruição da história da ontologia, momento que não ocorreu como planejado, conforme já dissemos. Essa palavra ‘destruição’ não tem o sentido de acabar ou arrasar com a metafísica, mas de “liberação da força denominativa da linguagem. Através da liberação da palavra nominadora, a destruição prepara o caminho para a expressão conceitual”⁸⁶. E essa segunda análise estaria intimamente ligada com a primeira, visto que o *Dasein* acontece na história segundo determinadas escolhas epocais. O *Dasein* sempre se compreende a partir da tradição e tem nela uma regulação de suas próprias possibilidades. No dizer de Heidegger, o *Dasein* “já sempre foi se familiarizando com e crescendo em uma interpretação usual do existir (*Dasein*)”⁸⁷. A tarefa consistiria, portanto, em desencobrir a tradição, mostrando a historicidade do *Dasein* que na cotidianidade permanece encoberta para ele mesmo. Com isso, ao mesmo tempo, se revelaria a essencial historicidade do próprio ser.

Através da destruição da tradição que possibilita uma apropriação do passado, o *Dasein* “pode entrar na posse integral das possibilidades mais próprias de seu questionamento”⁸⁸. É preciso desencobrir as estruturas do próprio ser humano e também da história que se perpetua na tradição. Nessa tradição e na compreensão média que o *Dasein* tem de si mesmo se encobrem as

⁸⁵ Id. Ibid, 42: “*que y cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado*”.

⁸⁶ STEIN citando Gadamer in *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. p. 60.

⁸⁷ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 44: “*el Dasein se há ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir (Dasein)*”.

⁸⁸ Id. Ibid., p. 49.

experiências originárias, que se transmitem petrificadas e são aplicadas às novas realidades. Deverão ser mostradas as “estruturas reificadas que o estar-aí apresenta em sua auto-compreensão e serão então retro-referidas a situações de compreensão reificada da própria temporalidade do homem”⁸⁹. Com a analítica do *Dasein* e com a destruição da metafísica, Heidegger quer liberar o dar-se das coisas em si mesmas e por si mesmas. Ou seja, através da analítica e da desconstrução se “abriria a passagem para o pensar e o falar não-objetivadores”⁹⁰.

A análise da cotidianidade média e próxima, que é antes de tudo histórica, revelará que o *Dasein*

não tem somente a propensão a decair em seu mundo, ou seja, no mundo em que ele é e de interpretar a si mesmo pelo modo como se reflete nele, senão que o *Dasein* se mantém também, e ao mesmo tempo, à mercê de sua própria tradição, mais ou menos explicitamente assumida⁹¹.

Isso significa que a tradição “lhe subtrai a capacidade de se guiar por si mesmo, de perguntar e de eleger”⁹². A tradição apresenta-se dessa forma como a mais clara e óbvia evidência, encobrindo as fontes daquilo que lega, retirando a possibilidade do questionamento e, conseqüentemente, impedindo o acesso à experiência originária dos entes, inclusive o acesso ao próprio *Dasein* em si mesmo. Por isso a necessidade de despertar novamente o interesse pela questão do ser e provocar a discussão em torno da mesma.

De forma muito clara Heidegger diz que a tradição

desarraiga de tal modo a historicidade do *Dasein* que ele acaba se movendo apenas no interesse da variedade de possíveis tipos, correntes e pontos de vista da filosofia, no interior das culturas mais distantes e estranhas. Com esse interesse, ele procura encobrir sua própria falta de fundamento⁹³.

O *Dasein* encontra-se perdido numa multiplicidade de interesses e ocupações, de tal forma que a (pretensa) evidência o cega para os fundamentos, para a raiz das coisas que herda da tradição. Esse lidar cotidiano com os entes alimenta a tranqüilidade e certeza de que tudo se encontra em ordem, que nada pode atrapalhar a previsibilidade dos acontecimentos, encobrindo

⁸⁹ STEIN, *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*, p. 12.

⁹⁰ STEIN, *Pensar é pensar a diferença*, p. 186.

⁹¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 45: “*el Dasein no sólo tiene la propensión a caer en su mundo, es decir, en el mundo en el que es, y a interpretarse por el modo como se refleja en él, sino que el Dasein queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explicitamente asumida*”.

⁹² Id. Ibid., p. 45: “*le subtrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir*”.

⁹³ Id. Ibid., p. 45: “*La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento*”.

as “condições existenciais em que somos, fugindo das grandes realidades do nosso fato de ser e de nosso futuro”⁹⁴. Nessa situação os seres humanos encobrem a angústia, que poderia revelar ao *Dasein* sua verdadeira condição de ser jogado no mundo. Ao evitar a angústia, evita-se o encontro com o sem-fundo da existência humana e preserva-se o “contato com a presença das coisas”⁹⁵. Ao mesmo tempo, atrofia-se a capacidade de questionar, pois tudo degrada no óbvio e as estruturas das regiões dos entes e as condições fundamentais da existência se mantêm encobertas.

A destruição da metafísica deve poder mostrar esse entulhamento, essa petrificação das experiências originais na forma de sistemas, doutrinas e conceitos. Seguindo o fio condutor da temporalidade na questão do sentido do ser, a desconstrução deverá “ir em busca das experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas”⁹⁶.

Por trás da questão do sentido do ser podemos ler uma severa crítica ao modo como a própria filosofia e os diversos saberes científicos, regionais, tem tratado o conhecimento. Quer apontar para uma ontologia ingênua que dissimula suas origens e seus fundamentos. O ser, neste sentido, está dissimulado nas suas diversas manifestações e tornou-se inacessível para a lógica e a gramática tradicional. Por isso a meditação de Heidegger. Ele quer primeiro tornar visível este encobrimento na cotidianidade e depois disso assumir a verdade que se mostra como tarefa. Isso significa um regresso à existência imediata, concreta, particular, vivida, na qual a nova ontologia deverá radicar-se. A ontologia deve enraizar-se na facticidade que se descobre com a analítica e com a destruição da metafísica. *Ser e Tempo*, neste sentido, é uma descrição fenomenológica da facticidade, na qual primeiro se mostra o *Dasein* cotidiano, decaído, impróprio e inautêntico para, em seguida, através da temporalidade, encaminhar para a existência própria e autêntica.

De acordo com Stein, a analítica existencial “tem por finalidade a procura do sentido do ser, como caminho o método fenomenológico, e por ponto de partida a interpretação da facticidade do ser-ai”⁹⁷.

A analítica existencial é, portanto, o ponto de partida da ontologia fundamental de Heidegger. Ela deverá fazer uma fenomenologia dos modos de aparecer do *Dasein* que irão

⁹⁴ STEIN, *Exercícios de Fenomenologia*, p. 214.

⁹⁵ Id. *Ibid.*, p. 214.

⁹⁶ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 46: “en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas”.

⁹⁷ STEIN, *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*, p. 59.

lançar as bases a partir das quais poderão ser construídas possíveis novas teorias da realidade e do conhecimento. Assim, o *Dasein* deverá ser entendido como um ente que deve-ser, um ente que acontece no modo de possibilidades, e não como um ente que simplesmente está-aí.

Explicitamos até agora a necessidade de um esclarecimento do ente chamado *Dasein* para prosseguir com a tarefa do esclarecimento do sentido do ser. Essa tarefa Heidegger chamará de ontologia fundamental. Uma ontologia fenomenológica do ente que compreende o ser abre caminho para o esclarecimento da pergunta pelo sentido do ser. Dessa forma, uma ontologia fundamental recoloca as condições e a possibilidade das diversas ontologias regionais.

3 – MÉTODO FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO

Diante da tarefa que vem tomando corpo no pensamento de Heidegger e visto que no modo tradicional da metafísica acontece o encobrimento do ser dos entes, torna-se necessário agora perguntar pelo método que poderá conduzir essa tarefa e superar os encobrimentos. Assim, como atingir o *Dasein* na sua facticidade, a realidade vivida, as coisas elas mesmas, a partir delas mesmas? Como o *Dasein* deverá ser compreendido? Nesse caso é determinante o encontro de Heidegger com a fenomenologia de Husserl. A hermenêutica da facticidade deverá ser conduzida pela fenomenologia.

O encontro de Heidegger com Husserl irá lhe encaminhar a possibilidade de recuperar as coisas mesmas, de apropriar-se originalmente dos fenômenos, através do método fenomenológico. Mas Heidegger já vem delineando sua problemática filosófica a partir da influência de vários outros âmbitos, tais como a volta ao homem concreto, a historicidade, a própria vida e sobretudo a questão ontológica do sentido do ser. E lhe parece que a fenomenologia como Husserl a compreende não consegue dar conta da totalidade desse problemas e, por isso, elabora uma compreensão bastante própria, marcada por suas próprias experiências e intuições, na qual encontram-se, no dizer de Stein⁹⁸, a fenomenologia, a vida e o ser. Um dos problemas é que na fenomenologia de Husserl não havia espaço para a vida concreta, a facticidade histórica, permanecendo preso ao modelo da ontologia da coisa quando quer compreender o homem. Além disso, Heidegger não podia admitir na investigação fenomenológica a imparcialidade do espectador, produzida através da redução fenomenológica. Para ele, não é possível qualquer compreensão se se prescindir da compreensão prévia (pré-compreensão) que tem, ela mesma, um caráter histórico. A própria redução só pode ser pensada a partir desta compreensão prévia, ou seja, é um fenômeno derivado. Não há a possibilidade de uma consciência pura descolada da vida, da condição contingente do ser humano. A radical finitude e historicidade do *Dasein* traz consigo a necessidade de sempre pressupor, na qual uma compreensão sempre já se move num horizonte predeterminado, assim como também a exposição do compreendido. Assim

⁹⁸ Cf. STEIN, *Introdução ao Pensamento de Heidegger*, p. 45.

A estrutura pressupositiva do compreender de qualquer fenômeno exerce-se, antes de tudo, dentro de um contexto previamente revelado (*Vorhabe*). Além disso, o compreender implica um ponto de vista prévio, em função do qual o fenômeno há de manifestar-se e ser tematizado (*Vorsicht*). Enfim, a manifestação do fenômeno é orientada de antemão pelo aparelho conceitual no qual ele é expresso (*Vorgriff*)⁹⁹.

O sentido das coisas é determinada pela situação hermenêutica que, por sua vez, é delimitada pelas pressuposições. Por isso, Heidegger “procura, para base de sua exploração fenomenológica, a infundável e radical facticidade da vida, da existência. Heidegger desperta a nova temática com a hermenêutica da facticidade”¹⁰⁰. A fenomenologia, como nos diz Pöggeler¹⁰¹, será uma auto-interpretação da vida factual, na sua primordialidade e historicidade. Deverá poder recuperar, para além do encobrimento, a factualidade do próprio *Dasein*, procedendo a uma hermenêutica da facticidade.

O método deverá, como nos mostra Stein¹⁰², eliminar os pontos de partida da tradição e situar-se no único acesso possível que é o *Dasein* fáctico. Sobre este se dará a interpretação na analítica existencial. Isso significa, “levar a vida a um entendimento filosófico, e assegurar a este entendimento um fundamento hermenêutico a partir da ‘própria vida’”¹⁰³. Se ela se caracteriza por deixar ser o fenômeno, se ela busca o “estar presente do objeto por si mesmo”¹⁰⁴, então ela pode ajudar a filosofia no reencontro com o originário.

Mas, como mostra Heidegger¹⁰⁵, a própria fenomenologia foi muito pouco compreendida e muitas vezes associada com a irreflexão e a rapidez, transformando-se também ela numa moda filosófica. Ela foi esquecida em suas possibilidades. E, desde suas possibilidades, ela é um modo, um ‘como’ de investigação que a hermenêutica da facticidade tomará como via.

A tarefa então é a desencobrir o fenômeno para poder apreendê-lo em si mesmo. E como isso deverá ser feito? Percorrendo novamente o caminho que o encobrimento trilhou na tradição, indo até a sua origem, o ponto de partida do assunto. Torna-se necessário “desmontar a tradição”¹⁰⁶, afim de que a filosofia novamente possa se colocar diante das condições decisivas iniciais. Vemos aí o germinar do projeto que acompanhará Heidegger nos seus escritos

⁹⁹ MAC DOWELL, *A gênese da Ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 123.

¹⁰⁰ STEIN, *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*, p. 47.

¹⁰¹ Cf. PÖGgeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 32.

¹⁰² Cf. STEIN, *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, p. 61.

¹⁰³ PÖGgeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 35.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*, p. 67: “Das von ihm selbst her Präsentsein eines Gegenstandes”.

¹⁰⁵ Cf. Id. *Ibid.*, p. 75.

posteriores, o grande projeto da destruição da metafísica, remontando ao inícios da mesma entre os gregos. A verdade está atualmente encoberta, e vivemos como se estivéssemos na sua claridade. O problema é que na tradição metafísica o que se mostra foi tomado por presença constante, como a única possibilidade, ficando esquecido o que se retrai no aparecer. Mas o pior de tudo é que o próprio esquecimento foi esquecido. Torna-se fundamental lembrar esse esquecimento para poder novamente encontrar as coisas no seu dar-se originário. E esse lembrar supõe um demonstrar (um mostrar) do caminho percorrido pelo encobrimento, para libertar novamente o retraimento para suas possibilidades.

Enquanto no esquecimento do encobrimento, o conhecimento só pode ser inautêntico, visto que não lida com as coisas elas mesmas a partir delas mesmas. Opera-se com mediações teóricas encobridoras e o “encobrimento é tomado pela coisa mesma”¹⁰⁷.

Mas voltemos ao texto de 1923 (*Ontologia – hermenêutica da facticidade*), onde Heidegger, assim como em outros textos, está gestando lentamente as idéias de *Ser e Tempo*. Ele mostra aí que ao desmontar a tradição através da postura crítica, as possibilidades de extraviar-se em coisas pouco importantes se desfaz. E esse desmontar supõe mostrar “como o originário decai e se mantém encoberto e que nós estamos no meio dessa caída”¹⁰⁸.

Com isso tudo Heidegger está dizendo que a “filosofia se move agora na tradição”¹⁰⁹. Com a fenomenologia quer poder abrir o acesso, preparar a via da autenticidade, ou seja, “alertar criticamente o olhar, reconduzindo-o ao desmonte dos encobrimentos, mediante a crítica”¹¹⁰. Afastando-se do superficial, quer poder alcançar o fundo, conduzido nesta marcha pelo próprio objeto.

Nesse mesmo texto Heidegger deixa claro que o acesso à vida fáctica só será efetivamente possível quando for superado o modelo no qual temos sujeitos e objetos, modelo que domina as teorias do conhecimento. Nela evidencia-se a falta de crítica com que se constrói e teoriza, sobretudo na pretensa isenção de perspectiva no observar, que acaba elevando à princípio a falta de crítica, produzindo uma cegueira radical.

¹⁰⁶ Id. Ibid., p.75: “*Die Tradition muss abgebaut werden*”.

¹⁰⁷ Id. Ibid., p.75: “*Man nimmt eine Verdeckung für die Sache selbst*”.

¹⁰⁸ Id. Ibid., p. 76: “*wie es bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, dass wir in diesem Abfall stehen*”.

¹⁰⁹ Id. Ibid., p.76: “*Hierin bewegt sich die Philosophie jetzt in der Tradition*”.

¹¹⁰ Id. Ibid., p. 76: “*einer kritisch-warnenden Leitung des Sehens im Rückgang auf dem Wege des Abbaus kritisch festgestellter Verdeckungen*”.

Passando agora para *Ser e Tempo*, no parágrafo 7 a fenomenologia é definida como o “fazer ver desde si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”¹¹¹. Ela não é, portanto, um conjunto de conhecimentos, conteúdos a serem aplicados aos fenômenos, mas um “como”, um modo de acesso, uma postura investigativa na qual se afastam todos os preconceitos em favor daquilo que se mostra em si mesmo e por si mesmo.

Heidegger, neste texto, desenvolve separadamente os elementos que compõe a expressão fenomenologia (*fenômeno* e *logos*) para, em seguida, elaborar uma compreensão que as junte novamente. Quanto ao *fenômeno*, o que é necessário reter é o seu sentido como ‘o que se mostra em si mesmo’. Nisso funda-se a manifestação e a aparência. Já o *logos* é um dizer que faz ver aquilo de que se fala e, exatamente por ser um fazer ver, pode ser verdadeiro ou falso, pode descobrir ou encobrir aquilo que se propõe mostrar.

O conceito de fenomenologia deverá afastar-se do conceito vulgar de fenômeno. No sentido vulgar pensa-se no ente que se manifesta. O conceito fenomenológico de fenômeno deverá designar “aquilo que se oculta sob o que se manifesta no fenômeno no sentido vulgar. É o que está implícito, não tematizado, mas que pode ser levado à manifestação e assim se mostrar a partir de si mesmo”¹¹². Isso que permanece oculto pertence ao que se mostra e chega a constituir seu sentido e fundamento, como mostra Heidegger¹¹³. E o que é que regularmente se oculta e, portanto, deve ser explicitamente mostrado e tematizado? É o ser do ente. O que se oculta, dissimula e encobre não é um ente determinado, pois os entes estão de alguma forma descobertos, mas o ser do ente. E isso, a tal ponto que o ser pode até ser esquecido e dispensar um questionamento em relação a si mesmo. É exatamente o ser do ente que precisa converter-se em fenômeno.

O instrumento adequado para lidar com os encobrimentos é a fenomenologia. Através dela deverá ser possível desvelar o fundamento em que se enraízam as estruturas do ser e alcançar o solo originário dos conceitos correspondentes, que acabaram por perder seu sentido na articulação conceitual dos sistemas metafísicos.

Heidegger irá aplicar então a fenomenologia no sentido fenomenológico a um fenômeno específico, que é aquele que está na pauta de suas investigações: o ser dos entes. É exatamente

¹¹¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 57: “*hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo*”.

¹¹² STEIN, *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*, p. 54.

¹¹³ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 58.

este que “permanece oculto ou recai de novo no encobrimento, ou só se mostra dissimulado”¹¹⁴, que precisa ser abordado. Por ser o fundamento, a condição de possibilidade, o sentido dos entes, é preciso relembra-lo a sua importância e tomá-lo a sério novamente.

O fenômeno que Heidegger quer investigar é o próprio ser, esse que “se mostra em si mesmo ocultando-se no ente”¹¹⁵. A via de acesso privilegiada a esse fenômeno privilegiado é a fenomenologia. Para ele “precisamente se requer a fenomenologia porque os fenômenos imediata e regularmente não estão dados. O conceito oposto de ‘fenômeno’ é encobrimento”¹¹⁶. O que torna a fenomenologia importante nesse caso é a sua condição de tornar visível o encobrimento a que o ser dos entes é submetido. Segundo Heidegger¹¹⁷, o encobrimento do fenômeno pode dar-se pelo fato de que ele nunca foi descoberto, por entulhamento ou ainda por desfiguração. Sobretudo no último caso as possibilidades de engano e desorientação aumentam porque provavelmente já se dão dentro de um sistema e dentro desse sistema aparecem como algo claro, inquestionável, sem necessidade de justificação. As apreensões originais, ao serem transmitidas, são facilmente vítimas de desvirtuamento, tornando-se tese soltas, compreensões vazias. Sofrem da “possibilidade de uma petrificação, endurecimento e inapreensão do que se apreendeu originariamente”¹¹⁸.

Isso exige que, de posse do método fenomenológico, se possa passar pelos encobrimentos e chegar aos próprios fenômenos de uma forma autêntica, diferente da ingenuidade e falta de questionamento com que em geral isso é feito. Pois há um “acontecer que impede para sempre toda a objetivação no sentido metafísico”¹¹⁹. O autor se dirige para os fenômenos originais na sua pureza genuína, para a raiz das interpretações, num movimento de recuo para o fundo sem fundo do ser e do pensar, como diz Macdowell¹²⁰. Quer assim investigar a “profundidade de suas fontes e a vitalidade de sua transmissão”¹²¹. Esse é um processo diferente daquele que enquadra o ente em categorias prévias e em teorias, fechando-se ao próprio fenômeno.

¹¹⁴ Id. Ibid., p. 58: “... *permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra ‘disimulado’...*”.

¹¹⁵ STEIN, *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*, p. 55.

¹¹⁶ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 58: “*precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente no están dados. Encubrimiento es el contraconcepto de ‘fenômeno’*”.

¹¹⁷ Cf. Id. Ibid., § 7.

¹¹⁸ Id. Ibid., p. 59: “*...la posibilidad de anquilosamiento y de que se vuelva inasible lo que originariamente estaba al ‘alcance de la mano’...*”.

¹¹⁹ STEIN, *Nas proximidades da Antropologia*, p. 91.

¹²⁰ Cf. MACDOWELL, *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 109 e 110.

¹²¹ Id. Ibid., p. 109.

Heidegger mostra também que o “sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação. (...) Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica no sentido originário da palavra, significação na qual se designa o ‘que-fazer’ da interpretação”¹²². Se a fenomenologia irá descrever o ser do homem concreto, ela mesma é a analítica existencial. É no homem que se manifesta o ser, de modo que a fenomenologia é hermenêutica. É o caráter hermenêutico que caracteriza a fenomenologia, ou seja, ela “se estabelece desde o ser-aí fático que, desde sempre, se explicita e se compreende em seu ser”¹²³. Ao compreender, ao investigar, já sempre o *Dasein* opera com interpretações, que podem estar falseadas na sua origem. Essas interpretações precisam passar por uma nova interpretação, mas agora respeitando o próprio fenômeno. Como diz Escudero, “o ver fenomenológico sempre está incrustado em uma determinada situação hermenêutica da qual é fundamental tomar consciência e apropriar-se criticamente”¹²⁴.

A fenomenologia terá de lidar com a questão do sentido do ser, mas essa questão só tem sentido para o *Dasein*, como já mostramos. O *Dasein* já sempre compreende-se no mundo e a partir do mundo, ou seja, tem um horizonte anterior que o leva a pressupor, uma pré-compreensão que lhe abre um espaço interpretativo, dentro do âmbito da sua finitude. Dessa forma a fenomenologia terá de ser hermenêutica, portanto, fenomenologia hermenêutica. Essa fenomenologia deverá poder mostrar o acontecimento do ser, num espaço anterior e diferente daquele no qual se dá a objetificação das coisas. Ela é um procedimento que deve explicitar “a facticidade como elemento constitutivo do *Dasein* em que ele desde sempre se compreende e compreende o ser, fazendo parte da ontologia fundamental”¹²⁵. Há uma estrutura a priori, elemento hermenêutico do *Dasein*, ligado à própria existência, ao ser-no-mundo, no qual irá fundar-se a ontologia. Por isso a ontologia só é possível a partir da fenomenologia. Ela pressupõe uma fenomenologia enquanto análise do *Dasein*, ou seja, uma ontologia fundamental.

Percebe-se claramente que Heidegger quer, antes de tudo, desenvolver as condições que tornam possível a apreensão originária dos fenômenos. A primeira condição é construir uma “hermenêutica do ser-aí”¹²⁶, na qual o seu modo de ser se torne transparente, o que Heidegger faz

¹²² HEIDEGGER, Ser y Tiempo, p. 60: “*La fenomenología del dasein es hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación*”.

¹²³ STEIN, *Pensar é pensar a diferença*, p. 109.

¹²⁴ ESCUDERO, J. A. in: *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 21.

¹²⁵ STEIN, *Nas proximidades da antropologia*, p. 65.

¹²⁶ STEIN, *A questão do método na filosofia*, p. 66.

na primeira seção de *Ser e Tempo*, abrindo possibilidade para um questionamento mais profundo a partir da temporalidade na segunda seção.

Desenvolvidas essas condições, um acesso mais originário se abre para os fenômenos, sobretudo para o sentido do ser. Com isso estabelecem-se também as condições para todos os outros empreendimentos humanos (ontologias regionais). Heidegger conquista uma “nova maneira de falar das coisas e do ser humano, desde o pressuposto da compreensão do ser”¹²⁷. Com ela supera o maneira objetificadora e dualista da metafísica tradicional, recuperando o ser humano no seu acontecer, enquanto ser-no-mundo e abrindo, com isso, um novo âmbito de encontro originário, primeiro e fundamental com a realidade.

Ao desenvolver essas reflexões, o que Heidegger entende por filosofia também começa a se delinear: “filosofia é uma ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica do Dasein, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio condutor de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele surge e onde repercute”¹²⁸. O ser é o tema da ontologia. A fenomenologia é modo de acesso e de explicitação desse objeto de investigação. Então a ontologia realiza-se como fenomenologia. Há uma coincidência entre fenomenologia e ontologia, onde a fenomenologia tem a ver com o modo da investigação próprio da filosofia e a ontologia designa o tema, o objeto de investigação.

Na medida em que o ser passa a ser compreendido no sentido de velamento e desvelamento, como aquilo que se dá no tempo (é histórico) e, determinando a fenomenologia como o método da filosofia, temos estabelecido os pontos em que Heidegger se separa de Husserl, de acordo com Stein¹²⁹. O ponto de partida de toda investigação deverá ser o ente que esconde em suas estruturas o tempo, ou seja, partir da facticidade do *Dasein*, onde velamento e desvelamento estão imbricados e a total autotransparência escapa. Desse modo “uma hermenêutica das estruturas do ser-aí, realizada pelo método fenomenológico hermenêutico, conduzirá ao horizonte em que se poderá questionar o sentido do ser que é o tempo”¹³⁰. Perseguindo a vida na sua efetividade, descobre-se que essa vida efetiva é vida em um mundo e,

¹²⁷ STEIN, *Exercícios de fenomenologia*, p. 213.

¹²⁸ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 61: “La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute”.

¹²⁹ Cf. STEIN, *A questão do método na filosofia*, p. 42.

¹³⁰ Id. *Ibid.*, p. 42.

por isso, histórica e compreende-se historicamente, de forma que a história torna-se o fio condutor da pesquisa fenomenológica, como mostra Pöggeler¹³¹.

Pelo fato de na cotidianidade estar em jogo essa duplicidade velamento e desvelamento, aí está exatamente a função do método da fenomenologia hermenêutica. Ela é, enquanto fenomenologia no sentido fenomenológico, o esforço de lidar com o que se mantém oculto naquilo que se manifesta e, aquilo que se mantém oculto na manifestação é o sentido do ser. Mas o ser só tem sentido no ente que já está na abertura e portanto compreende o ser, de forma que é preciso manifestar na sua propriedade esse ente chamado *Dasein* e, assim, avançar para o sentido do ser em geral. Será preciso desocultar o ser do ente *Dasein* na sua cotidianidade e alcançar o seu ser enquanto ser-no-mundo e ser de possibilidades, a partir da temporalidade.

¹³¹ Cf PÖGGELER. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 72.

4 – DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DO *DASEIN* EM *SER E TEMPO*

4.1. *Dasein* enquanto ser-no-mundo

Quem, afinal, é este ente que agora é denominado *Dasein* e que, entre todos os entes, tem a primazia na pergunta pelo sentido do ser? Com certeza, esse ‘quem’ não poderá mais ser definido de modo tradicional e com os recursos da lógica metafísica. A compreensão que temos ordinariamente não é uma interpretação adequada do fenômeno humano, pois é “condicionada por uma idéia de ser obtida a partir do ente intramundano ou natural”¹³². Mas, nela há também alguns “traços da compreensão original e autêntica da existência”¹³³, que foram, no entanto, de alguma forma sufocados pelas definições e idéias tradicionais.

A resposta deverá ser dada partindo do fenômeno do mundo e do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. A estrutura originária do ser do *Dasein*, a partir de onde se determinam suas possibilidades e suas maneiras de ser é o ser-no-mundo, como diz Heidegger¹³⁴. Não nos deteremos, portanto, na descrição pormenorizada dos diversos existenciais do *Dasein*, mas vamos nos concentrar na questão do ser-no-mundo, da impessoalidade e do cotidiano, e em temas que se mantêm imediatamente relacionados e que são fundamentais para a compreensão desse fenômeno.

É necessário então tornar visível a constituição fundamental do *Dasein*: ele existe, é ser-no-mundo. Não é um ente isolado, desvinculado de qualquer contexto, mas é já sempre um ser-em. Além disso, enquanto um ente que existe (ex-siste), ele também tem a característica de um dever-ser. Enquanto tal, realiza suas possibilidades, existe num modo de ser em que a compreensão de si mesmo é realizada a partir dos seus envolvimento com os entes que lhe compõem na circunvisão. Dessa forma, a interpretação não acontece a partir de si mesmo, mas das possibilidades oferecidas pela abertura pública cotidiana, que Heidegger chama de impessoal, o ‘a gente’ (*das Man*). “O si-mesmo do *Dasein* cotidiano é o impessoal (é-se: *Man Selbst*), que

¹³² MACDOWELL, *Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 130.

¹³³ Id. *Ibid*, p. 130.

¹³⁴ Cf HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 155.

nós distinguimos do si-mesmo próprio, ou seja, do si-mesmo assumido expressamente”¹³⁵. Para sair da dispersão produzida pelo impessoal, o *Dasein* deve chegar a encontrar-se.

O ponto de partida adequado para a realização da analítica do *Dasein* é a interpretação da estrutura que é chamada ser-no-mundo (*das In-der-Welt-sein*), como afirma o próprio autor¹³⁶. Esse é um fenômeno unitário, que deve ser visto na sua integralidade, mas que permite um triplo enfoque: o em-um-mundo (*das in der Welt*); o ente que é segundo a forma de ser-no-mundo, ou seja, o *quem*, aquele por quem se interroga; e, finalmente, o estar-em como tal (*das In-Sein als solches*).

O *ser-em* do *Dasein* não pode ser compreendido no sentido de um continente e um contido, mas preserva, contudo, a idéia de relação entre *Dasein* e mundo e deverá ser entendido como um modo de ser do *Dasein*. Como diz Figal, “nós não podemos ser de outro modo do que no mundo e isso deixa claro que *Dasein* e mundo se co-pertencem”¹³⁷. O mundo não é uma entidade externa, mas parte integrante do *Dasein*. E o *Dasein* não é uma entidade abstrata, pura, uma essência que, em alguns momentos venha a sofrer ou ser submetido a um ser-em, juntando-se a alguma situação, a um ambiente e circunstância. Ele já sempre, enquanto *Dasein*, é em um mundo. Por isso, na busca da explicitação e compreensão do seu ser, para alcançar sua transparência, não é possível separá-lo, isolá-lo de supostas impurezas e contaminações oriundas do seu ser-em. Isso na verdade significaria não ter mais o próprio *Dasein*. Daí que a analítica existencial não é a descrição de um ente puro, mas de um ente que existe envolvido em suas ocupações e preocupações, ou seja, que tem o modo de ser do cuidado.

Podemos dizer que há mundo na medida em que o *Dasein* existe, ao mesmo tempo em que só há *Dasein* num mundo. Enquanto existe, o *Dasein* é transcendência, abertura de um horizonte, de um espaço (não no sentido físico, uma relação espacial, mas de uma abertura afetiva e compreensiva) de familiaridade, de estar acostumado a. Somente do *Dasein* pode-se dizer que existe pois somente ele possui um mundo e desvela outros entes e a si mesmo ao desvelar esses outros entes que tem modo diferente de ser do seu. O modo de ser-no-mundo do *Dasein* difere do modo como os outros entes estão-aí no mundo. Estes estão ‘dentro’ de um mundo ambiente, contidos e continentes de outros entes e podem ser apresentados através de

¹³⁵ Id. Ibid., p. 153: “*El sí-mismo del Dasein cotidiano es el uno-mismo (Man selbst), que nosotros distinguimos del sí-mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido expresamente*”.

¹³⁶ Cf. Id. Ibid., p. 79.

¹³⁷ FIGAL, G. *Martin Heidegger zur Einführung*, p. 65. “*Und da wir nicht anders als in der Welt sein können, ist klar, dass Dasein und Welt zusammengehören*”.

caracteres ontológicos que Heidegger chama de categorias, ou seja, tem um modo de ser do ente que não é *Dasein*. Aliás, Heidegger¹³⁸ mostra que os entes que estão-aí, deles podemos dizer que carecem de mundo.

Há uma tendência, como nos mostra Heidegger¹³⁹, de interpretar o fenômeno do mundo a partir do ser do ente que está-aí dentro do mundo, ou seja, da natureza, mas sem no entanto tornar esse mesmo ente descoberto. Isso evidencia-se quando Descartes¹⁴⁰ determina o mundo como *res extensa*, com base na idéia de substancialidade, o que faz com que o fenômeno de mundo fique efetivamente encoberto. Isso de tal forma que também o ser do *Dasein* seja interpretado da mesma maneira que o ser da *res extensa*, como substância. O mundo é assim negligenciado em função da suposição de que o mundo que o *Dasein* habita seja composto de entidades naturais extensas. Assim, o ser dos entes foi nivelado, homogeneizado e, com isso, o fenômeno do mundo foi ignorado na ontologia tradicional e necessita, para que uma interpretação adequada e originária seja possível, uma compreensão positiva da problemática do mundo enquanto um existencial do *Dasein*.

O mundo não é um fenômeno intramundano, uma extensão espacial, mas ele “determina de tal maneira ao ente intramundano que este somente pode comparecer e o ente descoberto só pode mostrar-se em seu ser na medida em que há mundo”¹⁴¹. Qualquer descrição ôntica supõe já uma abertura prévia, ou seja, um mundo. Mundo então não pode tornar-se objeto de investigação das ciências naturais, pois ele precede qualquer experiência particular ou qualquer investigação científica concreta. Ele é antes o horizonte geral prévio e que condiciona qualquer postura teórica. Daí a necessidade da reflexão filosófica fenomenológica para poder tematizá-lo adequadamente.

Heidegger busca evidenciar o fenômeno do mundo a partir da descrição do trato com os instrumentos na ocupação, que estão vinculados aos propósitos humanos no parágrafo 16. Enquanto as ferramentas funcionam e estão nas suas posições corretas, nada nelas chama especialmente a atenção. Os entes disponíveis se referem uns aos outros, formando uma totalidade significativa. Mas quando algum deles se torna indisponível para o fim ao qual está

¹³⁸ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 81.

¹³⁹ Id. *Ibid.*, p. 93.

¹⁴⁰ Heidegger realiza uma confrontação entre a análise da mundanidade e a interpretação de mundo de Descartes na parte B do capítulo 3 de *Ser e Tempo*.

¹⁴¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 99 e 100: “determina de tal manera al ente intramundano que éste sólo puede comparecer y el ente descubierto sólo puede mostrarse en su ser en la medida en que ‘hay’ mundo”.

destinado (seu para quê) ou algo dá errado, a totalidade remissiva que antes se mantinha oculta se torna explícita, ou seja, será percebida de uma forma como antes não o era. O mesmo acontece com o trabalhador que, enquanto absorvido no seu trabalho, mal percebe a si mesmo, mas que, quando algo ocorre de forma inesperada consigo mesmo, toma a si por foco. Isso nos mostra que na cotidianidade o mundo e as coisas que estão no seu âmbito encontram-se imperceptíveis ao *Dasein*, como nos mostra Inwood¹⁴².

O mundo se acusa então quando algo perturba a significatividade na totalidade de remissões e os entes como que recuam. Mas para que isso seja possível, é necessário que o mundo já esteja aberto previamente através de uma significatividade familiar para o *Dasein*, num contexto de relações. Inwood¹⁴³ diz que o *Dasein* reúne em torno de si, liga os fios, enquanto centro do mundo, para que os entes apareçam num mundo, mas não como uma coleção de entidades separadas. Por isso, ao escolher o *Dasein* como ponto de partida da sua investigação, Heidegger não estaria excluindo entes, mas concentrando-se naquele que traz consigo o mundo inteiro.

O estar-em do *Dasein* não é, portanto, no sentido de alguma relação espacial entre entes, de estar um dentro do outro, mas sim no sentido de residir, de manter-se em, estar acostumado, familiarizado com. Também não é uma propriedade que por vezes o *Dasein* tenha e outras não, como se fosse em algum momento desprovido do ser-em. Ser-no-mundo diz então que o *Dasein* habita, se encontra em, junto a um mundo que é de alguma maneira familiar, como mostra Heidegger¹⁴⁴. E por isso, a afirmação do ser deste ente deverá chamar-se *existencial*, diferentemente da *categoria* com que se expressa o ser do ente que está-aí. Mundo é um caráter do *Dasein* mesmo e não uma determinação do ente que não é *Dasein*. Assim, muito mais do que ocupar um lugar ao lado de outros entes, o *Dasein* interpreta e engaja-se com eles e com o seu contexto, desvelando-os.

Neste estar-em é que se funda a possibilidade, que é sempre efetiva a princípio e em geral, do *Dasein* absorver-se e dispersar-se no mundo. O caráter de mundo do *Dasein* tem assim a característica da possibilidade. Outro elemento é que o *Dasein* não está somente junto das coisas que estão-aí, mas as des-afastou (aproximação, *ent-fernen*) e está familiarizado e ocupado com elas. Dessa forma, o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, deixa em liberdade o ente, descoberto em

¹⁴² Cf. INWOOD, *Heidegger*, p. 49.

¹⁴³ Cf. Id. *Ibid.*, p. 33.

¹⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 80 e 81.

função de uma totalidade remissional, fundado na compreensão prévia da significatividade. Assim, o *Dasein* já sempre descobriu um mundo, ou como diz Heidegger, “deixar que o ente intramundano compareça, o que é constitutivo do ser-no-mundo, é um ‘abrir espaço’ (*Raumgeben*)”¹⁴⁵. Sendo no mundo, o *Dasein* tem um espaço já descoberto, mesmo que não tematizado, mas uma espacialidade que só pode ser concebida a partir do fenômeno do mundo. A espacialidade do *Dasein* tem o sentido de um mundo de direções, onde as coisas estão próximas ou distantes, mas onde não são medidas por quantidades objetivas. E um mundo no qual as coisas tem seu lugar apropriado, como diria Inwood¹⁴⁶.

Sempre, mesmo que de modo deficiente, o *Dasein* encontra-se ocupado com; é ser-no-mundo enquanto ocupação. Estando no mundo como ocupação, ele está absorto no mundo do qual se ocupa, de tal forma que “pode compreender a si mesmo como ligado em seu ‘destino’ ao ente que comparece para ele dentro de seu próprio mundo”¹⁴⁷. Nisso está implicada a facticidade e, em função dela, o “estar-no-mundo do *Dasein* já se dispersou e inclusive fragmentou cada vez em determinadas formas de estar-em”¹⁴⁸.

O ser-no-mundo nos indica, pelo que buscamos mostrar, o fato da abertura do *Dasein*, de já sempre compreender o ser. Estando em um mundo o *Dasein* descobriu de algum modo os entes, familiarizou-se com eles e ocupa-se com eles. Dizer que o *Dasein* é o ente que tem uma compreensão do ser significa que é da sua essência desvelar mundo, no sentido de abrir e formar mundo. Tal abertura manifesta-se no fato do *Dasein* estar sempre num estado de espírito, afinado (*Stimmung*) ou sintonizado de certo modo, que faz com que o mundo seja visto de certa maneira e, conseqüentemente o engajamento com ele e os entes se dê de acordo com essa visão. Heidegger chama isso de disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Mas além disso, o mundo se abre através de uma *compreensão* (*Verstehen*), que é compreensão pré-conceitual no sentido de não ser tematizada na forma de conhecimento, mas ser uma prévia compreensão do ser, apresentando-se na forma de uma gama de possibilidades. Essa abertura se articula no discurso (*Rede*). O mundo desvela-se então primordialmente pela disposição afetiva e pela compreensão e não através de afirmações teóricas. A disposição afetiva e a compreensão abrem para o *Dasein* o

¹⁴⁵ Id. Ibid., p. 136: “Dejar que el ente intramundano comparezca, lo que es constitutivo del estar-en-el-mundo, es un ‘abrir espacio’ (*Raumgeben*)”.

¹⁴⁶ Cf. INWOOD, Heidegger, p. 51.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 82: “en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo”.

modo como ele mesmo é, no seu ser junto às coisas, aos outros e a si mesmo e o fazem mediante os envolvimento práticos e os projetos. Mas na cotidianidade ele oculta para si mesmo o seu aí (*Da*), evitando o fardo que lhe impõe o fato de ser *Dasein*, enquanto ser-no-mundo.

Exatamente por ser-no-mundo disposto afetivamente e compreendendo, é que o *Dasein* tem a possibilidade de entender-se erroneamente, e tem realmente a tendência de interpretar a si mesmo e às outras coisas de forma desenraizada. Na maior parte das vezes ele “compreende seu estar-no-mundo primeiro a partir do ente e do ser do ente que não é ele mesmo, mas que comparece para ele ‘dentro’ de seu mundo”¹⁴⁹. O ser é compreendido em primeiro lugar a partir do ente intramundano que está-aí, ou ainda, como diz Heidegger, “o *Dasein* compreende seu aí (*Da*) desde o ali (*Dort*) do mundo circundante”¹⁵⁰. Com isso diz-se que não há um ideal absoluto, um modelo inequívoco originariamente fixado a partir do qual o *Dasein* deve compreender-se. Seu ser está sob seu próprio encargo, é tarefa constante que tem a possibilidade de ser delegada para outrem, como no caso acontece de início e na maior parte das vezes. O ser-no-mundo, o ‘aí’ torna-se uma carga insuportável enquanto tarefa, a ponto de ser delegada para o impessoal e o público. Mas esse é inequivocamente o modo de ser do *Dasein*: é um ente situado, envolvido com seu entorno de tal modo a não reconhecer o seu próprio estado originário, seu ser-no-mundo, um ser que tem de escolher entre possibilidades, ou seja, deve-ser. Precisa, para ser propriamente, chegar justamente à possibilidade mais própria e assumir-se em tal possibilidade, vindo a ser o que é, ‘aí’, ser-no-mundo.

Assim é que o *Dasein*, disperso no modo da impessoalidade, se caracteriza por estar absorvido no mundo que lhe comparece, que se apresenta com o caráter de familiaridade e, com isso, toda interpretação imediata do fenômeno de mundo e do seu próprio ser-no-mundo acaba por ser determinada por essa interpretação impessoal. Todo contexto remissional de significatividade é articulado, na cotidianidade, pelo impessoal. Esse mundo assim interpretado deixa em liberdade os entes de acordo com uma totalidade que já é familiar ao impessoal, dentro de limites impostos pela medianidade.

É nesta circunstância do impessoal que o eu é dado a si mesmo e é também o estado em que permanece na maior parte das vezes. O *Dasein* entende-se a partir dos seus envolvimento,

¹⁴⁸ Id. Ibid., p. 83: “*el estar-en-el-mundo del Dasein ya se ha dispersado y hasta fragmentado cada vez en determinadas formas del estar-en*”.

¹⁴⁹ Id. Ibid., p. 85: “*comprende también su estar-en-el-mundo primero a partir del ente y del ser del ente que no es él mismo, pero que comparece para él ‘dentro’ del mundo*”.

¹⁵⁰ Id. Ibid., p. 133: “*El Dasein comprende su aquí desde el allí del mundo circundante*”.

das coisas e situações com que lida no seu dia a dia. Cotidianamente ele extrai as interpretações de si mesmo do modo de ser imediato do impessoal. E aí assevera Heidegger que

quando o *Dasein* descobre e aproxima para si o mundo, quando abre para si o seu próprio modo de ser, este descobrimento do ‘mundo’ e esta abertura do *Dasein* sempre se levam a cabo como um afastamento de encobrimientos e obscurecimentos, e como uma quebra das dissimulações com as quais o *Dasein* se fecha frente a si mesmo¹⁵¹.

Heidegger mostra que enquanto o *Dasein* estiver absorvido no mundo, ele ignora o próprio fenômeno do mundo, ou seja, os entes intramundanos ocupam o lugar do mundo na cotidianidade e o ser-no-mundo se torna invisível. Ocupado com os entes que foram liberados no horizonte do mundo, ele não tem mais acesso ao próprio mundo, ao fenômeno da abertura que liberta os entes e, conseqüentemente, não tem mais acesso a si mesmo. Compreende-se a si mesmo e aos outros entes que tem o mesmo modo de ser do *Dasein*, como entes dados, que estão-aí, ao modo do ser dos entes que não são *Dasein*.

Nesse caso, o comércio do “*Dasein* com as coisas é que o projeta e não ele que se projeta em primeiro lugar a si mesmo, a partir de sua ipseidade mais própria”¹⁵². Ele se compreende a partir da lida com os objetos do seu entorno. Mas, como nota Arenhart¹⁵³, esse compreender não significa tornar-se o objeto ou tomar o lugar dele, pois o *Dasein* já sempre se sabe diferente dos outros entes. Mas ele se compreende a partir do modo de ser dos entes com que lida e, com isso, abdica do ponto de partida que é o si mesmo.

Por isso,

a apresentação do fenômeno positivo do modo imediato do estar-no-mundo cotidiano possibilita a penetração nas raízes da falsa interpretação ontológica desta estrutura de ser. Ela mesma, em seu modo de ser cotidiano, é que imediatamente engana-se a respeito de si e encobre-se a si mesma¹⁵⁴.

Começa-se a notar claramente o fato de que um ser e estar propriamente no mundo, por parte do ente que se chama *Dasein*, significa tornar novamente transparente para ele mesmo o fenômeno do mundo. O mundo mantém-se encoberto em si mesmo enquanto o *Dasein*

¹⁵¹ Id. Ibid., p. 153: “cuando el *Dasein* descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del ‘mundo’ y esta apertura del *Dasein* siempre se llevan a cabo como un apartar de encubrimientos y obscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el *Dasein* se cierra frente a sí mismo”.

¹⁵² HAAR, Heidegger e a essência do homem, p. 66.

¹⁵³ Cf. ARENHART, Ser-no-mundo e consciência de si, 2004.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Ser y Tiempo, p. 154: “la presentación del fenómeno positivo del modo inmediato del estar-en-el-mundo cotidiano posibilita la penetración en las raíces de la falsa interpretación ontológica de la estructura de ser. Ella misma, en su modo de ser cotidiano, es la que inmediatamente yerra respecto de sí y se encubre a sí misma”.

se distrai com os entes que estão-aí, acessíveis e já familiares na existência cotidiana. O caminho percorrido por Heidegger sugere a necessidade de um desencobrimento, desocultamento ou passagem para o mundo, o que significa, como mostraremos, uma abertura para o modo originário em que o *Dasein* acontece. Em *Ser e Tempo* tal passagem é possibilitada pela angústia, que revela, descobre para o *Dasein* o seu ser-no-mundo.

O autor diz que “isso em que o *Dasein* já sempre se compreende dessa maneira, é a ele originariamente familiar”¹⁵⁵. Heidegger, nos diz Stein, irá mostrar

uma atividade de encobrimento que o eu realiza no cotidiano enquanto se objetifica como um entre muitos, deixando de lado propriamente a sua condição de ser um modo de ser-no-mundo e como tal participar de um acontecimento referido à estrutura prévia de sentido¹⁵⁶.

Em virtude desse encobrimento, que é inevitável, o eu se compreende a partir dos seus envoltimentos. Mas é necessário notar também que antes desse encobrimento há que haver já algo aberto, descoberto que deverá poder ser novamente encoberto. Isso significa que o *Dasein*, enquanto o ente que tem uma compreensão do ser, é a condição para que haja mundo, assim como mundo é condição para o *Dasein*, mas essa própria condição é que se encobre na metafísica. A cotidianidade oculta na publicidade do impessoal a possibilidade mais própria do *Dasein*, que deverá ser trazida à luz. O que se pretende alcançar é que se possa perceber o acontecer mais originário que o precede e acompanha, com o instrumental da fenomenologia hermenêutica, que irá lidar com esse jogo onde se conjugam ocultamento e desocultamento.

4.2. O impessoal ‘a gente’ (*das Man*)

Já deixamos claro que a acesso ao sentido do ser haverá de ser dado através do ente chamado *Dasein*. Para que isso seja possível, é fundamental tornar transparente esse ente que é o acesso. Mas, de acordo com Stein, *Ser e Tempo* “é a obra em que se abandonou definitivamente a possibilidade de responder o que é o homem, para afirmar que só se pode questionar como é o homem”¹⁵⁷. Isso, pelo fato de que ele é *Dasein*, ser-no-mundo e, por isso, ser o lugar da

¹⁵⁵ Id. Ibid., p. 113: “Eso en lo que el *Dasein* ya siempre se comprende de esta manera, le es a él originariamente familiar”.

¹⁵⁶ STEIN, nas proximidades da antropologia, p. 103.

¹⁵⁷ Id. Ibid., p. 95.

compreensão do ser. Perguntar pelo ser significa então indagar pelo como do acontecer sendo do *Dasein*. Então, como, afinal é o ‘quem’ do *Dasein*?

Já mostramos que é ser-no-mundo, ou seja, se encontra envolvido com um mundo no qual e através do qual compreende os seus envolvimento e compreende a si mesmo, ou seja, no qual habita e sente-se familiar. O compreender, neste caso, se dá num círculo hermenêutico. Os entes sempre se dão dentro de uma totalidade compreensiva na qual um remete ao outro, inclusive o próprio *Dasein*. Ele está no mundo e compreende a si mesmo a partir do mundo, a partir de uma pré-compreensão possibilitadora da própria compreensão. Isso evidencia que o *Dasein* sempre se relaciona com o mundo de uma forma predominante, de início e na maioria das vezes (*zunächst und zumeist*) absorvido por ele.

A interpretação do *Dasein* deverá dar-se, portanto, num modo de acesso adequado ao seu existir. Deverá “ser posto ao descoberto em sua indiferente imediatez e regularidade”¹⁵⁸. Heidegger chama essa ‘indiferença cotidiana’ na qual o *Dasein* a princípio e em geral se encontra de medianidade. Trata-se de descrever o modo como, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* é encontrado (ou encontra a si mesmo).

Enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* é essencialmente ser-com. Ele é em relação com os entes intramundanos e com os outros entes que tem o mesmo caráter do *Dasein*. Nessa relação ele se absorve, e entende a si mesmo a partir dela. Esse fenômeno de absorção Heidegger chama de ‘a gente’, o impessoal (*das Man*), que caracteriza o “quem” da cotidianidade. Nesses envolvimento com o mundo e com os outros, o *Dasein* se compreende ele mesmo através da interpretação que faz dos outros entes, podendo acontecer que “o quem do existir cotidiano não seja precisamente eu mesmo”¹⁵⁹. O próprio *Dasein* se perde, se dispersa, se dilui nas suas ocupações e preocupações. Ou, como diz Steiner, “passamos a existir não em nossos próprios termos mas em referência e a respeito de outros”¹⁶⁰, o que significa que nos alienamos de nós mesmos.

A analítica terá de mostrar esse “quem” da existência cotidiana, evitando enredar-se na auto-interpretação comum e evidente do impessoal, embora deva partir dela, já que a “autocompreensão de fato não é normalmente autêntica”¹⁶¹. E aí reside uma das questões

¹⁵⁸ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 69: “debe ser puesto al descubierto en su indiferente imediatez y regularidad”.

¹⁵⁹ Id. *Ibid.*, p. 140: “... podría ser que el quién del existir cotidiano no fuese precisamente yo mismo”.

¹⁶⁰ STEINER, *As idéias de Heidegger*, p. 80.

¹⁶¹ FREDE, D. In *Heidegger Poliedro*, p. 71.

fundamentais neste processo: como ir além da interpretação cotidiana na qual quem pergunta, de início e na maior parte das vezes, se encontra? Ou, como pergunta Stein¹⁶², se o *Dasein* sempre se compreende como ser-no-mundo e, portanto, sem a devida transparência ontológica, como essa compreensão de seu ser pode servir de base para a analítica existencial?

Já dissemos que, primeiramente e na maior parte das vezes, o *Dasein* é e está no modo de ser impessoal, cotidiano. Mas como, afinal, se caracteriza o cotidiano impessoal? Se o “*Dasein* próprio e a coexistência dos outros comparecem imediata e regularmente desde o mundo compartilhado da ocupação circummundana”¹⁶³, ele pode não ser ele próprio e, portanto, “quem é então aquele que tomou nas mãos o ser enquanto conviver cotidiano?”¹⁶⁴.

Pelo fato de ser sempre coexistência (*mit-Dasein*), ele também não é separado e autônomo, pois os outros fazem parte dele. Sempre o *Dasein* se encontra numa dependência dos outros, mesmo que numa atitude de indiferença para com eles. A tarefa que se impõe agora é investigar fenomenologicamente o “quem” que se encontra na cotidianidade media.

No parágrafo 27 Heidegger esclarece quem é o “quem” da convivência cotidiana. Podemos inicialmente dizer que esse é o modo de ser no qual todas as realidades são niveladas e as diferenças são apagadas, numa total ausência de surpresas. E, quanto menos surpresa, mais eficaz é a sua influência.

Heidegger¹⁶⁵ usa expressões tais como “estar sob a tutela dos outros”, “os outros lhe tomam o ser”, “arbítrio dos outros”, “domínio dos outros” para caracterizar o *Dasein* neste modo de ser. Em todo caso, o *Dasein* não é ele próprio, mas o seu ser é ditado pelos outros. Mas outros deve aqui ser entendido como o impessoal, onde não se pode determinar quem são os outros, onde não há sujeito determinado.

Enquanto estando no modo de ser impessoal, as possibilidades de ser do *Dasein* são indicadas por esse impessoal. Essas possibilidades são reguladas pela medianidade, que “prescreve o modo de ser da cotidianidade”¹⁶⁶. Eu sou como o outro, mas esse ser se mantém encoberto pela normalidade em que o mundo se vê posto. Nele o *Dasein* é absorvido nas

¹⁶² Cf. STEIN, *Compreensão e finitude*, p. 253.

¹⁶³ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 150: “*El Dasein propio, lo mismo que la coexistencia de los otros, comparece inmediata y regularmente desde el mundo en común de la ocupación circummundana*”.

¹⁶⁴ Id. *Ibid.*, p. 150: “*Quién es entonces el que ha tomado entre manos el ser en cuanto convivir cotidiano?*”.

¹⁶⁵ Cf. Id. *Ibid.*, p. 151.

¹⁶⁶ Id. *Ibid.*, p. 179: “*prescribe el modo de ser de la cotidianidad*”.

preocupações do dia-a-dia e flutua “ao sabor das modas e tendências da multidão”¹⁶⁷, sem conseguir perceber as suas raízes e suas possibilidades próprias, mantendo-se na superficialidade das coisas. Esse estado é um “refúgio cômodo”¹⁶⁸, onde o peso das responsabilidades desaparece, onde “nada necessita realmente de uma decisão”¹⁶⁹.

Neste estado que caracteriza uma ditadura, diz Heidegger,

nos divertimos e entretemos como ‘a gente’ se diverte; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como ‘a gente’ vê e julga; mas também nos afastamos das ‘grandes multidões’ como ‘a gente’ deve; achamos irritante o que se deve considerar irritante¹⁷⁰.

Esse estado promove a medianidade, na qual se estipula o que é conveniente, o que tem valor ou não, o que pode trazer sucesso ou não. Ela vigia e controla tudo o que possa vir a atrapalhar a tranqüilidade do mundo ajustado ao estabelecer o que se pode ou não fazer e até onde se pode ousar. Tudo precisa dar a impressão de conhecido e resolvido (ou pelo menos resolvível).

O que Heidegger chama de publicidade (*die Öffentlichkeit*) se caracteriza pelos modos de ser do *Dasein*, nos quais toda interpretação se encontra nivelada e obscurecida na sua origem. Nela se toma “as coisas e apresenta o assim encoberto como coisa sabida e acessível a qualquer um”¹⁷¹. Por isso o caráter de publicidade: tudo já está previamente esclarecido, todas as surpresas são afastadas para não criarem problemas para a lógica explicativa do mundo. Com ela se obscurece a origem dos acontecimentos, conceitos, conhecimentos, ou seja, as coisas são presentificadas e dadas como óbvias. Some a transparência tanto das coisas como do próprio *Dasein*.

Esse modo de ser se reflete na questão da decisão e responsabilidade. Se o cotidiano não tem sujeito definido e, portanto, nele impera o impessoal, não há ninguém que possa se responsabilizar por qualquer decisão. O impessoal prescreve julgamentos e decisões mas, pelo seu modo de ser, retira do *Dasein* a responsabilidade. “Na cotidianidade do *Dasein*, a maior parte das coisas são feitas por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém”¹⁷². Assim, o próprio

¹⁶⁷ GUIGNON, C, in *Poliedro Heidegger*, p. 51.

¹⁶⁸ PASQUÁ, *Introdução à leitura de Ser e Tempo*, p. 70.

¹⁶⁹ GUIGNON, C, in *Poliedro Heidegger*, p. 52.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 151: “Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del ‘montón’ como se debe hacer; encontramos ‘irritante’ lo que se debe encontrar irritante”.

¹⁷¹ Id. *Ibid.*, p. 152: “... todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera”.

¹⁷² Id. *Ibid.*, p. 152: “En la cotidianidad del *Dasein* la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie”.

Dasein não se responsabiliza pela cotidianidade. O que assim caracteriza o impessoal é a “tendência a considerar tudo rapidamente e fazer as coisas de forma fácil”¹⁷³.

A pergunta que antes foi feita sobre o “quem” da cotidianidade, precisa ser respondida assim: “cada qual é o outro e ninguém é si próprio”¹⁷⁴. O “quem” não é ninguém. Na convivência com os outros, no estar-com, o *Dasein* já se entregou, já caiu no nivelamento e superficialidade do impessoal e está de tal forma nele imerso que não tem condições de visualizar e compreender esse estado. A estabilidade do *Dasein* se dá neste estado do impessoal. O *Dasein* cria certa identidade com o projeto da cotidianidade e precisa da segurança que o impessoal oferece.

É fundamental notar, no entanto, que o impessoal não é um estado negativo no qual o *Dasein* estaria. Ele é “um existencial e pertence, enquanto fenômeno originário, à estrutura positiva do *Dasein*”¹⁷⁵. Ele é o modo de ser no qual o *Dasein* de início e na maioria das vezes se encontra. Não há o *Dasein* sem o ser-com, sem portanto compartilhar de um mundo no qual ele cai, no qual um modo de conquistar e abrir o real já aconteceu. Ele aprende uma língua e com ela as possibilidades do que pode ser dito; nasce numa cultura e com ela aprende seus possíveis modos de ser; ou seja, está num mundo comum. Impessoal é portanto o modo de ser do *Dasein* enquanto ser-com. Ele é sempre inicialmente em comum com os outros e compartilha do que foi descoberto e conservado pela medianidade, das possibilidades abertas pelo modo de ser do seu momento histórico. O *Dasein* impessoal é o *Dasein* concreto, o ‘sujeito’ fático da cotidianidade. É assim que ele é, de início e na maior parte das vezes.

Mas o impessoal, diz Heidegger¹⁷⁶, também não pode ser identificado com algo como um sujeito universal, fruto da soma de todos os sujeitos, que estaria pairando sobre os sujeitos particulares. Ele também não é algo simplesmente dado, o que o torna inacessível se for buscado no modo dos entes simplesmente dados. A lógica tradicional fracassa diante da tentativa de tentar apreendê-lo, já que ele existe no modo de possibilidades.

Se na cotidianidade o *Dasein* está disperso e com isso não encontrou a si mesmo, evidencia-se a necessidade de ele buscar e apreender a si mesmo de forma própria. Como diz o próprio Heidegger, “o *Dasein* fático está imediatamente no mundo em comum descoberto pela

¹⁷³ Id. Ibid., p. 152: “... la tendencia a tomar todo a la ligera y a hacer las cosas en forma fácil”.

¹⁷⁴ Id. Ibid., p. 152: “Cada cual es el otro y ninguno sí mismo”.

¹⁷⁵ Id. Ibid., p. 153: “El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*”.

¹⁷⁶ Cf. Id. Ibid., p. 153.

medianidade. Imediatamente eu não ‘sou’ ‘eu’ no sentido do próprio si mesmo, mas sou os outros à maneira do impessoal”¹⁷⁷. Com base neste modo de ser do próprio *Dasein* se dá a interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O *Dasein* interpreta o seu próprio ser a partir do lugar onde se situa, ou seja, no impessoal. Neste caso, o resultado da interpretação não pode ser diferente daquele que é possibilitado pelo controle que o impessoal tem sobre a realidade aberta.

O resultado fundamental e importante da investigação até aqui empreendida é que, se o *Dasein* se compreende a princípio e em geral a partir da interpretação possibilitada no âmbito do impessoal, não podemos permanecer neste nível se quisermos compreender o “quem” de uma forma mais profunda e autêntica. A interpretação cotidiana está viciada pela tradição que encobre sua origem. É preciso conquistar um outro âmbito a partir do qual uma interpretação mais originária possa acontecer, pois essa compreensão e auto-compreensão inautêntica “são o primeiro passo para a incompreensão tradicional do ser”¹⁷⁸.

Até agora, o ser-no-mundo está sendo mostrado em sua cotidianidade e medianidade. É preciso mostrar as obstruções, encobrimentos, obscurecimentos em que o próprio *Dasein* se mantém, contra si mesmo, para poder liberar a questão do sentido do ser. Sua tarefa é, arrancando-se de suas ilusões e do seu existir irrefletido, “sair desse constrangimento e tornar-se em verdade ele mesmo”¹⁷⁹. Para isso, o que precisa ser mostrado é o próprio fenômeno do mundo (pois em geral se salta por cima dele) a partir do fenômeno do ser-no-mundo cotidiano para possibilitar a “penetração nas raízes da falsa interpretação ontológica desta estrutura de ser”¹⁸⁰. Stein¹⁸¹, em *Mundo Vivido*, nos diz que o ser-no-mundo é antes de tudo ser-cotidiano, e precisa ser mostrado através da analítica existencial porque dela a investigação parte e para ela retorna. Essa é uma tarefa, na qual a existência singular, concreta, cotidiana deverá ser resgatada, mesmo que seja impossível fazê-lo de forma plena. Há que investigar, como ponto de partida, o ser humano na sua concretude histórica efetiva, no modo de ser em que ele se encontra antes de qualquer teorização.

Esse movimento é inverso ao que se dá na metafísica tradicional onde, de uma ou outra forma, sempre se postulou um observador puro, um agente fictício da cognição que se encontra

¹⁷⁷ Id. *Ibid.*, p. 153: “*El Dasein fáctico está inmediatamente en el mundo en común descubierto de manera mediana. Inmediatamente yo no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno*”.

¹⁷⁸ HAAL, H, in *Poliedro Heidegger*, p. 156.

¹⁷⁹ WEISCHEDEL, *A escada dos fundos da filosofia*, p. 308.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 154: “... *penetración en las raíces de la falsa interpretación ontológica de esta estructura de ser*”.

separado de um objeto a ser experimentado. Um tal filosofia, que ignora ou se põe acima da cotidianidade, corre o perigo de tornar-se totalmente vazia, pura teoria.

Para Heidegger, a tarefa de conquistar a existência própria não nos levará a encontrar um ente simplesmente dado (*Vorhanden*), assim como o fazem as teorias metafísicas. Mas também o ser do que é próprio não será “um estado excepcional de um sujeito desprendido do impessoal, senão que é uma modificação existencial do impessoal entendido como um existencial essencial”¹⁸².

4.3. A possibilidade do próprio e impróprio

Heidegger vai mostrar no capítulo 5 o caráter de abertura da *Dasein*, que já indicamos anteriormente. Essa abertura se mostra no fato de o *Dasein* estar já sempre afetado compreensivamente pelo que lhe vem ao encontro dentro do mundo, antes de qualquer teorização ou distinção entre sujeito e objeto. Essa abertura se dá através dos existenciais co-originários chamados de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) e compreensão (*Verstehen*). A disposição afetiva, assim como abre o ‘aí’ mais originariamente, também o fecha mais do que qualquer percepção. A disposição afetiva é o modo pelo qual o *Dasein* abre-se para si mesmo antes de todo conhecer e querer, mas no qual também pode acontecer o encobrimento, a obstrução da sua condição originária, a fuga de si mesmo quando o *Dasein* acaba se entregando ao mundo das ocupações e preocupações de tal forma a se deixar influenciar por ele.

Estando sempre afetivamente disposto, o *Dasein* já se encontra em meio a determinadas possibilidades. Como ente que existe jogado em meio à possibilidades, portanto, não determinado no seu ser, ele as aceita ou recusa e é responsável pelas suas escolhas. Por isso o *Dasein* “é a possibilidade de ser livre para o mais próprio poder-ser”¹⁸³. Ele é o ente que deve-ser, que tem de assumir ou recusar as possibilidades e, nisso, está em jogo seu próprio ser. Ele não é um dado determinado, um ente fechado e concluído, mas ele é enquanto sendo. Enquanto tal, tem a possibilidade de ser si próprio como também de perder-se na publicidade do impessoal. Mas,

¹⁸¹ Cf. STEIN, *Mundo vivido*, p. 13.

¹⁸² HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 154: “El modo de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial”.

¹⁸³ Id. *Ibid.*, p. 168: “es la posibilidad de ser libre para el más propio poder-ser”.

enquanto jogado, ele também não tem toda e qualquer possibilidade, visto que sempre já se encontra numa determinada disposição afetiva.

O ser desse poder-ser é a compreensão. Ela é algo como um saber do que se passa consigo, um saber que abre para a possibilidade de perder-se e desconhecer-se, mas também para o encontrar-se e ganhar-se. Esse compreender está afetivamente disposto, na condição de jogado. Por isso o “*Dasein* já se tem extraviado e mal-entendido desde sempre. Ele está, pois, entregue em seu poder-ser à possibilidade de reencontrar-se em suas possibilidades”¹⁸⁴.

O *Dasein* caracteriza-se como o ente de possibilidades porque está aberto pela disposição afetiva e pela compreensão. Ele sempre é sendo, e necessariamente sempre escolhe entre possibilidades, e enquanto compreende, tem a estrutura existencial de projeto (*Entwurf*). Desse modo, sendo cada vez sua possibilidade, ele pode “em seu ser escolher-se, ganhar-se a si mesmo, ou perder-se, ou seja, nunca ganhar-se ou só ganhar-se aparentemente”¹⁸⁵.

Compreender já é projetar e, neste caso, o *Dasein* tem o projetar como modo de ser. O *Dasein*, “enquanto é, já se tem compreendido e segue compreendendo-se desde possibilidades”¹⁸⁶, próprias ou impróprias.

Heidegger¹⁸⁷ mostra também que, tanto o compreender próprio (*eigen*) como o impróprio (*uneigen*) podem ser autênticos (*echt*) ou inautênticos (*unecht*). O compreender pode ou não alcançar as coisas em si mesmas. Podemos dizer que o compreender autêntico, tanto o próprio como o impróprio, é aquele em que as coisas aparecem, dão-se sem os encobrimentos das mediações e da tradição. Já o compreender inautêntico, tanto o próprio como o impróprio, é aquele que se orienta por preconceitos e elementos elaborados pela tradição e que não passaram por um crítica suficiente.

Assim, sugerimos que autêntico e inautêntico são adjetivos que qualificam o existir próprio e impróprio, no sentido de que mostram se a compreensão que aí se dá é obtida genuinamente ou não, a partir do que é investigado, do que se dá a si mesmo, das coisas elas mesmas. Mas o que se encontra na literatura é uma enorme confusão na interpretação desses

¹⁸⁴ Id. Ibid., p. 168: “*ya se ha extraviado y malentendido siempre. Él está, pues, entregado en su poder-ser a la posibilidad de reencontrarse en sus posibilidades*”.

¹⁸⁵ Id. Ibid., p. 68: “*... este ente puede en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse ‘aparentemente’*”.

¹⁸⁶ Id. Ibid., p. 169: “*mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades*”.

¹⁸⁷ Id. Ibid., p. 170. Em nota do tradutor de *Ser e Tempo* para o espanhol (Jorge Eduardo Rivera), afirma-se a tendência (nas traduções para outras línguas) de tornar sinônimos ‘*eigen*’ e ‘*echt*’, assim como também ‘*uneigen*’ e

termos usados por Heidegger. Muitos usam-nos indiscriminadamente como se tivessem o mesmo sentido. Há também o problema das traduções, onde *eigen* e *echt* são confundidos ou tornados sinônimos, assim como acontece também com *uneigen* e *unecht*¹⁸⁸.

Mas o que encontramos em *Ser e Tempo*, é que Heidegger usa conscientemente esses termos e tem para eles uma função, como podemos perceber no parágrafo 31, quando diz que “tanto o compreender próprio como o impróprio podem ser, por sua vez, autênticos ou inautênticos”¹⁸⁹.

Mostramos então que o *Dasein*, enquanto ser de possibilidades, tem duas formas de existir: propriamente ou impropriamente. Cada uma das duas formas pode ser, por sua vez, autêntica ou inautêntica e caracterizam modos possíveis de ser do *Dasein*. Mas sempre o *Dasein* é uma possibilidade própria, chamado a apropriar-se de si mesmo. O que torna possível os modos de ser próprio e impróprio é o fato de o *Dasein* ser sempre meu, diz Heidegger no parágrafo 12. O *Dasein* é a cada vez meu, mesmo que nunca plenamente si mesmo. Com isso não se diz que impropriedade é um modo inferior ou degradado de ser, mas que ela caracteriza o modo concreto do *Dasein* ser junto dos outros entes, nas suas ocupações e preocupações cotidianas.

E para alcançar o fenômeno originário do ser do *Dasein* não é possível é abandonar a condição de ser-no-mundo e o círculo hermenêutico na compreensão. Ele é sempre ser-em. Ele tem e é mundo no sentido de que já sempre está num espaço aberto de compreensão, tem uma “estrutura prévia de sentido sempre pressuposta”¹⁹⁰. A tarefa consiste, portanto, não em sair para fora do círculo, o que é impossível, mas conquistar e elaborar essa “estrutura a priori a partir das coisas elas mesmas”¹⁹¹. A fenomenologia hermenêutica deve poder conquistar as coisas em si mesmas, para que elas próprias alimentem o movimento do círculo. O círculo deve poder mover-se a partir da compreensão das coisas mesmas e não a partir de elementos da tradição encobridora, ou seja, por conceitos ingênuos e opiniões com que lida o cotidiano impessoal. Isso implica em descobrir e esclarecer os pressupostos que alimentam a lógica do círculo hermenêutico para dela libertar-se.

‘*unecht*’, o que não é correto. Sugere que *echt* e *unecht* deva ser traduzido por autêntico/inautêntico ou genuíno/não genuíno. *Echt* e *unecht* são qualificativos para o *eigen* e *uneigen*, e não sinônimos, no que concordamos plenamente.

¹⁸⁸ Um exemplo claro do nivelamento dessas expressões é o que se faz no livro de introdução a *Ser e Tempo* chamado “*A guide to Heidegger’s Being and Time*”, de Magda King, p. 40.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 170: “*Tanto el comprender propio como el impropio, pueden ser, a su vez, auténticos o inauténticos*”.

¹⁹⁰ STEIN, *Diferença e Metafísica*, p. 33.

¹⁹¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 176: “*estructura de prioridad a partir de las cosas mismas*”.

Provavelmente não será através do avanço da cultura, da ciência e da técnica que iremos sair da cotidianidade, mas exatamente nesse avanço se dissimula a medianidade. Provavelmente o maior desenvolvimento encobre com maior eficácia seus fundamentos, ou como diz Stein, “os mais sofisticados processos de justificação podem ser vítimas ou produtos desta tendência para o encobrimento”¹⁹². Mas agora trata-se de descobrir e revelar o fundamento, a partir da própria facticidade, como lembramos desde o início.

¹⁹² STEIN, *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, p. 61.

5 - O SER COTIDIANO DO ‘AÍ’ E A DECAÍDA DO *DASEIN*

A descrição desenvolvida até o momento alcançou o *Dasein* como abertura e, enquanto tal, como um ser de possibilidades. Essa abertura se evidenciou através dos existenciais da disposição afetiva e compreensão, que se articulam no discurso e na interpretação. Assim, Heidegger mostrou os existenciais que caracterizam o ser-no-mundo mas, durante essa descrição não considerou suficientemente o modo como cotidianamente essa abertura se dá, apesar de já termos mostrado que ela acontece primeiramente e em geral como encobrimento. Importa agora reconquistar o horizonte fenomenal e mostrar como a disposição afetiva, a compreensão, o discurso e a interpretação funcionam no modo impessoal em que o *Dasein* de início e na maior parte das vezes se encontra. Perguntamos: como se mostra a abertura do *Dasein* enquanto ele se encontra no modo impessoal? Como é “a específica abertura do impessoal?”¹⁹³.

Já sabemos que o *Dasein* inicialmente e em geral se encontra no impessoal e é por ele absorvido e dominado. Por isso, será necessário “esclarecer, com base em alguns fenômenos particulares, a abertura do impessoal, elucidando o modo de ser cotidiano do discurso, da visão e da interpretação”¹⁹⁴. Quais seriam então os existenciais do modo impessoal de ser do *Dasein*, correspondentes ao discurso, visão e interpretação?

Enquanto se move na cotidianidade, o discurso do *Dasein* torna-se falatório (*Das Gerede*), a visão de transforma em curiosidade (*Die Neugier*) e a interpretação opera no modo de ambigüidade (*Die Zweideutigkeit*). As características da abertura cotidiana são, portanto, o falatório, a curiosidade e a ambigüidade. Trataremos agora de cada uma delas.

5.1. O falatório (*Das Gerede*)

O discurso (*Rede*) que se dá na cotidianidade do *Dasein* é apresentada por Heidegger com a expressão ‘falatório’ (*das Gerede*). Mas esse termo não é usado em sentido pejorativo ou negativo, pois caracteriza “o modo de ser da compreensão e da interpretação do *Dasein*

¹⁹³ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 190: “la específica aperturadad del uno”.

¹⁹⁴ Id. *Ibid.*, p. 190: “aclarar, en base a algunos fenómenos particulares, la aperturadad del uno, dilucidando el modo de ser cotidiano del discurso, de la visión y de la intepretación”.

cotidiano”¹⁹⁵. É que o *Dasein* já sempre se encontra jogado e decaído numa compreensão e interpretação mediana e seu discurso se move, por isso, neste âmbito. O falatório é, assim, “uma degradação do discurso”¹⁹⁶. O discurso manifesta essa compreensão e interpretação cotidiana na qual o *Dasein* já sempre se encontra. Isso significa que o pronunciamento do discurso “alberga, no todo articulado de suas conexões de significação, uma compreensão do mundo aberto e, cooriginariamente com ela, uma compreensão da coexistência dos outros e do próprio estar em”¹⁹⁷. Cabe investigar o que o discurso cotidiano, ou seja, o falatório pode nos mostrar sobre o modo de ser do *Dasein* e também perguntar pelo ser do próprio discurso. Se o existencial do discurso se dá na forma do modo de ser do *Dasein*, então é possível mostrar algo do modo de ser do *Dasein* cotidiano ao fazer a análise do discurso tal como este se dá na cotidianidade.

É preciso mostrar que o discurso pode assumir (e efetivamente assume) o modo de falatório no sentido de que o que se expressa na comunicação passa a ser regulado pelas possibilidades do já aberto, do que já foi des-encoberto pela tradição. Nele também as possibilidades de novas interpretações está determinada. Cada *Dasein* singular encontra-se inicialmente e geralmente neste compreender e dizer do já aberto, no espaço das possibilidades reguladas.

A própria linguagem, segundo Steiner¹⁹⁸, é vítima de um esquecimento que nela já está solidamente instalado, que faz com que ela se encontre gasta e exaurida. Essa exaustão na qual ela se encontra nos mostra que aquilo que constitui o âmago e fundamento da fala humana, ou seja, nossas relações com a existência, encontra-se inacessível em virtude da banalidade gramatical ou do esquecimento. Ou, como diz Resweber, o sentido foi esquecido, a “palavra mascarada pelo discurso da razão”¹⁹⁹. A experiência efetiva que se faz da vida pode ser falsificada pelos conceitos, porque esses lhe permanecem desapropriados. Os conceitos não se orientam pela vida efetiva mas, ao contrário, esta se vê conduzida por aqueles, como mostra Pöggeler²⁰⁰. Para ele, a conceptualidade presentifica o acontecimento da existência efetiva e está,

¹⁹⁵ Id. Ibid., p. 190: “*el modo de ser del comprender y de la interpretación del Dasein cotidiano*”

¹⁹⁶ PASQUA, *Introdução à leitura de Ser e Tempo*, p. 89.

¹⁹⁷ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 191: “*alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierto y, cooriginariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de los otros y del propio estar-en*”.

¹⁹⁸ Cf. STEINER, *As idéias de Heidegger*, p. 44.

¹⁹⁹ RESWEBER, *O pensamento de Martin Heidegger*, p. 44.

²⁰⁰ Cf. PÖGgeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 41 e 42.

por isso, associada ao ato de ver no qual ser significa estar sempre posto diante do olhar, continuamente presente.

O problema reside sobretudo no fato de que o desencoberto encobre sua proveniência e a experiência originária. O discurso se põe e acontece como se aquilo que se expressa fosse da maior clareza e evidência. Diz Heidegger²⁰¹ que, na compreensão mediana, o discurso enquanto comunicação, pode ser compreendido porque todos estão nesta mesma possibilidade de compreensão, na mesma medianidade. A convivência se dá a partir dessa compreensão comum expressa no falatório, mas na qual importa mais a fala do que o objeto referencial dela. Nesse sentido, se tornou mais importante o falar do que o objeto do qual se fala. Perde-se a referência originária ao objeto na medida em que o discurso toma o lugar daquilo para que ele mesmo indica. De forma extrema, isso pode significar que o discurso, a linguagem, o conceito tomam o lugar da realidade. O que é real, o que é verdadeiro? Aquilo que foi dito, que foi expresso no discurso através da linguagem. O que garante a autenticidade do que se comunica e sua conformidade com as coisas é o próprio fato de ter sido dito, comunicado: “a coisa é assim, porque foi dita”²⁰². Dessa forma, “o falar perdeu ou não alcançou a relação primária de ser com o ente do qual se fala, não se comunica na forma da apropriação originária deste ente, senão pela via da difusão e repetição do dito”²⁰³. A comunicação perde as suas raízes por meio da repetição e difusão praticamente mecânicas do dizer, chegando a uma ausência total de fundamento, sem nenhuma relação com a experiência originária.

O que se sabe ou se acredita que seja, o é pelo fato de que foi falado, de se ter ouvido dizer que é assim. O discurso é repetido e reproduzido e se passa adiante uma suposta apreensão de algo quando, na verdade, a linguagem se esvazia cada vez mais e encobre os entes, inclusive o próprio *Dasein* e seu modo próprio de ser-no-mundo. Pasqua²⁰⁴ fala de uma cisão entre as palavras e as coisas ou entre o discurso e o seu objeto, o que produz uma vacuidade na comunicação por dissimular aquilo que se desvelou.

O fato de que a atenção se volta para o próprio discurso e não para aquilo que é referido por ele e, ao mesmo tempo, tornar-se um ouvir e repetir, leva a que se dispense da necessidade de

²⁰¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 191.

²⁰² Id. Ibid., p. 191: “*la cosa es así, porque se la dice*”.

²⁰³ Id. Ibid., p. 191: “*el hablar ha perdido o no há alcanzado nunca la primaria relación de ser con el ente del que se habla, no se comunica en la forma de la apropiación originaria de este ente sino por la vía de una difusión y repetición de lo dicho*”.

²⁰⁴ Cf. PASQUA, *Introdução à leitura de Ser e Tempo*, p. 88.

experimentar, por si mesmo, aquilo que se descobre com a palavra. Com isso cada vez mais os conceitos são esvaziados na comunicação, afastados do solo do qual se originaram, do “terreno vivo e fértil dos fenômenos”²⁰⁵. Com o passar do tempo, com a tradição, cada vez mais encobre-se aquilo que foi experimentado originariamente. A própria comunicação propicia esse acontecimento, pois necessariamente põe algo no lugar da experiência. O fato singular não se preserva na palavra, pois essa o introduz numa compreensão comum e média.

Isso que acontece com o discurso falado, também se passa com o escrito. O falatório se alimenta, neste caso, do que se leu. Heidegger chama isso de “*Geschreibe*”, que pode ser traduzido por ‘escritório’²⁰⁶. Tanto no discurso falado como no escrito, não se distingue mais “entre o que tem sido conquistado e alcançado originariamente e o meramente repetido”²⁰⁷. Aliás, não se pergunta e nem se admite qualquer distinção, pois na medianidade tudo já está previamente compreendido. Nesse modo de ser, qualquer dúvida, questionamento e discussão é evitada, pois o falatório age como se tudo já estivesse compreendido mas, compreendido sem uma aproximação prévia da própria coisa e sem apropriar-se dela. Mais que isso, ele não só “exime da tarefa de uma compreensão autêntica, senão que desenvolve uma compreensibilidade indiferente, a que já nada está fechado”²⁰⁸.

O que o discurso que se mantém no falatório propicia é que os entes se mantenham encobertos. Na aparência construída pelo discurso que abre os entes no modo de falatório, não se tem a experiência originária deles próprios. Até o próprio *Dasein* se mantém encoberto para si mesmo através do que se diz sobre ele. O que não se faz é “voltar ao fundamento das coisas de que se fala”²⁰⁹ e, por isso o falatório é sempre um ocultar.

O *Dasein*, desde que é, já é presa do falatório, do que é dito na interpretação cotidiana e se instalou e consolidou nesta interpretação. “Muitas coisas são as que primeiramente chegamos a conhecer desta maneira e não poucas as que nunca irão mais além de semelhante compreensão média”²¹⁰. Nesse estado, ou contra ele, se desenvolve qualquer compreensão, interpretação e

²⁰⁵ MACDOWELL, *Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 174.

²⁰⁶ Tradução de *Ser e Tempo* de Márcia de Sá Cavalcante para o português, p. 228. Já a tradução de Rivera, Jorge E. para o espanhol fala de “*escribiduría*”, p. 191.

²⁰⁷ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 191: “entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido”.

²⁰⁸ Id. Ibid., p. 192: “exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado”.

²⁰⁹ Id. Ibid., p. 192: “volver al fundamento de las cosas de que se habla”.

²¹⁰ Id. Ibid., p. 192: “Muchas cosas son las que primeramente llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media”.

comunicação. Nela também se cumpre toda descoberta e redescoberta. Isso mostra que o *Dasein*, pelo fato de ser ser-no-mundo, não encontra os entes num estado puro, estado do qual pudesse extrair a verdade para cada ente. Ele não está neste estado puro e nem pode produzi-lo com a intenção de encontrar-se com os entes de uma forma virgem, intocada, incontaminada.

Para Steiner, o falatório é “simultaneamente o sintoma e a concretização da ausência de raízes, do vazio e da intranqüilidade que dominam a cultura da inautenticidade”²¹¹. Com ele se alimenta a ilusão de que se compreende sem que haja realmente uma apreensão genuína.

O *Dasein*, no entanto, não consegue fugir a este estado no qual ele se desenvolve. Já sempre interpreta, compreende e se comunica no âmbito da interpretação cotidiana. Como diz Heidegger, o impessoal prescreve previamente a disposição afetiva e determina “o que se ‘vê’ e como se ‘vê’”²¹². O *Dasein* se vê encerrado num espaço de determinadas possibilidades, aquelas abertas pelo discurso cotidiano, chamado de falatório. E só se sustenta assim enquanto mantém encoberto o seu fundamento.

Heidegger chama este estado de “compreensão desarraigada do *Dasein*”²¹³. O *Dasein* se encontra desenraizado. E isso significa que “o *Dasein* que se move no falatório tem, enquanto ser-no-mundo, cortadas as relações primárias, originárias e genuínas com o mundo, com a coexistência e com o próprio estar-em”²¹⁴. A ausência de solidez e de fundamento desse modo de ser é compensada pela auto-evidência e autocerteza. A eliminação da dúvida protege o *Dasein* neste estado e garante a manutenção da estrutura de compreensão.

Diante da descrição do desenraizamento em que o *Dasein* se encontra e da sua persistência nele, se põe a tarefa da fenomenologia hermenêutica, ou seja, mostrar esse desenraizamento e encobrimento e abrir a possibilidade de um dizer, ler, escrever que sejam originários, que não pratiquem violência contra os fenômenos, mas permitam o seu aparecimento a partir de si mesmos, e não a partir das possibilidades do que se abre nas determinações do discurso da medianidade. A partir daí a compreensão, interpretação e discurso que o próprio *Dasein* faz de si mesmo são regulados e abertos.

A questão da conceptualidade que se expressa na linguagem se apresenta como sério problema quando se mostra que no conceito se fecha ou se encobre a experiência efetiva.

²¹¹ STEINER, *As idéias de Heidegger*, p. 83.

²¹² HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 192: “lo que se ‘ve’ y cómo se ‘ve’”.

²¹³ Id. *Ibid.*, p. 192: “compreñión desarraigada del *Dasein*”.

²¹⁴ Id. *Ibid.*, p. 193: “el *Dasein* que se mueve en la habladuría tiene, en cuanto estar-en-el-mundo, cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar-en”.

Precisaríamos, assim, de um conceito para cada experiência singular, o que tornaria impossível a comunicação devido à especificidade do sentido de cada palavra. Os sentidos não seriam compartilhados anteriormente como condição para a comunicação, pois dependeriam unicamente da experiência cada vez singular e única. Como então, tornar possível uma linguagem que mantenha comunicação, mas que também não nivele e encubra a originalidade do acontecer das coisas no tempo?

5.2. A curiosidade (*Die Neugier*)

Anteriormente, quando falava da compreensão e da abertura do ‘aí’ (*Da*), Heidegger abordou a ‘visão’ como um modo de ser da compreensão, no qual se daria uma “genuína apropriação do ente”²¹⁵. Agora, a ‘visão’ será abordada no modo da ‘curiosidade’ na cotidianidade. Ela caracterizará o modo como a visão se efetiva no modo em que o *Dasein* se encontra inicial e geralmente jogado, ou seja, no impessoal.

O importante é buscar tornar visível o que o fenômeno da ‘curiosidade’ pode mostrar da constituição existencial do *Dasein*. Ela expressa “a tendência a uma particular forma de encontro perceptivo com o mundo”²¹⁶, diferente da visão e, segundo Steiner²¹⁷, numa obsessiva sede de novidades, que resulta do falatório.

Já sabemos que o *Dasein* é ser-no-mundo e, enquanto tal, está num lidar com os entes na ocupação e numa preocupação com outros *Dasein*. Os entes com que lida já estão no âmbito do aberto, portanto, num espaço familiar, numa circunvisão. Heidegger²¹⁸ mostra que é a partir desse espaço familiar, aberto, da circunvisão, do imediatamente à mão que se dá a tendência para ir mais além, para o estranho e distante. Mas também já mostra que o “*Dasein* busca o distante somente para aproximá-lo em seu aspecto”²¹⁹. Enquanto a ‘visão’ busca o objeto para se apropriar genuinamente dele, a busca orientada pela curiosidade intenta seu objeto pela simples curiosidade, no ver por ver, buscando seu aspecto (*Aussehen*). Por isso, “arrastada pelas

²¹⁵ Id. Ibid., p. 193: “genuína apropiación del ente”.

²¹⁶ Id. Ibid., p. 193: “la tendencia a una particular forma de encuentro perceptivo con el mundo”.

²¹⁷ STEINER, *As idéias de Heidegger*, p. 83.

²¹⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 195.

²¹⁹ Id. Ibid., p. 195: “*Dasein* busca lo lejano solamente para acercárselo en su aspecto”.

aparências sempre mutáveis, ela abandona-se ao mundo²²⁰, buscando sempre novas possibilidades de diversão, de renovação constante.

Esse ver da curiosidade caracteriza-se por uma incapacidade de manter-se junto ao que está próximo. Necessita sempre uma busca renovada da visão, indo de novidade em novidade, sem buscar uma “captação (das coisas), nem tampouco estar na verdade mediante o saber, senão que nela procura possibilidades de abandonar-se ao mundo²²¹. Ela também não suporta o ócio e nem a contemplação, pois que se alimenta de inquietação e excitação diante do constantemente novo e diferente. Assim, a curiosidade “busca a constante possibilidade de distração²²²”.

Com isso Heidegger²²³ mostra que, pela incapacidade de manter-se no mundo circundante (*Unverweilens*) e pela constante dispersão (*Zerstreuung*) em novas possibilidades, funda-se um outro aspecto do fenômeno da curiosidade, que é a carência de morada, o desamparo (*Aufenthaltslosigkeit*). Nesse modo de ser-no-mundo cotidiano, o *Dasein* se mostra também desenraizado, da mesma forma como no falatório.

A curiosidade é guiada pelo falatório naquilo por que ela deve se interessar. No entanto, um não se dá à margem do outro, mas são concomitantes. Um arrasta o outro, como diz Heidegger²²⁴. Para o falatório tudo está explicado e compreendido, enquanto que para a curiosidade nada escapa ou está fechado. Dessa forma, garantem para o *Dasein* a impressão de que a vida está sendo bem e plenamente vivida.

Mostramos então, até o momento, como o desenraizamento do *Dasein* se dá no cotidiano a partir de dois modos possíveis de ser: do falatório e da curiosidade. Mas Heidegger mostra que este dois já apontam para um outro fenômeno que é a ambigüidade.

5.3. A Ambigüidade (*Die Zweideutichkeit*)

A ambigüidade representa o modo como as coisas sempre já vem ao encontro e são interpretadas no impessoal do cotidiano do *Dasein*. É um modo no qual parece que já está tudo

²²⁰ PASQUA, *Introdução à leitura de Ser e Tempo*, p. 90.

²²¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 195: “captación (de las cosas), ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo”.

²²² Id. *Ibid.*, p. 195: “busca la constante posibilidad de la distracción”.

²²³ Cf. Id. *Ibid.*, p. 195.

²²⁴ Cf. Id. *Ibid.*, p. 195.

“autenticamente compreendido, apreendido e expressado”²²⁵ quando não está ou, ao contrário, parece que não está quando na verdade está. Ela já não possibilita mais distinguir aquilo que se abre e aquilo que não se abre, exatamente por já ter-se consolidado na compreensão mediana, levando a tomar uma coisa por outra. É também importante notar que ela não se dá só na compreensão do mundo dos instrumentos disponíveis, mas também na compreensão do ser-com os outros e do *Dasein* em relação a si mesmo. Além disso, ela fixa as possibilidades do poder-ser do *Dasein*.

Como diz Heidegger, pela ambigüidade, todo mundo já discute e sabe de tudo, todos mantêm já uma atitude de estar na pista e na verdade. Mas essa atitude haurida da publicidade, do ouvir dizer, “é a forma mais insidiosa com que a ambigüidade apresenta possibilidades ao *Dasein*, para logo despojá-las de sua força”²²⁶. As possibilidades que se abrem para o *Dasein* dessa forma, não tem vigor e precisam ser constantemente substituídas.

Nesse modo de ser, o interesse pelas coisas que se realiza, acaba esvanecendo rapidamente. Ninguém permanece por muito tempo na proximidade de algo que desperte interesse, pois isso poderia comprometer o falatório e a curiosidade. O interesse, desse modo, se mantém no “modo da curiosidade e do falatório”²²⁷. As coisas só podem ser pressentidas, pois se acontecessem realmente, acabariam por impedir que se continue pressentindo. O que importa realmente é que se continue pressentindo, sem fixar-se em algum interesse. Para isso é necessário que permaneça a “possibilidade de um mero-pressentir-em-comum sem maior compromisso”²²⁸.

Sabemos que o *Dasein* se encontra sempre de início e em geral no modo do impessoal. Nessa situação está comprometido com o outro, enquanto ser-com, num mesmo destino, digamos assim, encoberto. Para evitar que ele, diante da realização de um pressentimento, chegue a encontrar a si mesmo e, dessa forma quebre e renuncie ao seu compromisso com os outros no impessoal, é que trabalha a ambigüidade. Ou seja, a ambigüidade age para que o poder do falatório e da curiosidade não seja comprometido. Evita que o *Dasein* renuncie ao que já foi aberto pela interpretação pública, e faz com que se mantenha nela.

²²⁵ Id. Ibid., p. 196: “autenticamente compreendido, apreendido y expresado”.

²²⁶ Id. Ibid., p. 196: “es la forma más insidiosa como la ambigüedad presenta posibilidades al *Dasein*, para despojarlas en seguida de su fuerza”.

²²⁷ Id. Ibid., p. 196: “modo de la curiosidad y habladoria”.

²²⁸ Id. Ibid., p. 196: “posibilidad de un mero-presentir-en-común sin mayor compromiso”.

Heidegger²²⁹ nota que, para evitar que o *Dasein* se comprometa com uma autêntica realização ou mesmo com um autêntico fracasso, é necessário que o falatório e a curiosidade apontem sempre para novos interesses. É preciso que, antes que o *Dasein* se comprometa numa realização, o falatório e a curiosidade já estejam em outra coisa, sempre nova. Isso se torna possível pela ambigüidade que o falatório e a curiosidade carregam em si mesmos. Assim, garantem que “aquilo criado genuína e recentemente esteja envelhecido para a opinião pública, já no momento de fazer sua aparição”²³⁰.

O que faz a ambigüidade? Ela, no modo público da interpretação, apresenta “o dizer prévio acerca de algo e o pressentir da curiosidade como o verdadeiro acontecer, e qualifica a realização e o atuar de coisa adventícia e sem importância”²³¹. Ela mantém a aparência de que tudo está naturalmente claro, explicado, bem feito. Garante a convicção de que no público as coisas acontecem na sua verdade e de que não há nada que possa ser posto em dúvida. Tudo torna-se presente a partir do discurso da cotidianidade, os interesses são orientados pela curiosidade e tudo se garante neste estado pela ambigüidade. Diz Heidegger que

ambíguo, o *Dasein* é sempre ‘ai’, ou seja, na abertura pública do conviver, onde o mais bulicioso falatório e a curiosidade mais engenhosa mantém o ‘negócio’ em marcha, ali onde cotidianamente tudo sucede e no fundo, não sucede nada²³².

O ser-com do *Dasein* fica, dessa forma, totalmente impregnado por esse modo de ser na abertura do cotidiano. O outro vem ao encontro, torna-se presente, a partir dessa abertura e, nesse caso, a convivência torna-se um “tenso e ambíguo vigiar-se uns aos outros, uma espionagem secreta e recíproca”²³³. E, mais que isso, “debaixo da máscara do altruísmo, oculta-se um estar contra os outros”²³⁴. É como se o impessoal mantivesse todos no controle de todos, para que ninguém quebre a normalidade da interpretação. Dessa forma todos são, ao mesmo tempo, aliados e também de certa forma inimigos e todos se tornam responsáveis pelo controle. Há uma

²²⁹ Cf. Id. Ibid., p. 196.

²³⁰ Id. Ibid., p. 197: “*lo genuina y recientemente creado ya haya envejecido para la opinión pública en el momento de hacer su aparición*”.

²³¹ Id. Ibid., p. 197: “*el hablar previo acerca de algo y el presentir de la curiosidad como el verdadero acontecer, y califica a la realización y al actuar de cosa adventicia y sin importancia*”.

²³² Id. Ibid., p. 197: “*ambiguo, el Dasein lo es siempre ‘Ahi’, es decir, en la aperturidad pública del convivir, donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantiene el ‘quehacer’ en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada*”.

²³³ Id. Ibid., p. 197: “*tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un secreto y recíproco espionaje*”.

²³⁴ Id. Ibid., p. 197: “*bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros*”.

auto-regulação do conviver cotidiano, onde todos já estão sempre implicados e no qual se dá um controle das possibilidades.

Heidegger²³⁵ mostra que nesta situação está subjacente o estar jogado do *Dasein*, mas que este estado se mantém encoberto, está oculto e por isso garante que a interpretação pública apareça como certa e inquestionável. Mas não há uma intenção de ocultação por parte do *Dasein* singular, pois ele já está sempre jogado nesta situação, esse é o seu ‘aí’.

Diante do que foi exposto, torna-se evidente que as possibilidades próprias do *Dasein* só aparecem quando o falatório e a curiosidade perdem sua força e, dessa forma, o interesse ‘comum’ é extinto. Mas, em primeiro lugar, é necessário mostrar, tornar transparente o modo de ser do impessoal no cotidiano para, a partir daí, abrir a possibilidade de novas possibilidades.

5.4. A decaída (*Verfallen*) e a condição de jogado (*Geworfenheit*)

Os fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambigüidade revelam o modo como cotidianamente se dá o discurso, a visão e interpretação. Eles se articulam entre si e apontam para um outro elemento que é a decaída²³⁶ (*das Verfallen*) do *Dasein* e a sua condição de jogado (*die Geworfenheit*). Assim, “o ser-em no ser-no-mundo é o projeto articulado jogado”²³⁷. Com isso desvela-se o modo como cotidianamente se dá o ser do *Dasein* como ‘decaída’.

Com o fenômeno da decaída no mundo, torna-se novamente patente a questão da impropriedade do *Dasein*. Mas impropriedade, deve-se recordar, não é um modo deficiente de ser ou um modo no qual se perde o ser-no-mundo, mas é um modo possível de ser-no-mundo e o modo como inicial e geralmente o *Dasein* é. Não podemos esquecer também que o impessoal é inclusive um modo original de ser do *Dasein*, no sentido ontológico, pois ele sempre está ocupado em uma situação. O *Dasein* está absorvido pelo mundo ao se ocupar com ele, esse é seu modo de ser. Esse modo de ser, ou seja, “não-ser-si-mesmo, deve conceber-se como o modo de

²³⁵ Cf. Id. Ibid., p. 197.

²³⁶ Márcia de Sá Cavalcante traduz o termo *Verfallen* por ‘de-cadência’, o que nos parece ter uma conotação negativa, enquanto a tradução espanhola de Jorge Rivera utiliza o termo ‘caída’. Optamos pela sugestão de Ernildo Stein, que traduz o termo por ‘decaída’.

²³⁷ PÖGGELER, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 60.

ser imediato do *Dasein*, no qual ele se move ordinariamente”²³⁸ e que, como tal, é uma determinação do *Dasein* mesmo.

O *Dasein* sempre já decaiu no mundo, essa é sua condição existencial. Enquanto tal, de início e na maior parte das vezes, também já perdeu a si mesmo. E não podemos entender essa queda como um estágio primitivo ou menos avançado que deverá ou poderá ser superado por outro mais avançado. Este estado não pode ser eliminado, pois com ele se eliminaria o próprio *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Enquanto ser-no-mundo, ele está preso a condições inelutáveis nas quais está jogado. Mas a decaída deverá ser entendida no sentido prático, anterior à distinção entre teoria e prática e, portanto, sem cunho ético, religioso ou mesmo metafísico.

Diante da explicitação da decaída e dos modos como efetivamente o *Dasein* é na cotidianidade, pode-se pensar que a primeira descrição do ser-com do ser-no-mundo como ocupação e preocupação não considerou a realidade efetiva do *Dasein*, no que o próprio Heidegger²³⁹ concorda. Nessa descrição fenomenológica das estruturas do *Dasein* não se fez nem uma descrição ideal, mas também não uma descrição da realidade efetiva. Esse segundo momento, o da realidade efetiva, foi melhor alcançado através da análise do modo de ser impessoal na cotidianidade, no qual se encontrou o fenômeno da decaída.

Enquanto decaído, o *Dasein* não tem um solo absoluto no qual possa repousar, está desarraigado. É como se estivesse “suspendido no vazio”²⁴⁰. Neste estado acontece o falatório, se orienta a curiosidade e se dá a interpretação no modo da ambigüidade. Estes, no entanto, são modos de ser da própria convivência. É assim que a convivência se constitui e se mantém.

Mas quais seriam as características da decaída? Heidegger fala de quatro fenômenos: a tentação, a tranqüilidade, a alienação e o enredar-se em si mesmo²⁴¹. Vamos procurar mostrar cada um deles, tornando manifesto o fenômeno da decaída.

É o próprio *Dasein* que confere a si mesmo a possibilidade de perder-se no impessoal. Como diz Heidegger, “o estar-no-mundo é em si mesmo tentador”²⁴². E, como tentador, mantém o *Dasein* preso à decaída. Neste sentido,

²³⁸ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 198: “no-ser-si-mismo, deve concebirse como el modo de ser inmediato del *Dasein*, en el que éste se mueve ordinariamente”.

²³⁹ Cf. Id. *Ibid.*, p. 198.

²⁴⁰ Id. *Ibid.*, p. 199: “suspendido en el vacío”.

²⁴¹ No original “*Sichverfangen*”. Marcia de Sá Cavalcante traduz por ‘aprisionamento’.

²⁴² HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 199: “el estar-en-el-mundo es en sí mismo tentador”.

falatório e ambigüidade, ter visto e compreendido tudo, criam a presunção de que a abertura assim disponível e dominante do *Dasein* seria capaz de garantir-lhe a certeza, autenticidade e plenitude de todas as possibilidades do seu ser. A auto-segurança e ambigüidade do impessoal propaga uma crescente falta de necessidade em relação ao modo próprio de compreender afetivamente disposto. A presunção do impessoal de alimentar e dirigir a 'vida' plena e autêntica procura para o *Dasein* uma tranqüilização para a qual tudo está em 'perfeita ordem' e todas as portas estão abertas. O decaído estar-no-mundo, que é para si mesmo tentador, é, ao mesmo tempo, tranqüilizante.²⁴³

Com isso, já dissemos que a decaída no impróprio é uma tentação e também que é tranqüilizadora. É uma tentação porque, estando em meio aos entes e na lida com eles, o *Dasein* os toma como modelo para a compreensão do próprio ser. O *Dasein* se entrega à convivência nesse modo de ser e essa entrega é uma tentação. Já no caso da tranqüilidade, ao contrário do que a palavra sugere, ela promove a mudança constante, a agitação, algo como uma "inércia frenética"²⁴⁴. Isso porque a tranqüilidade se dá a partir da constante busca de novidade, do não fixar-se nas realizações. A tranqüilidade se torna possível graças ao envolvimento constante com elementos novos que despertam a curiosidade. A tranqüilidade, na verdade, mantém o *Dasein* constantemente ocupado. Esse estado leva à impressão de que juntando as mais diferentes informações sobre o *Dasein* seria possível compreender melhor seu ser. Mas mantém-se incompreendido o fato de que "a compreensão mesma é um poder-ser que só será liberado no *Dasein* mais próprio"²⁴⁵.

Cedendo à tentação e mantendo-se conformado em meio à constante agitação, o *Dasein* se aliena, ou seja, nela (na alienação) se oculta para ele o seu mais próprio poder-ser. Essa alienação o leva a uma fragmentação de si mesmo, na qual as mais diversas possibilidades de interpretação de si mesmo podem tornar-se tentações. Na fragmentação de si mesmo nas mais diversas possibilidades de interpretação, encobrem-se as possibilidades mais próprias, levando à impropriedade. A própria impropriedade é um modo possível de ser do *Dasein* que fica, em função da alienação que fragmenta a si mesmo, como a única possibilidade disponível a que a existência terá de aderir.

²⁴³ Id. Ibid., p. 199 e 200: "*habladuría y ambigüidad, el haberlo visto y comprendido todo, crean la presunción de que la aperturadad así disponible y dominante del Dasein sería capaz de garantizarle la certeza, autenticidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser. La autoseguridad y determinación del uno propaga una creciente falta de necesidad en relación al modo propio del comprender afectivamente dispuesto. La presunción del uno de alimentar y dirigir la 'vida' plena y autêntica procura al Dasein una tranqüilización para la cual todo está 'en perfecto orden' y todas las puertas están abiertas. El cadente estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo, tranqüilizante*".

²⁴⁴ STEINER, *As idéias de Heidegger*, p. 86.

²⁴⁵ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 200: "*la comprensión misma es un poder-ser que sólo ha de ser liberado en el Dasein más propio*".

Esse conjunto de fenômenos, “a alienação tentadora e tranqüilizante da decaída leva, em sua própria mobilidade, a que o *Dasein* se enrede em si mesmo”²⁴⁶. Temos, assim, ainda outro elemento que caracteriza a decaída, ou seja, o enredar-se em si mesmo. Não é um jogar-se para fora de si mesmo, mas um amarrar-se aos próprios envolvimento com o mundo. É, dessa forma, um modo de ser-no-mundo.

Enquanto caracteriza a decaída, Heidegger demonstra a possibilidade da mobilidade do *Dasein* e a chama de despenhamento (*Absturz*)²⁴⁷. Nele o *Dasein* “se precipita desde si mesmo em si mesmo, na carência de fundamento e na nulidade da cotidianidade imprópria. No entanto, o estado interpretativo público oculta ao *Dasein* a decaída, interpretando-a como ‘progresso’ e ‘vida concreta’”²⁴⁸.

Enquanto decaído, o próprio *Dasein* em geral não tem acesso ao fenômeno da decaída. Esta se mantém encoberta pelo falatório, a curiosidade e a ambigüidade. E, enquanto tal, o mantém na carência de fundamento própria do impessoal, e o retira das possibilidades mais próprias. Constantemente o *Dasein* é retirado de suas possibilidades próprias e jogado na tranqüilidade e certeza de já tudo compreender e possuir. Esse envolvimento no impessoal e o fato de ser arrastado junto com ele Heidegger chama de turbilhão (*Wirbel*)²⁴⁹. Estar absorvido no turbilhão é próprio do *Dasein* impróprio e caracteriza a sua existência fática.

Na decaída mostra-se o poder-ser-no-mundo, mas no modo impróprio. Isso nos lembra que, sendo, para o *Dasein* está em jogo seu próprio ser, enquanto ser-no-mundo através da disposição afetiva e da compreensão. Somente com base nisso é possível a decaída. Dito isso, Heidegger também mostra que “a existência própria não é nada que flutue por cima da cotidianidade decaída, senão que existencialmente só é uma maneira modificada de assumir essa cotidianidade”²⁵⁰.

²⁴⁶ Id. Ibid., p. 200: “*la alienación tentadora y tranquilizante de la caída lleva, en su propia movilidad, a que el Dasein se enrede en sí mismo*”.

²⁴⁷ Id. Ibid., p. 200. ‘*Despeñamiento*’ no espanhol. Na tradução para o português da Márcia de Sá Cavalcante, *Absturz* é ‘precipitação’.

²⁴⁸ Id. Ibid., p. 200: “*se precipita desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y lo inane de la cotidianidad impropia. Sin embargo, el estado interpretativo público oculta al Dasein esta caída, interpretándola como ‘progreso’ y ‘vida concreta’*”.

²⁴⁹ No original se diz ‘*Wirbel*’ e no espanhol está traduzido por ‘*torbellino*’.

²⁵⁰ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 201: “*la existencia propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad*”.

A caída não demonstra o lado negativo do *Dasein*, ou como diz Heidegger, não nos dá uma “visão noturna”²⁵¹. Mas ela mostra dele uma estrutura ontológica essencial. É assim que o *Dasein* é na sua cotidianidade.

Uma citação do final do parágrafo 38 de *Ser e Tempo* resume o que foi mostrado até aqui e nos situa na intenção de Heidegger. Diz ele:

A pergunta que guiou este capítulo apontava para o ser do Aí. Seu tema foi o da constituição ontológica da abertura que pertence essencialmente ao *Dasein*. Seu ser se constitui na disposição afetiva, o compreender e discurso. O modo cotidiano de ser da abertura está caracterizado pelo falatório, pela curiosidade e ambigüidade. Estes fenômenos mostram a mobilidade da caída, com os caracteres essenciais da tentação, da tranquilização, da alienação e do enredar-se em si mesmo²⁵².

²⁵¹ Id. Ibid., p. 201: “visión nocturna”.

²⁵² Id. Ibid., p. 202: “La pregunta que ha guiado este capítulo apuntaba al ser del Ahi. Su tema fue el de la constitución ontológica de la aperturidad que pertenece esencialmente al Dasein. Su ser se constituye en la disposición afectiva, el comprender y el discurso. El modo cotidiano de ser de la aperturidad está caracterizado por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Estos fenómenos muestran la movilidad de la caída, con los caracteres esenciales de la tentación, la tranquilización, la alienación y el enredarse en sí mismo”.

6 – ANGÚSTIA E PODER-SER PRÓPRIO

A descrição do ente que é ser-no-mundo e que pergunta pelo sentido do ser mostrou que ele está sempre de início e na maior parte das vezes no modo da impessoalidade. Mesmo sendo sempre em função de si mesmo, reconhecendo-se enquanto um ente em relação a outros entes diferentes, o *Dasein* assume a existência impessoal no cotidiano e guia-se pelas possibilidades que esta oferece. Dessa forma, o próprio torna-se impróprio, e assim, decaído de suas possibilidades próprias.

Heidegger²⁵³ passa agora a procurar um fio condutor que possa mostrar e garantir a unidade do todo estrutural do *Dasein* na sua existencialidade, facticidade e decadência. Isso não pode ser feito nem através de uma montagem de diversos elementos conquistados até aqui e nem através da orientação dada pela experiência cotidiana. Essa totalidade também não será alcançada através das diversas teorias sobre o homem. Heidegger encontra uma sugestão na fábula de Higino, na estória do cuidado (*Sorge*).

O cuidado descreve a atitude originária do ser humano para com o mundo. E, como nos mostra Inwood²⁵⁴, diferencia-se daquela que considera essa relação como primeiramente cognitiva e teórica. Mas também não significa que ela seja especificamente prática. É, na verdade, mais profunda que estas distinções entre teoria e prática. Para Stein²⁵⁵, cuidado nos remete ao fato de que só podemos pensar o homem praticamente, pois é assim que estamos no mundo, sempre num lidar no qual compreendemos os objetos.

Dessa forma, o modo básico de ser do *Dasein* é cuidado, pois ele já está sempre envolvido com as ocupações e atividades no mundo (ocupação - *besorgen*), com os outros (preocupação²⁵⁶ - *fürsorge*) e consigo mesmo (*Sorge*). Mesmo o modo desleixado, desatento, indiferente é cuidado, apesar de sê-lo de uma forma deficiente. Assim, enquanto cuidado, “o próprio ser que cuida (das sorgende Sein) está em questão”²⁵⁷.

A estrutura do cuidado permanece, no entanto, encoberta na cotidianidade e na medianidade porque essa tem a “tendência para negar o seu autêntico ser e assim não alcançar o

²⁵³ Cf. Id. Ibid., p. 204.

²⁵⁴ Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, p. 26.

²⁵⁵ Cf. STEIN, *Mundo vivido*, p. 151.

²⁵⁶ Na tradução espanhola “*solicitude*”.

sentido desse ser”²⁵⁸, pois nela a existência é ditada pelo impessoal. Nela não há a possibilidade de emergir uma autêntica abertura do ser-no-mundo, mas essa transforma-se em falatório. Decai no mundo das ocupações e por ele guia-se.

De início e na maioria das vezes, na convivência cotidiana e mediana, a preocupação (ser-com) se dá de modo deficiente porque guiada pelo modo da ocupação, portanto, pela evidência e ausência de surpresa do lidar com os entes que não tem o modo de ser do *Dasein*. Mas também a preocupação pode assumir a ocupação do outro, retirando-lhe o encargo, substituindo-o e, com isso, torná-lo dependente e dominado, mesmo que num domínio silencioso. E, finalmente, há um modo possível de preocupação no qual o outro não é substituído e nem tratado como coisa, mas o encargo do cuidado lhe é restituído e é ajudado a “fazer-se transparente em seu cuidado e livre para ele”²⁵⁹.

Na cotidianidade, a compreensão e o cuidado se dão a partir de um modo deficiente, que não permite ser questionado, em virtude de sua suposta evidência e obviedade. Esse modo de lidar encobre o modo de ser do *Dasein* como cuidado e precisa, portanto, de algo que libere o encobrimento e essas possibilidades próprias.

Sabemos que o *Dasein* já sempre opera com uma compreensão do ser e já sempre está aberto pela disposição afetiva e compreensão para si mesmo em seu ser, então torna-se necessário verificar se há alguma disposição compreensiva na qual o *Dasein* tenha um acesso privilegiado a si mesmo. Esse acesso privilegiado deverá poder superar as manobras do cotidiano impessoal, no qual a compreensão é mantida na medianidade.

Heidegger propõe a angústia (*Angst*) como uma possível disposição afetiva que reúne as condições necessárias para realizar esta nova abertura do *Dasein* para si mesmo. Com ela, o *Dasein* poderá ser posto à luz na totalidade de suas determinações existenciais, mas também deverá mostrar o “fundamento fenomênico para a captação explícita da totalidade originária do ser do *Dasein*”²⁶⁰. É através da angústia que se nos revela o cuidado.

Heidegger, como já mostramos anteriormente, aborda um possível modo de quebrar a previsibilidade e normalidade quando um instrumento perde a sua utilidade, quando não funciona, o que provoca uma pane na ordem cotidiana, na totalidade de remissões. Mas esse fato

²⁵⁷ INWOOD, *Dicionário Heidegger*, p. 27.

²⁵⁸ PÖGGELER, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 60.

²⁵⁹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 147: “*hacerse transparente en su cuidado y libre pra él*”.

²⁶⁰ Id. *Ibid.*, p. 205: “*fundamento fenomênico para la captación explícita de la totalidade originaria del ser del Dasein*”.

importuno não chega a desvelar o ser-no-mundo, o que agora será possível através da angústia. Na angústia é a totalidade que entra em colapso e desnuda a condição humana, enquanto que no caso do não funcionamento de um instrumento é só uma parte que sai do controle.

Mas como a angústia abre de forma privilegiada o *Dasein* enquanto ser-no-mundo? E como revela o cuidado como o ser do *Dasein*? No parágrafo 40 e seguintes Heidegger irá trabalhar essa questão. O ponto de partida para realizar esta análise é a decaída, que já foi desenvolvida anteriormente. Diz Heidegger que “a absorção no impessoal e no ‘mundo’ com que nos ocupamos, manifesta uma espécie de fuga do *Dasein* ente si mesmo como poder-ser-si-mesmo-próprio”²⁶¹. A fuga de si mesmo é uma das características fundamentais do modo de ser cotidiano, que se sustenta exatamente na ocupação com as distrações e ações sem fim, propiciadas pelo impessoal. Essa ocupação exatamente encobre o fato do *Dasein* estar fugindo de si mesmo, da sua condição de ser-no-mundo.

Aí que entra o papel da angústia como uma disposição afetiva fundamental. Ela é um fenômeno que difere do medo (*Furcht*) no sentido de que este último tem sempre um algo diante do qual acontece, tem um ‘ante quê?’ determinado. A angústia não tem um ‘ante quê?’ determinado, pois o que a ameaça não é identificável com qualquer ente que esteja em algum lugar. O que acontece é que diante dela a totalidade de remissões, a totalidade dos entes perde a importância, tudo se desmancha. Heidegger diz que “o mundo adquire o caráter de uma total insignificância”²⁶².

Na angústia nos foge o sentido que os entes tomaram na totalidade de remissões. É como se os nós que amarravam os entes na relação uns com os outros se desfizessem e o *Dasein*, dessa forma, caísse no nada, no vazio de sentido. Haar diz que a angústia faz “comunicar o nada e o ser”²⁶³. O ‘ante quê’ a angústia se angustia é um ‘nada’, mas um nada que diz que não é nenhum dos entes abertos no mundo ou a sua totalidade. Nela “se desvela a dimensão vazia dos entes. Na angústia os entes caem no nada. Porém, no nada transluz o ser como o nada dos entes”²⁶⁴. Isso também não significa que o *Dasein* perca o mundo, mas que “o ente intramundano é em si mesmo tão inteiramente insignificante que, em virtude desta falta de significatividade do

²⁶¹ Id. Ibid., p. 207: “la absorción en el uno y en el ‘mundo’ del que nos ocupamos, manifiesta una especie de huida del *Dasein* ante sí mismo como poder-ser-sí-mismo propio”.

²⁶² Id. Ibid., p. 208: “el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia”.

²⁶³ HAAR, *Heidegger e a essência do homem*, p. 82.

²⁶⁴ STEIN, *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*, p. 69.

intramundano, só segue impondo-se todavia o mundo em sua mundanidade”²⁶⁵. O que se abre na angústia é o mundo enquanto mundo, ou seja, a sua mundanidade, evidenciando a imperceptibilidade cotidiana do mundo. Assim, o ‘ante quê’ da angústia é o mundo enquanto mundo e, com isso, o seu próprio ser-no-mundo. Acontece o desencobrimento do mundo.

Se a angústia corta a possibilidade do *Dasein* compreender-se a partir dos entes do mundo, mesmo dos entes que são ser-com, então o *Dasein* não pode compreender-se a partir do impessoal, da medianidade da cotidianidade. Ela como que isola e singulariza o *Dasein* para o seu ser-no-mundo, o afasta dos envoltimentos com os quais ele se identifica para, assim, colocá-lo diante do seu próprio poder-ser. Ela “é a passagem da falsa familiaridade à estranheza verdadeira do *Dasein* face a si mesmo, o regresso a si mesmo radicalmente inquietante como radical poder-ser”²⁶⁶. Desvela-se nela a ausência de fundamento do *Dasein*, ao contrário do que a cotidianidade sugere. O *Dasein* é “sem fundo, é abissal, na medida em que a fundamentação a que ele remete é pura possibilidade”²⁶⁷.

Enquanto ente que compreende, o *Dasein* se projeta em possibilidades. A angústia, nos mostra Heidegger, o abre para o seu ser-possível, para aquilo que ele pode ser a partir unicamente de si mesmo. Ela “revela seu ser livre para a liberdade de escolher-se e tomar-se a si mesmo nas mãos”²⁶⁸. Isso porque a angústia revela, abre ao *Dasein* o mundo enquanto mundo e o seu próprio ser-no-mundo. Na angústia, o “*Dasein* descobre-se, assim, livre para uma autêntica existência”²⁶⁹.

Se na cotidianidade o *Dasein* se sente em casa, num ambiente familiar, seguro e tranquilo de si mesmo, a angústia introduz a estranheza total, afasta a familiaridade que o *Dasein* tem tanto consigo mesmo como com os demais entes. A angústia apresenta a decaída, retira da absorção na cotidianidade. Ela mostra que a ausência de necessidades, a busca de familiaridade e de segurança na cotidianidade é uma fuga da radical situação de estar jogado no mundo e de estar entregue a si mesmo. Ela desvela o fato de o ser do *Dasein* estar entregue a si mesmo, de ter de ser e torna-o novamente estranho para si mesmo.

²⁶⁵ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 209: “el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta falta de significatividad de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundanidad”.

²⁶⁶ HAAR, *Heidegger e a essência do homem*, p. 82.

²⁶⁷ STEIN, *Diferença e Metafísica*, p. 59.

²⁶⁸ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 210: “revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”.

²⁶⁹ PASQUA, *Introdução à leitura de Ser e Tempo*, p. 98.

Com isso Heidegger²⁷⁰ nos mostra que o fenômeno mais originário não é a absorção no público, no impessoal e na sua familiaridade. Mais originário é o *Dasein* no estranhamento, no não sentir-se em casa. O que no entanto acontece é que poucas vezes o *Dasein* se angustia pois está sempre em fuga de si mesmo, encobrendo seu ser-no-mundo. Por causa do predomínio do cotidiano, o *Dasein* tem muito mais freqüentemente medo²⁷¹ do que angústia.

O fato de só raramente se angustiar mostra que o *Dasein* está em geral no estado interpretativo do impessoal e por isso está habitualmente oculto para si mesmo no seu caráter de próprio. Em *Ser e Tempo* Heidegger afirma que só através da angústia se dá uma abertura privilegiada, apesar de toda disposição afetiva abrir o ser-no-mundo como totalidade. A singularização²⁷² (*Vereinzelung*) que ela propicia retira da decaída e revela a possibilidade de ser propriamente ou impropriamente. Afastando da desfiguração que a identificação com o ente intramundano produz, a angústia mostra as possibilidades fundamentais do *Dasein* como são em si mesmas.

A angústia, portanto, abre e mostra para o *Dasein* o ter-que-ser, o que nos remete ao fato de ele já sempre estar jogado (*Geworfen*), e também para a questão do cuidado. O *Dasein*, sendo, é responsável pelo seu ser, ou ainda, sendo, nele está em jogo seu próprio ser, como diz o próprio Heidegger²⁷³. Aí mostra-se na angústia o abandono do *Dasein* a si mesmo e a libertação para o poder-ser mais próprio, para a possibilidade da propriedade e da impropriedade, ou seja, para a escolha de si mesmo a partir de si mesmo, ou a opção pelo impessoal. Esse poder-ser mostra que o *Dasein* já sempre antecipa-se a si mesmo, já se precedeu pela compreensão. Mas ele também já está sempre empenhado com as ocupações no mundo, portanto não decaído de forma indiferente na existência. Só que ele mantém encoberta a não familiaridade e a estranheza fundamental através da adesão à impessoalidade.

Já ficou claro que pelo fato de antecipar-se a si mesmo o *Dasein* subsiste na possibilidade de “ser livre para possibilidades existêntivas próprias”²⁷⁴. E, sendo livre para o poder-ser próprio, subsiste a possibilidade de o *Dasein* “comportar-se também involuntariamente com relação a suas possibilidades; pode ser impróprio, como de fato sucede de modo imediato e

²⁷⁰ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 211.

²⁷¹ Medo para Heidegger representa “a angústia caída no ‘mundo’, angústia imprópria e oculta enquanto tal para si mesma” (*Ser y Tiempo*, p. 212).

²⁷² O texto de Jorge Rivera traduz *Vereinzelung* por ‘aislamiento’.

²⁷³ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 213.

²⁷⁴ Id. *Ibid.*, p. 215: “ser libre para posibilidades existêntivas propias”.

regular”²⁷⁵. Quando o *Dasein* se relaciona de modo involuntário com suas possibilidades, entrega-se ao impessoal. Mas, em todo caso, continua estando em jogo seu próprio ser, o si mesmo, recebendo, no entanto, suas possibilidades a partir do mundo descoberto pela interpretação pública. Nesse caso, as possibilidades de escolha já se encontram antecipadamente restringidas ao âmbito previamente aberto e recomendado no cotidiano.

²⁷⁵ Id. Ibid., p. 215: “*comportar-se también involuntariamente en relación a sus posibilidades, puede ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato y regular*”.

7 - DA COTIDIANIDADE À TEMPORALIDADE

Estamos agora nos dirigindo para a segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo*. Na primeira Heidegger descreveu fenomenologicamente o *Dasein*, o seu ser no modo como inicialmente e em geral ele se dá na cotidianidade. O *Dasein* tem sempre a possibilidade de assumir para si o modo de ser dos outros entes com que se ocupa e preocupa, mantendo-se decaído de si mesmo. Podemos, no entanto, dizer que essa *análise fundamental e preparatória do Dasein*, como Heidegger a chama, é uma análise estrutural ‘estática’ ou ‘formal’ do *Dasein*, como diria Dostal²⁷⁶. É uma análise formal mas não categorial, visto que as categorias pertencem aos entes que tem modo de ser diferente do *Dasein*. Já a segunda parte (*Dasein e Temporalidade*) deverá mostrar que estas estruturas do *Dasein* deverão ser entendidas como estruturas temporais. Por isso, a interpretação deverá ser realizada em termos de temporalidade, pois o *Dasein* é temporal, de modo que também a ontologia estará enraizada no fenômeno do tempo. E, como diz Dostal²⁷⁷, porque o *Dasein* é um ser temporal, também a sua capacidade de encarar as coisas de um ou outro modo acaba sendo temporal, assim como também o entendimento de si mesmo e o entendimento do próprio ser. O horizonte para a questão do ser é o tempo. O *Dasein* como ser-no-mundo é no tempo. E por isso, “não há proposições, significados nem teorias atemporais. Tudo isso são modos de ser do *Dasein*, tão históricos e temporais quanto ele é”²⁷⁸.

Fazendo a descrição do modo de ser do *Dasein* na cotidianidade, Heidegger busca reconquistar as raízes da humanidade, situando-a na sua radical finitude, na sua relação com o ser. O ser humano move-se sem contato com suas raízes, portanto, na superficialidade e normalidade que mantém tudo funcionando, ou seja, na inautenticidade e impropriedade. Enquanto tal, a compreensão de si mesmo e das realidades do mundo também orientam-se a partir do seu modo de ser, portanto, desenraizadas. É, portanto, necessário resgatar o seu próprio modo de ser, ser-no-mundo, que se mantém encoberto a princípio e na maior parte das vezes. E o seu ser encontra seu sentido na temporalidade.

²⁷⁶ Cf. DOSTAL, R. *Tempo e Fenomenologia em Husserl e Heidegger*. In: *Poliedro Heidegger*, dirigido por Charles Guignon, p. 173.

²⁷⁷ Cf. Id. *Ibid.*, p. 173.

²⁷⁸ INWOOD, *Heidegger*, p. 82.

Como podemos notar, reencontramos aqui o jogo duplo do ocultamento e desocultamento. Já na primeira seção esse é o caso e agora Heidegger precisa passar do fenômeno no sentido vulgar para o fenômeno no sentido fenomenológico para poder alcançar a temporalidade nela mesma, enquanto característica essencial do ser do *Dasein*.

Ao realizar a analítica existencial, Heidegger quer desfazer, descobrir esse ocultamento e, com isso, possibilitar um modo autenticamente próprio de ser, pois só na autenticidade é que a existência “poderá entender o sentido do ser”²⁷⁹. Se na cotidianidade o *Dasein* se confunde e dilui no impessoal, tornando-se impróprio, a continuidade da analítica deverá poder libertar para uma compreensão originária esses fenômenos já analisados. Se o círculo hermenêutico é condição do *Dasein*, torna-se tarefa escolher e operar com os pressupostos autênticos, ao invés de assumir os que provém da interpretação pública. Examinando as vias de acesso ao fenômeno pode-se “verificar se elas conduzem verdadeiramente à manifestação do ente”²⁸⁰. Poderíamos dizer então que a ontologia fundamental pode ser compreendida como “a tentativa de cortar os caminhos de fuga do *Dasein*”²⁸¹.

Com esse processo, também se tornam visíveis os dois modos possíveis da existência, seja ela própria ou imprópria: a autenticidade e inautenticidade. Ao aproximar o *Dasein* do seu próprio solo, a sua relação com as coisas, consigo mesmo e com os outros *Dasein* torna-se originária, genuína e verdadeira. O esquecimento do encobrimento cria uma realidade e um modo de ser e compreender que se encontra distante da realidade efetiva, vivida, concreta e singular. O existir autêntico é aquele que encontra-se junto da sua verdade, na sua verdade. Um conhecimento autêntico é aquele que é haurido da coisa mesma, a partir dela mesma. Na segunda seção de *Ser e Tempo*, a autenticidade se torna possível graças à temporalidade, o que exploraremos adiante.

Assim, o ser humano pode viver propriamente ou impropriamente, ou seja, a partir de si mesmo e de suas próprias possibilidades, ou a partir do impessoal, dos outros, da cotidianidade. Tanto num como no outro modo há possibilidade de autenticidade. Pode-se preservar a originalidade de algo no impessoal, embora com muito mais frequência aí aconteça o encobrimento. Na propriedade as coisas e as compreensões são conquistadas a partir de possibilidades próprias e por isso, possivelmente mais próximas da sua origem e verdade.

²⁷⁹ PÖGGELER, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 61.

²⁸⁰ MAC DOWELL, *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 123.

²⁸¹ SAFRANSKI. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 200.

O importante é notar que Heidegger abre um novo espaço, conquista um outro âmbito, um outro horizonte a partir do qual liberam-se possibilidades até então inacessíveis. Mas o preço a ser pago por entrar nesse novo espaço também é alto. É preciso muita coragem e disposição para proceder a uma destruição (desconstrução) da imagem das coisas, dos fundamentos das próprias compreensões. É preciso suportar a angústia, pois ela mergulha o *Dasein* na densidade e profundidade das coisas. Esse também é um trabalho o mais das vezes solitário e que exige muita paciência na espera de frutos que, aliás, não podem ser antecipados como num jogo lógico, mas que ‘acontecem’ a partir da existência autêntica.

Pöggeler²⁸² nos diz que para que alguém possa compreender Heidegger, precisa ser capaz de escutar aquilo sobre o qual Heidegger medita. Isso exige um certo abandono ao próprio acontecer, livre de preconceitos, num “escutar sereno, que nada espera e nada quer para si”²⁸³, que portanto, não antecipa qualquer compreensão a partir das próprias expectativas. Um escutar que não produz aumento ou acúmulo de conhecimentos, ou que apresente grandes respostas a grandes problemas, mas que transforme o pensar desde o seu solo, do espaço onde finca suas raízes.

Então, retomando a questão de *Ser e Tempo*, na primeira seção Heidegger

pretendeu expor numa análise preparatória a estrutura fundamental da existência cotidiana e mediana. Essa estrutura fundamental é o ser-no-mundo, analisado segundo seus momentos diversos e, por fim, entendido na sua unicidade como cuidado²⁸⁴.

Depois de termos mostrado como isto se desenvolve na primeira seção, vamos agora passar para a segunda, que se inicia no parágrafo 45, onde explicitamente o *Dasein* é conectado com a temporalidade, no esforço por encaminhar-se na direção do poder-ser próprio, do modo autêntico.

Heidegger²⁸⁵ começa recordando que está perseguindo a questão do sentido do ser em geral, mas que para que isso seja possível, é necessário antes interpretar originariamente o ente que tem a compreensão ontológica, na perspectiva de seu próprio ser. Conquistada uma posição prévia do ente em questão, os próximos passos deverão acontecer nessa trilha.

Uma interpretação ontológica, para que seja originária, deverá corresponder a dois requisitos, citados por Heidegger: mover-se numa “situação hermenêutica segura e ajustada aos

²⁸² PÖGGELER, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 19.

²⁸³ Id. *Ibid.*, p. 19.

²⁸⁴ Id. *Ibid.*, p. 55.

²⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 251.

fenômenos”²⁸⁶ e, segundo, garantir-se de “ter levado todo o ente tematizado à sua posição prévia”²⁸⁷.

Até agora o que se fez foi elaborar uma fenomenologia hermenêutica do *Dasein*. Ele, enquanto existente, se move num círculo hermenêutico, o que significa que já sempre se compreende e pode ser em função de possibilidades. Existe enquanto um ente de possibilidades. Nele está em jogo seu poder-ser, ser este que, apesar de ser sempre seu, pode ser próprio ou impróprio.

A análise de Heidegger partiu da cotidianidade média, da possibilidade aberta pelo impessoal, pela publicidade. Nesse estado, parece que o *Dasein* não está em condições de ajustar sua interpretação aos próprios fenômenos, além de não poder considerar a si mesmo de forma total²⁸⁸. A primeira seção limitou-se a essa análise, mas indicou para a possibilidade de que o *Dasein* tem condições de conquistar um solo originário para compreender a si mesmo e aos outros entes, sobretudo a partir da força que tem a angústia ao desarrumar os arranjos do cotidiano.

Desse modo, torna-se fundamental a elaboração da questão, agora de forma originária, esclarecendo a possibilidade da propriedade do *Dasein* e a sua totalidade. Pelo menos uma vez é necessário desenvolver a questão do poder-ser desse ente como um todo²⁸⁹. Mas, enquanto é, o *Dasein* nunca desenvolveu todas as suas possibilidades, ainda não chegou ao seu fim e, portanto, como poder-se-ia falar em totalidade neste caso? Neste momento Heidegger desenvolve brilhantes análises sobre a morte, do *Dasein* enquanto ser-para-a-morte, do seu poder-ser todo.

Mas a apreensão dessa totalidade supõe como requisito que ela seja dada a partir do *Dasein* na sua propriedade. Então pergunta Heidegger se o *Dasein*, na sua totalidade, pode existir sempre de modo próprio. E também, onde estão os critérios para discernir entre as possibilidades próprias ou impróprias? Como não podem ser impostas de fora, o “testemunho de um poder-ser próprio é fornecido pela consciência”²⁹⁰. Ela sugere que o *Dasein* próprio está num modo de querer-ter-consciência, mas essa se determina a partir do ser-para-a-morte. Há que, portanto, alcançar o *Dasein* na originariedade desses seus fenômenos.

²⁸⁶ Id. Ibid., p. 252.

²⁸⁷ Id. Ibid., p. 252.

²⁸⁸ Saffranski em ‘*Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*’, diz que ‘ser-inteiro’ pelo qual Heidegger agora pergunta não é outra coisa senão um outro sinônimo para ‘propriedade’ (p. 205), assim como também o ‘verdadeiro eu’ significa a mesma coisa (p. 153).

²⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 253.

A temporalidade é que é o fundamento ontológico originário do existir do *Dasein* e só a partir dela que as suas estruturas, articuladas no cuidado, tornar-se-ão existencialmente compreensíveis. Por isso Heidegger agora vai mostrar a possibilidade do *Dasein* ser-todo e ser-para-a-morte.

7.1 – Morte e poder-ser próprio

O *Dasein* é sempre, até o fim, um ser de possibilidades. Tem sempre algo pendente, algo que ainda lhe falta. O pendente não lhe pode ser retirado, como diz Heidegger no parágrafo 46, pois com isso o próprio ser lhe seria retirado. Enquanto o *Dasein* é, cabe-lhe um ainda-não, e sem esse, não haveria mais o *Dasein*. Enquanto o *Dasein* é, não é sua totalidade. Nesse sentido, ele é sempre um antecipar-se-a-si-mesmo (*Sichvorweg*).

Há razões significativas para que Heidegger trate da morte, de acordo com Inwood, pois

Em primeiro lugar, a morte não é simplesmente nem mesmo primordialmente algo que acontece ao final da vida da pessoa. A consciência que o *Dasein* tem de que vai morrer, de que pode falecer a qualquer momento, significa que o ‘morrer’, a atitude do *Dasein* com relação ao morrer ou o fato de ‘estar a caminho de / caminhar para’ sua própria morte impregna a molda toda a sua vida. Uma vida sem a perspectiva da morte seria uma vida de perpétuo adiamento.

Ainda segundo Inwood²⁹¹, um segundo motivo é o fato de que a morte separa o autêntico do inautêntico, o anonimato do ‘a gente’ das possibilidades próprias. Autenticamente, a pessoa vê sua situação e as possibilidades que esta apresenta e decide, à luz da consciência, assumir uma possibilidade. A consciência da morte, portanto, liberta do ‘a gente’. E, em terceiro lugar, a morte assenta os fundamentos para que se possa falar do tempo. Nesse sentido, também “a maneira como organizo minha vida depende de minha certeza quanto ao fato de que vou morrer em algum momento e de minha incerteza com relação a quando vou morrer”²⁹².

Torna-se fundamental analisar e conquistar um conceito existencial da morte, para verificar a possibilidade de, com ela, alcançar-se o todo do *Dasein*, evitar o adiamento perpétuo e poder pensar o tempo de forma original, na sua finitude. Nesta análise, no parágrafo 47, Heidegger testa inicialmente a hipótese de que tal possa ser conquistado através da experiência da morte dos outros. Mas isso logo mostra-se impossível, visto que a morte é sempre uma experiência pessoal, na qual ninguém pode ser substituído, pois nela está sempre em jogo o ser

²⁹⁰ Id. Ibid., p. 254: “*El testimonio de un poder-ser propio lo da la conciencia...*”.

²⁹¹ Cf. INWOOD, *Heidegger*, p. 87.

próprio de cada *Dasein*. Se tal acontecesse, haveria uma objetivação da morte, transformação da morte em um ente simplesmente dado. A morte dos outros não tem, portanto, condições de tornar o fenômeno da totalidade fenomenologicamente acessível.

Poder-se-ia pensar que, enquanto é, o *Dasein* já é também seu ainda não, aquilo que deverá ser. O *Dasein* sendo, já é também o seu fim. Mas essa interpretação do ainda-não, do pendente, também não é adequada, pois desvia a interpretação para o simplesmente dado. E esse fim, o chegar-ao-fim, é algo absolutamente pessoal, singular. Por ser um acontecimento solitário, deverá individualizar o *Dasein*. Para determiná-lo, não se pode calcular antecipações, pois ele não está disponível, à mão como os outros entes. Portanto, a análise existencial desse fenômeno deverá preceder as questões das ciências ônticas, tais como a biologia, psicologia, teologia da morte e outras.

No parágrafo 50 o autor vai mostrar como o ser do *Dasein*, que se caracteriza pela existência (antecipar-se-a-si-mesmo), pela facticidade (já-ser-em) e pela decaída (ser-junto-a), terá esses momentos desentranhados através do fenômeno da morte.

Nesse sentido o ainda-não é caracterizado como uma iminência (*Bevorstand*). Na morte, o *Dasein*, no seu poder-ser mais próprio, torna-se iminente para si, como mostra o próprio Heidegger no mesmo parágrafo. Diante desse fato, as remissões aos outros *Dasein* ficam cortadas, pois ele está remetido ao seu poder-ser mais próprio. Diante da possibilidade da impossibilidade do existir, revela-se a possibilidade mais própria, que é irremissível e insuperável. Nela o *Dasein* está jogado, entregue à sua própria morte, de modo que ela é parte do ser-no-mundo. O que acontece é que ele não tem em geral um saber exposto sobre essa sua condição. É a angústia que abre e torna patente o ser jogado na morte. O poder-ser radical do *Dasein* é o “porquê” da angústia, enquanto que o ser-no-mundo é o “ante quê”. No início e na maior parte das vezes o *Dasein* foge do mais próprio ser-para-a-morte. Decaído, está absorvido no mundo de suas ocupações, encobrindo a condição de jogado, o seu existir fáctico como ser-no-mundo.

Se a morte faz parte da constituição do *Dasein*, ela deve também tornar-se visível na cotidianidade, ainda que apareça de modo impróprio. Essa demonstração deverá ser conduzida pelas estruturas da cotidianidade conquistadas na primeira seção. Assim, em primeiro lugar, o si

²⁹² Id. *Ibid.*, p. 91.

mesmo na cotidianidade se dá no modo do impessoal, na interpretação pública que se manifesta no falatório. Nesse estado o *Dasein* interpreta para si mesmo o seu ser-para-a-morte.

Enquanto ser-com, na convivência, a morte é conhecida como um acontecimento constante, como um “evento habitual dentro do mundo”²⁹³. Assim como os outros eventos que acontecem, ela sobrevem no modo da falta de surpresa. O que sobre ela se diz é que ‘morre-se’, freqüentemente reprimindo ou trivializando a possibilidade pessoal. A morte tornar-se um acontecimento impessoal, que mergulha na ambigüidade. “O impessoal justifica e acrescenta a tentação de encobrir o mais próprio ser-para-a-morte”²⁹⁴. Dessa forma a cotidianidade se caracteriza pelo encobrimento e pela fuga da morte, com a conseqüente incapacidade para tolerar a angústia diante dela. Na cotidianidade a angústia transforma-se em medo, como aquele medo que sucede diante de um acontecimento qualquer que ofereça perigo. É como se a morte fosse algo conhecido, e não a última possibilidade, que anula todas as possibilidades. Diante da morte impessoal, constrói-se uma tranqüilidade indiferente, que aliena o *Dasein* do seu poder-ser mais próprio.

O que se verifica é que a cotidianidade lida com a morte transformando-a num ente disponível através do falatório, o que prova o fato de se estar em fuga diante dela. Na decaída, a interpretação da morte altera seu sentido originário, compreende-a de forma imprópria, garantindo dessa forma o seu encobrimento. No modo concreto com que ela se dá na cotidianidade, a morte é admitida como certeza, mas uma certeza impessoal, que não atinge o *Dasein* singular. É, portanto, um reconhecimento ambíguo da certeza, no sentido de que se está certo dela, mas também ao mesmo tempo não. Ela fica indeterminada quanto ao seu ‘quando’ e, por isso, possibilita uma ocupação com as possibilidades do impessoal que encobrem as possibilidades próprias. Na fuga cotidiana temos um modo impróprio de ser-para-a-morte, um modo em que o *Dasein* se extravía, sem que esse seja um modo necessário de ser. É sim, um modo possível, na medida em que o *Dasein* é um ente que se encontra decaído.

Mas, enquanto ser-para-a-morte, o *Dasein* já está sempre na possibilidade de não ser mais, possibilidade extrema. E é “justamente esse antecipar-se-a-si-mesmo que torna possível pela primeira vez o estar voltado para o fim”²⁹⁵. Voltamos assim à questão do ser-todo, que só tem

²⁹³ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 273: “evento habitual dentro del mundo”.

²⁹⁴ Id. *Ibid.*, p. 273: “El uno justifica y acrescenta la tantación de encubrir el más propio estar vuelto hacia la muerte”.

²⁹⁵ Id. *Ibid.*, p. 279: “justamente este anticiparse-a-si el que hace por primera vez posible semejante estar vulte hacia el fin”.

sentido quando o cuidado se conecta com a morte, enquanto possibilidade extrema. Aí o “ser-para-a-morte funda-se no cuidado”²⁹⁶. E, abrem-se as condições de tratar da possibilidade de assumir propriamente o ser-para-a-morte. Ou, como diz Benedito Nunes, “compreender a morte, enquanto possibilidade extrema, é ir ao seu encontro numa decisão antecipadora, fulcro das escolhas existenciais, que libera o nosso mais próprio poder-ser”²⁹⁷.

Já sabemos que facticamente o *Dasein* encontra-se decaído na cotidianidade, portanto, num modo impróprio de tratar a morte. Interpreta-a a partir da compreensão comum do impessoal, que descrevemos anteriormente. O modo próprio deverá poder superar a tendência de fugir e encobrir a possibilidade pessoal da morte.

Para que isso seja possível, Heidegger²⁹⁸ diz que é necessário em primeiro lugar, caracterizar o ser-para-a-morte como um poder-ser do próprio *Dasein*, como uma possibilidade especificamente sua, que não acontece só no fim da vida, mas que é a “maneira como a vida se cumpre”²⁹⁹. Ao mesmo tempo, tal não implica na realização efetiva da possibilidade e nem pode ser um simples pensar sobre ela. Não se resolve no cálculo do seu quando e do seu como, o que, aliás, a tornaria objeto sobre o qual a vontade poderia dispor e planejar. Também não é uma espera, já que espera é sempre espera de algo que se antecipa na expectativa. Ela deve sim, ser “compreendida em toda a sua força como possibilidade, interpretada como possibilidade e, em tal comportamento em relação a ela, suportada como possibilidade”³⁰⁰. A postura própria é então uma ‘antecipação da possibilidade’. Uma antecipação que não se orienta por nenhuma medida, mas que libera o fenômeno em si mesmo.

Nessa liberação o *Dasein* mesmo “abre-se para si mesmo em termos de sua possibilidade mais extrema”³⁰¹. Assim, a antecipação abre o *Dasein* para suas possibilidades mais próprias, levando-o a compreender-se enquanto poder-ser que se constitui no projetar-se. De acordo com Vattimo, a antecipação da morte “equivale antes à aceitação de todas as outras possibilidades na sua natureza de puras possibilidades”³⁰². Descubra o *Dasein* como o ente que é ser-no-mundo,

²⁹⁶ Id. Ibid., p. 279: “*el estar vuelto hacia la muerte se funda en el cuidado*”.

²⁹⁷ NUNES, *A filosofia contemporânea: trajetos iniciais*. p. 111.

²⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §53.

²⁹⁹ SAFRANSKI, *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 172.

³⁰⁰ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 281: “*comprendida en toda su fuerza como posibilidad, interpretada como posibilidad y, en el comportamiento hacia ella, sobrellevada como posibilidad*”.

³⁰¹ Id. Ibid., p. 282: “*se abre a sí mismo respecto de su extrema posibilidad*”.

³⁰² VATTIMO, *Introdução a Heidegger*. p. 53.

no qual seu próprio ser está em jogo, revela sua dispersão na cotidianidade e lhe abre o seu ser como possibilidade.

A possibilidade da morte, de acordo com nosso autor³⁰³, caracteriza-se por ser própria, irremissível, insuperável, certa e indeterminada. É própria porque abre ao *Dasein* o seu mais próprio poder-ser. É irremissível, porque o *Dasein* singular é reivindicado através dela e, nisso, é levado a assumir a responsabilidade pelo seu próprio ser. É insuperável no sentido de que abre para a capacidade de suportar o caráter insuperável que ela comporta, evitando a fuga, rompendo assim todo enrijecimento de que a existência já foi vítima. Além disso, é certa, pois na antecipação ela se torna possível como poder-ser mais próprio. Mas ela é também indeterminada em sua certeza, representa uma ameaça constante para o *Dasein*, na qual ele sempre tem de manter-se. A disposição afetiva que mantém aberto a morte como constante ameaça é a angústia. A angústia abre a possibilidade extrema.

Heidegger assim resume o que dissemos até agora:

a antecipação revela ao *Dasein* o fato de estar perdido no impessoal e o conduz para a possibilidade de ser si-mesmo sem o apoio primário da preocupação ocupada, mas de sê-lo numa liberdade apaixonada, livre das ilusões do impessoal, liberdade fática, certa de si mesmo e movida pela angústia: a liberdade para a morte³⁰⁴.

Boutot vai estabelecer uma relação entre a morte e a temporalidade, o que é importante, visto que a temporalidade deverá tornar acessível o *Dasein* no seu ser. Segundo ele pode-se dizer que

a temporalidade surge na antecipação resoluta pelo *Dasein* da morte, e é, a este título, finita. Ela fecha o poder-ser do *Dasein*. É preciso inverter, neste ponto de vista, a relação estabelecida tradicionalmente entre a mortalidade e a temporalidade: a mortalidade não é a conseqüência, mas a origem da temporalidade³⁰⁵.

7.2 – Consciência, culpa e resolução

É preciso encontrar um testemunho do poder-ser próprio do *Dasein*, mas que seja encontrado nele mesmo e por ele mesmo. Cabe também esclarecer ‘como’ o *Dasein* encaminha-

³⁰³ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 53.

³⁰⁴ Id. *Ibid.*, p. 285: “*el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el ‘uno mismo’ y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fática, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte*”.

³⁰⁵ BOUTOT, *Introdução à filosofia de Heidegger*, p. 42.

se autenticamente na direção da sua morte. Já enfatizamos que o ‘quem’, ordinariamente, na cotidianidade na qual impera o impessoal, não é efetivamente si-mesmo. Neste estado o *Dasein* já sempre se extraviou, visto que estar em meio ao impessoal e interpretar a partir daí é sua condição enquanto decaído na facticidade. Nela já estão determinadas de antemão todas as suas possibilidades, sejam elas tarefas, regras, critérios para avaliação e o modo de ocupar-se e preocupar-se no mundo, mas o próprio mundo do ser-no-mundo fica inacessível. Quem escolhe, elege as possibilidades, não pode ser determinado pois é um ‘ninguém’.

O que se intenta agora conquistar é a possibilidade de escolhas próprias, eleitas pelo ‘si-mesmo’. Mas isso não significa uma transposição do *Dasein* para outro âmbito, mas sim que o “ser si-mesmo próprio determina-se como uma modificação existenciária do impessoal”³⁰⁶. Nela o *Dasein* retoma a si mesmo de dentro do impessoal. É desde o impessoal que dá-se essa conversão para o poder-ser próprio, no qual opera-se, através de uma decisão, a “reparação da falta de escolha”³⁰⁷. Indo antecipadamente em direção à sua morte, o *Dasein* deverá poder escapar do ‘a gente’, não se limitando mais às escassas possibilidades que o impessoal lhe abre. No impessoal o *Dasein* não teria de fato uma consciência, nem responsabilidade ou culpa. Portanto, enquanto perdido no impessoal, para poder proceder à escolha própria, o *Dasein* precisa antes encontrar a si mesmo. Mas para poder encontrar-se, como mostra Heidegger³⁰⁸, é preciso que ele seja mostrado em seu possível ser próprio, ou seja, precisa de um testemunho de tal possibilidade

Tal testemunho Heidegger³⁰⁹ encontra na consciência, que deverá ser investigada até seus fundamentos, enquanto fenômeno do *Dasein*. Como diz ele, a consciência abre o *Dasein*, o que nos remete para os existenciais da abertura anteriormente tratados (disposição afetiva, compreensão e discurso). Abre para si mesmo através do chamado (*Ruf*), que é um modo do discurso e tem o caráter de apelo (*Anruf*). Esse apelo refere-se ao fato do *Dasein* tomar sobre si a responsabilidade do seu poder-ser si-mesmo, ao modo de uma intimação (*Aufruf*) para despertar para o fato de ser culpado (*Schuldigsein*).

Enquanto poder-ser o *Dasein* já encontra-se em determinadas possibilidades, mas a princípio jogado nas impróprias. Isso porque enquanto ser-com o *Dasein* encontra-se num

³⁰⁶ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 287: “el ser-sí-mismo propio se determina como una modificación existencial del uno”.

³⁰⁷ Id. *Ibid.*, p. 288: “reparación de la falta de elección”.

³⁰⁸ Cf. Id. *Ibid.*, § 54.

³⁰⁹ Cf. Id. *Ibid.*, p. 288 e seguintes.

determinado modo de escuta dos outros. E, enquanto escuta o impessoal, des-escuta a si mesmo. A tarefa que se impõe é quebrar a escuta do impessoal, ou seja, “receber do *Dasein* mesmo a possibilidade de um escutar que a interrompa”³¹⁰, com vistas a um despertar da escuta de si mesmo, para o chamado da consciência. Esse chamado, no entanto, deverá ser ouvido no silêncio, longe do falatório e dos equívocos provocados pela curiosidade. O chamado da consciência é um modo do discurso que se afasta do falatório.

Pergunta-se agora: quem é atingido pelo chamado da consciência? O *Dasein* mesmo é o próprio interpelado no chamado da consciência, responde Heidegger³¹¹. Esse chamado o atinge na sua cotidianidade, provoca nele uma “repentina sacudida”³¹² e o conduz em direção ao si-mesmo. Torna insignificante o barulho provocado pelo impessoal e impede o refúgio nas suas seguranças.

A que chama a consciência? Ao si mesmo, à propriedade. E o que diz ela? Nada, diz Heidegger³¹³. Mas o chama para adiante, para suas possibilidades próprias, com uma voz absolutamente silenciosa. Convoca para a propriedade mas não indica o que é necessário fazer para alcançá-la. E os erros nas escolhas são devidos à problemas interpretativos, do modo como é escutado o chamado, mas não do chamado em si. Como diz Inwood,

uma Consciência não me diz que opções específicas escolher ou evitar, que ações empreender ou omitir, ma convoca-me a escolher, a agir, e a assumir a responsabilidade por essa escolha e essa ação. Antes de poder escolher, tenho de optar por escolher, e é a essa escolha que a Consciência me chama. Só quando optei pela escolha, respondi ao chamado da Consciência, posso ter uma Consciência”³¹⁴.

Visto que a consciência chama o *Dasein* para que encontre a si mesmo em meio ao impessoal, podemos perguntar de onde surge o chamado, ou seja, quem chama. Heidegger diz que ‘algo chama’ (*es ruft*), “inesperadamente e inclusive contra a vontade”³¹⁵. Não é, no entanto, um ser exterior, de fora do mundo. O chamado procede de mim mesmo, mas de mais além de mim. Isso não pode significar que seja oriundo de um ente diferente do *Dasein*. Mas também não pode provir da condição cotidiana, na qual o *Dasein* encontra-se facticamente imerso, em fuga de si mesmo. Heidegger³¹⁶ aventa a possibilidade de que provenha do mais profundo do

³¹⁰ Id. Ibid., p. 291: “*recibir del Dasein mismo la posibilidad de un escuchar que la interrumpa*”.

³¹¹ Cf. Id. Ibid., § 56.

³¹² Id. Ibid., p. 291: “*repentina sacudida*”.

³¹³ Cf. Id. Ibid., § 56.

³¹⁴ INWOOD, *Heidegger*, p. 97.

³¹⁵ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 295.

³¹⁶ Cf. Id. Ibid., p. 296.

estranhamento do *Dasein*, que é evocado através da angústia, o que se confirma. Quem chama não é o familiar, a tradição, mas exatamente aquilo que aí fica encoberto, a radical estranheza e estar fora de casa que pode ser revelado na angústia. E o que é isso? O radical desamparo no qual o *Dasein* se encontra, totalmente abandonado a si mesmo. O chamado que desperta o *Dasein* provém dele mesmo, porque ele não está totalmente e irrecuperavelmente no impessoal. A angústia, “por ser a mais elementar abertura do *Dasein* jogado, coloca seu ser-no-mundo diante do nada do mundo (...)”³¹⁷. Essa é a condição fundamental do *Dasein*, encoberta na cotidianidade. Ele é ser-no-mundo, sem um fundamento último a quem remeter sua existência.

Aquilo que é oferecido ao ouvido pela consciência, não se presta para discussões, comprovações e medições de qualquer tipo. Nem possibilita um desconhecimento ou um mal-entendido em relação a si mesmo. Mas ela fala no modo de calar e torna possível, pela primeira vez, um projetar-se próprio do *Dasein*, a partir de si mesmo. Assim, ele angustia-se pelo seu poder-ser, desvelado ao ser retirado da decaída no impessoal. Enquanto tal, a “consciência se revela como chamada do cuidado”³¹⁸, pois no fundo do seu ser o *Dasein* é cuidado.

A questão que agora se põe é: o que o chamado diz, o que faz entender? Já antecipamos dizendo que ‘nada’. Nada que se possa tornar assunto de uma discussão ou de notícia, nada de que se possa ocupar o falatório. Na publicidade do impessoal a consciência está estreitamente ligada a questão da culpa. Na experiência comum a consciência fala de culpa. Possivelmente conquistando uma compreensão existencial da culpa é possível descobrir também o que diz a consciência.

O ponto de partida da investigação não pode ser o modo de ser decaído do *Dasein*. Nele o fenômeno não seria apreendido de forma originária. Assim Heidegger afasta inicialmente as interpretações cotidianas, sem com isso menosprezá-las, mas pelo fato de que elas pressupõe aquilo que deverá ser objeto de análise. Elas só são possíveis a partir das condições abertas por uma interpretação mais originária e não daquelas hauridas a partir do modo de ser cotidiano do *Dasein*. Nesse sentido, ela deve ser desvinculada de qualquer ocupar-se calculante, de qualquer lei ou moral que levasse a produzir a culpa, ou a partir do qual ela pudesse ser compreendida. É a culpa existencial que é condição de possibilidade da moralidade em geral. Isso também não significa que o fenômeno da culpa, tal com entendido na cotidianidade, não tenha nenhuma

³¹⁷ Id. Ibid., p. 296: “*la angustia (...) por ser la más elemental aperturidad del Dasein arrojado, lleva su estar-en-el-mundo ante la nada del mundo...*”.

³¹⁸ Id. Ibid., p. 297: “*La conciencia se revela como llamada del cuidado*”.

relação com um culpabilidade mais originária. Segundo Heidegger³¹⁹ há essa relação, mas ela está encoberta. As compreensões comuns remetem ao originário da chamada da consciência, mas neste caso precisamos nos voltar para o originário mesmo.

Há uma culpabilidade originária, solo das culpas ônticas, que deverá ser conquistada no ser do *Dasein*. E, como sabemos, o ser do *Dasein* é cuidado³²⁰, que integra a facticidade, a existência e a decaída. É um ente jogado, que não colocou a si mesmo na existência e que não pode ir mais para trás da sua condição de jogado e que, por isso mesmo, quando é autêntico, não tem também uma razão última que lhe dite as escolhas adequadas ou uma base externa que o oriente. Está, portanto, entregue a si mesmo, é fundamento de seu próprio poder-ser, “repousa (...) em sua própria gravidade, que a disposição afetiva lhe revela como carga”³²¹. Ele é um fundamento jogado, tem de colocar seus próprios fundamentos enquanto poder-ser que está em questão no cuidado.

É exatamente esta condição de fundamento nulo, ou “fundamento sem fundamento ôntico possível”³²², de ter de assumir sua própria carga, que a cotidianidade encobre. A culpa é um estado originário de responsabilidade pelo próprio poder-ser, que não pode ser delegado para outrem. O chamado da consciência é, por isso, um chamado do cuidado. Chama a uma supressão da decaída no impessoal, a um retorno a si mesmo, a um poder-ser que representa o próprio si-mesmo. Nisso e disso o *Dasein* já sempre é culpado. A culpa “não é algo a que o *Dasein* só sucumbe ocasionalmente. Todo *Dasein* é Culpado, mas só o *Dasein* autêntico percebe sua Culpa e age em plena consciência dela”³²³.

O *Dasein* deverá “fazer-se livre para o chamado: disponibilidade para o poder-ser-interpelado”³²⁴. Ao escutar o chamado, ele se abre para o poder-ser mais próprio, ou seja, para a escolha de si mesmo. Nesta eleição de si mesmo, fica transparente o seu ser culpado. Escolhe ter-consciência, contra a ditadura do impessoal. Escutar e compreender o chamado significa então querer-ter-consciência, ou seja, dispor-se para ser-interpelado. E, segundo Inwood,

³¹⁹ Cf. Id. Ibid., § 58.

³²⁰ Cf. Id. Ibid., § 58.

³²¹ Id. Ibid., p. 303: “*reposa sin embargo en su pesantez, que el estado de ánimo le revela como carga*”.

³²² LOPARIC, *Heidegger Réu*, p. 187.

³²³ INWOOD, *Heidegger*, p. 98.

³²⁴ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 306: “*hacerse libre del Dasein para la llamada: la disponibilidad para el poder-ser-interpelado*”.

estou escolhendo minha própria vida, não a deles, e o fato de eu estar fazendo isso implica que me libertei de seu domínio. Ir antecipadamente ao encontro da minha morte e me projetar ao meu nascimento ocupou o lugar do apelo ao ‘eu-eles’ como forma de decidir as coisas³²⁵.

Isso está longe da relação que a cotidianidade estabelece com a culpa. Nela, no movimento ocupado com as coisas, a culpa é objeto de cálculo, de manejo, chegando a torna-se um ‘negócio’.

Ao interpretar a consciência, Heidegger buscou demonstrar algo que testemunhe o poder-ser próprio do *Dasein*, algo que é propriamente seu, que não é acrescentado de fora. O próprio si-mesmo atua em si, a partir da transparência do ser-no-mundo no modo de culpa, no sentido de possibilitar a ultrapassagem da dissolução na qual o *Dasein* se encontra cotidianamente. O chamado abre o *Dasein* para a sua estranheza essencial, para o seu fundamento que é projeto, na disponibilidade para a angústia. Cala o ruído do falatório e abre os ouvidos para o chamado silencioso e o ser-culpado.

Heidegger chama de resolução (*Entschlossenheit*) o “calado (silencioso) projetar-se em disposição de angústia para o mais próprio ser-culpável³²⁶”. Mas a resolução não retira o *Dasein* da sua condição fáctica, e sim o situa nela de modo próprio, o torna autêntico. Não o retira do mundo, mas o desvela de modo distinto do cotidiano. Desvela também o “mundo e as coisas que há no âmbito dele, incluindo outras pessoas, de outra forma. Assim desvela uma gama de possibilidades que não é visível ao *Dasein* cotidiano, perdido no eles³²⁷. O leva exatamente a estar ocupado com os entes à mão e preocupado (solícito) com os outros. O *Dasein* resoluto “se libera para seu mundo³²⁸” e, ao mesmo tempo, adquire as condições necessárias para deixar os outros também no seu poder-ser próprio, o que significa que a convivência se torna própria. Gumbrecht define a resolução como “disposição para se projetar no mundo (...) permeada por uma completa consciência da nulidade do *Dasein* e da sua culpa primordial³²⁹. E, assim, agir apesar da nulidade e absurdidade da existência humana.

O que a resolução escolhe não pode ser mostrado, calculado, previsto, antecipado, pois ela quebra o âmbito no qual as coisas podem ser objetivadas. Só poderá ser atestado pela própria resolução, pelo ato no qual ela se dá. Não acontece como no impessoal, onde nada se resolve,

³²⁵ INWOOD, Heidegger, p. 100.

³²⁶ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 314: “...el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable...”.

³²⁷ INWOOD, Heidegger, p. 100.

³²⁸ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 316: “se libera para su mundo”.

³²⁹ GUMBRECHT. *Em 1926 – vivendo no limite do tempo*, p. 505.

ninguém resolve nada, pois tudo já está sempre decidido. Mas a resolução acontece sem que o *Dasein* seja retirado do impessoal e do mundo. O seu projetar não pode ultrapassar as possibilidades fácticas, mas descobre o facticamente possível da situação, como diz o próprio Heidegger³³⁰. A resolução coloca o *Dasein* na sua situação. Ou seja, o chamado da consciência “chama a entrar na situação”³³¹. É o instante em que “o *Dasein* resoluto avalia as possibilidades implícitas em sua situação e faz uma escolha decisiva”³³².

Com isso mostramos como Heidegger encaminha as possibilidades do ser-próprio do *Dasein*. Não se pode retirar o *Dasein* da sua situação, do seu ser-no-mundo, da facticidade, mas é possível operar uma modificação no modo de relacionar-se com o mundo, com os entes dentro do mundo e inclusive consigo mesmo. Até agora essa possibilidade foi elaborada através dos existenciais da angústia, do ser-para-a-morte e do chamado da consciência à resolução. Neles e através deles o *Dasein* se abre para o seu ser-próprio, sobretudo pelo fato de que neles o arranjo cotidiano perde seu sentido.

7.3 – Poder-ser todo próprio e temporalidade do cuidado

A análise realizada mostrou a resolução como o acesso ao modo próprio do poder-ser do *Dasein*, enquanto que o modo próprio de ser-para-a-morte é a antecipação. Como poderiam esses fenômenos ser conectados? Aproximando os termos temos a ‘resolução precursora’. Ela, deixando-se guiar pela compreensão do *Dasein* enquanto existência, é uma “interpretação que libera o *Dasein* para a sua mais extrema possibilidade de existência”³³³.

A resolução, retoma Heidegger³³⁴, foi apresentada como sendo o projetar-se em direção ao mais próprio ser-culpável, disposto para a angústia. Mas essa resolução só é própria se estiver conectada com o seu ser-para-a-morte, para o fim, “que é um passar sempre presente”³³⁵, portanto, só no tempo pode haver a resolução. Assim ela passa a significar a disponibilidade para o chamado, que chama para adiante, para o mais próprio ser-culpável. O adiantar-se abre a

³³⁰ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 60.

³³¹ Id. Ibid., p. 318: “nos llama a entrar en la situación”.

³³² INWOOD, *Heidegger*, p. 101.

³³³ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 322: “una interpretación que libera al *Dasein* para su más extrema posibilidad de existencia”.

³³⁴ Cf. Id. Ibid., § 62.

possibilidade de, voltando-se para a morte, abrir para a possibilidade da resolução. Na resolução o *Dasein* toma sobre si a carga do seu ser, de sua existência, enquanto ele mesmo é o seu fundamento.

Originariamente o *Dasein* leva consigo a culpa e a morte. Nem um nem outro lhe são acrescentados posteriormente. Devem, no entanto, ser compreendidos de forma originária, própria e íntegra.

O chamado da consciência revela o fato do *Dasein* estar extraviado no impessoal. A resolução o traz de volta ao mais próprio si mesmo. Mas o si mesmo só pode ser alcançado na sua propriedade enquanto voltado para a sua condição de ser-para-a-morte. Nesse processo acontece a ‘singularização’ do *Dasein*, na qual ele emerge da massa nivelada do impessoal. O chamado da consciência ignora e passa por cima dos apelos da cotidianidade, isola o *Dasein* no seu ser-culpável, mas esse ser-culpável somente se mostra descoberto diante do ser-para-a-morte insuperável.

Como diz o próprio Heidegger,

se a resolução enquanto própria tende para a modalidade definida pelo antecipar-se, e se o antecipar-se constitui o modo próprio do poder-ser-todo do *Dasein*, então na resolução existencialmente testemunhada está atestado também um modo próprio do poder-ser-todo do *Dasein*³³⁵.

Com a resolução, diz Heidegger, fomos “levados ante a verdade originária da existência”³³⁷, do *Dasein* desvelado para si mesmo. Mas, como já sabemos, o *Dasein* também está na não-verdade, de forma cooriginária. Mantém-se, enquanto na possibilidade da não-verdade, também aberto originariamente para a perda de si mesmo.

A resolução precursora é, diante do chamado da consciência, uma compreensão obediente que abre para a angústia do ser-para-a-morte a possibilidade dela desfazer todo auto-encobrimento do *Dasein*, que na cotidianidade se encontra em fuga diante da sua condição de jogado e ter-que-ser. Ela retira as ilusões e distrações e possibilita um atuar resolutivo.

O que é fundamental notar é que, enquanto o *Dasein* encontra-se guiado pela ocupação da interpretação cotidiana, não temos uma base adequada para a interpretação autenticamente

³³⁵ SAFRANSKI. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 173.

³³⁶ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 328: “Si la resolución en cuanto propia tiende a la modalidad definida por el adelantarse, y si el adelantarse constituye el modo propio del poder-estar-entero del *Dasein*, entonces en la resolución existencialmente atestiguada está coatestiguado también un modo propio del poder-estar-entero del *Dasein*”.

³³⁷ Id. *Ibid.*, p. 326: “llevados ante la verdad originaria de la existencia”.

própria desse ente. Com o que foi mostrado até agora, pode-se perceber claramente como a compreensão comum tem tomado posse das possibilidades do poder-ser do *Dasein*, e conseqüentemente, do seu abrir e do seu fechar, do seu ser ou não na verdade. Exige-se assim uma interpretação ontológica que parta da originariedade do fenômeno e “conquiste para si o ser deste ente contra a tendência encobridora que há nele”³³⁸. Tal interpretação será provavelmente uma contraposição às interpretações correntes.

E, como mostra o próprio autor³³⁹, a análise da resolução precursora conduziu ao fenômeno da verdade originária e própria. Esta difere do encobrimento da verdade que ocorre na cotidianidade. No caso de só haver ser onde há verdade, e se a compreensão se modifica de acordo com o caráter da verdade, então o que deverá garantir a compreensão originária do *Dasein* e do ser é uma verdade originária e própria. Essa verdade deverá ser conquistada.

Isso significa que um modo próprio de ser si-mesmo deve, ao garantir a maneira prévia de ver a existencialidade, elaborar conceitos existenciais adequados para a realidade do *Dasein* e daquilo que envolve os seus cuidados.

No parágrafo 64, chamado de *cuidado e mesmidade (Selbstheit)*, Heidegger reduz a estrutura do cuidado a uma fórmula existencial que articula a existencialidade, a facticidade e a condição de decaído: “antecipar-se-a-si-estando-já-em (um mundo) em-meio-a (entes que comparecem dentro do mundo)”³⁴⁰. Mas, em torno de que articular-se-á a unidade desses momentos?

Na ontologia moderna, quem dá sustento à totalidade é o ‘eu’. Na experiência ôntica o ‘eu’ sempre permanece sendo o mesmo. Numa interpretação imprópria, a partir da decaída, quem diz ‘eu’ é o impessoal, que foge de si mesmo e compreende-se a partir das suas ocupações. E, como diz o próprio Heidegger, “alguém é aquilo de que se ocupa”³⁴¹. Nesse sentido, nesse ‘eu’ expressa-se em geral um ‘eu’ que está em fuga no ocupar-se. Assim também é o cuidado num tal ‘eu’: em fuga de si mesmo. Como, no entanto, dar-se-ia o ‘eu’ na experiência ontológica? Esse ‘eu’ deverá ser concebido existencialmente. Dever-se-á poder perguntar pelo ‘eu’ a partir da base que se forma com a revelação silenciosa da existência resoluta na angústia.

³³⁸ Id. Ibid., p. 330: “conquiste para sí el ser de este ente en contra de la tendencia encubridora que hay en él”.

³³⁹ Cf. Id. Ibid., § 63.

³⁴⁰ Id. Ibid., p. 335: “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)”.

³⁴¹ Id. Ibid., p. 340: “uno es lo que a uno lo ocupa”.

É o cuidado que, no modo da propriedade, possui a “originária estabilidade do si-mesmo e a integridade do *Dasein*”³⁴². No cuidado preocupado realiza-se a temporalidade. Deve-se então procurar o sentido do cuidado. E sentido significa aquilo que torna possível o ser de algo, no presente caso, do cuidado. O sentido do cuidado é então aquilo que torna possível a constituição do *Dasein* como cuidado, como totalidade articulada. É o projeto primário da compreensão que dá o sentido, ou seja, a forma própria ou imprópria com que o *Dasein* está aberto para si mesmo. Assim, o sentido do ser do *Dasein* é dado pelo “mesmo *Dasein* que compreende a si mesmo”³⁴³, e nele está em jogo seu próprio ser, seu poder-ser mais próprio. E estar voltado para o seu poder-ser mais próprio é propiciado pela resolução precursora. Esse poder-ser só se efetiva quando o *Dasein* suporta a possibilidade enquanto possibilidade e, assim deixa-se vir a si-mesmo, o que caracteriza o fenômeno do porvir (*Zukunft*).

Continuando, diz Heidegger³⁴⁴ que a resolução precursora compreende o ser-culpável originário do *Dasein*, o fato de ter de assumir o seu fardo, de ser fundamento de uma nulidade, na condição de jogado. Assumir a culpa exige uma volta para trás, para seu ‘ter-sido’. O ser jogado só pode ser assumido enquanto o *Dasein* já sempre tem-sido. Antecipando o seu ser mais próprio pode o *Dasein* voltar para o seu mais próprio ter-sido. Ou como diz Inwood,

o *Dasein* resoluto vai antecipadamente ao encontro de sua morte, e remonta ao passado, antes de decidir o que fazer no presente, o presente autêntico ou *Augenblick*, o momento da visão. Ele retrocede porque não pode apreender por inteiro sua situação presente nem decidir como agir nela sem saber como chegou a essa situação³⁴⁵.

Heidegger diz em 1924, que a antecipação “não é outra coisa que o futuro próprio e singular do respectivo *Dasein*”³⁴⁶, ou seja, é condição para ser si-mesmo. Só então o estar entre os entes à mão, na situação, pode dar-se sem encobrimentos, sem distorções. Em uma expressão Heidegger diz que “o ter-sido emerge do futuro, de tal maneira que o futuro que tem sido (ou melhor, que está sendo sido) faz brotar de si o presente”³⁴⁷. Esse fenômeno deve ser entendido

³⁴² Id. Ibid., p. 341: “*la originaria estabilidad del sí-mismo e integridad del Dasein*”.

³⁴³ Id. Ibid., p. 342: “*es el mismo Dasein que se autocomprende*”.

³⁴⁴ Cf. Id. Ibid., § 65.

³⁴⁵ INWOOD, *Heidegger*, p. 107.

³⁴⁶ HEIDEGGER, *El concepto de tiempo*, p. 47: “*no es otra cosa que el futuro propio y singular del respectivo ser-ahí*”.

³⁴⁷ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 343: “*el haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente*”.

enquanto unitário, como “futuro que está sendo sido e que atualiza”³⁴⁸. Isso Heidegger chama de temporalidade. O sentido do cuidado próprio e a unidade originária da sua estrutura é a temporalidade.

Na conferência de 1924, *O conceito de tempo*, Heidegger inicia dizendo que a filosofia não poderá falar do tempo partindo da eternidade, como faz a teologia. Ela terá de ater-se ao tempo, ele mesmo em si mesmo, não a partir de algo de fora, tal como o eterno. Safranski³⁴⁹ nota essa tendência do homem como um desejo de repousar no tempo como as coisas. E enfatiza que o pensar a partir da imortalidade oferece o consolo do duradouro contra o tempo passageiro. Mas para Heidegger, a tarefa é “conquistar o mundo finito sem aliená-lo numa transfinitude”³⁵⁰.

Nesta mesma conferência se diz que o tempo para o físico tem a ver com medição através do uso do relógio. Nele repete-se sempre a mesma seqüência temporal, de duração idêntica, mensurável numericamente. Então, o relógio fala do tempo enquanto tempo uniforme e homogêneo, que pode ser medido.

Mas o que importa é a relação do homem com o tempo. Ainda no texto de 1924 Heidegger afirma o *Dasein* enquanto ser-temporal. O *Dasein* é no tempo, ou melhor, é temporalidade. Mas enquanto calcula e pergunta pelo ‘quanto’ do tempo, ele não alcança o seu sentido próprio, que é temporalidade. Perguntar dessa forma, significa a redução do tempo ao agora do presente, exatamente o tempo no qual o *Dasein* se agarra e sente seguro. Cuidando das coisas, ele se dispersa no presente e o cuidado torna-se um voltar-se incessante sobre o agora. Esse é o tempo do impessoal. Nele o presente é “um decurso que constantemente passa pelo agora”³⁵¹. Assim, “todo o acontecido desliza desde um futuro sem fim em direção a um passado irreversível”³⁵². Ancorado no presente, o *Dasein* diz que o passado já foi e é irreversível, mas não vê mais o passado propriamente enquanto vigor que é co-presente com o presente e o futuro.

Tanto neste texto como em *Ser e Tempo*, Heidegger terá de mostrar como a temporalidade se diferencia da concepção vulgar do tempo. Nesta o tempo é objetivado, medido, quantificado, tornado ‘presença constante’, enquanto que a temporalidade é o fenômeno originário que torna possível falar em tempo, ou seja, tempo no sentido vulgar é um fenômeno derivado. Inclusive os conceitos de passado, presente e futuro são oriundos da compreensão imprópria do tempo. A

³⁴⁸ Id. Ibid., p. 344: “como futuro que está siendo sido y que presenta”.

³⁴⁹ Cf. SAFRANSKI. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 206.

³⁵⁰ BORNHEIM, *Metafísica e finitude*, p. 61.

³⁵¹ HEIDEGGER, *El concepto de tiempo*, p. 53: “un decurso que constantemente pasa por el ahora”.

³⁵² Id. Ibid., p. 54: “Todo lo acontecido se desliza desde un futuro sin fin hacia un pasado irreversible”.

temporalidade não pode ser abordada como se fosse um ente disponível e apreensível, mas ela é a condição originária que possibilita pensar o tempo, inclusive de modo objetivado.

Se o sentido do cuidado próprio é a temporalidade, então “a totalidade do ser do Dasein como cuidado quer dizer: antecipar-se-a-si-estando-já-em (um mundo) e em-meio-a (entes que comparecem dentro do mundo)”³⁵³. Assim, “a unidade originária da estrutura do cuidado é a temporalidade”³⁵⁴. O futuro funda o ‘antecipar-se-a-si’, o ter-sido evidencia o ‘estar-já-em’ e o presente possibilita o ‘estar-em-meio-a’.

Sabemos que o cuidado se caracteriza pela existência, facticidade e decaída. Cada um desses momentos relaciona-se de forma privilegiada com um dos êxtases do tempo, como fala Heidegger no parágrafo 65 de *Ser e Tempo*. A existência projeta-se a partir do futuro e este é seu sentido primário. Já o sentido da facticidade radica no ter-sido, enquanto a decaída se funda no presente. Superando a decaída através da resolução, o *Dasein* recupera-se para existir no ‘instante’ (*Augenblick*), modo próprio do presente, na situação aberta autenticamente. Uma possibilidade fundamental da existência própria, de acordo com Safranski³⁵⁵, é apresentar-se para o instante e, com isso, também para a coerção diante da decisão. Enquanto antecipadora, a resolução “apreende o ter-sido como uma possibilidade própria de cada instante”³⁵⁶. A temporalidade é que torna possível a unidade desses momentos e, por isso, constitui a totalidade da estrutura do cuidado.

Mas o êxtase temporal do futuro é fundamental, tem uma primazia entre os êxtases da temporalidade, pois o cuidado é ser-para-a-morte. E, ser-para-a-morte de uma forma própria revela a finitude do *Dasein*, ou seja, a sua absoluta impossibilidade. Assim o modo de existir do *Dasein* se caracteriza por ser finito. É exatamente a finitude aquilo que se procura encobrir na compreensão do tempo vulgar, onde os instantes se sucedem infinitamente. O tempo originário, por isso, revela a finitude. A partir dele é que se pode falar de infinito. E, só no antecipar-se a si mesmo é que o *Dasein* pode libertar-se das malhas do presente e pode também retomar autenticamente as possibilidades do passado. Reconhecendo e aceitando a mortalidade, surge o momento autêntico, ou seja, o ‘instante’.

³⁵³ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 344: “la totalidad de ser del Dasein como cuidado quiere decir: anticiparse-a-si-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)”.

³⁵⁴ Id. *Ibid.*, p. 344: “La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporeidad”.

³⁵⁵ Cf. SAFRANSKI, *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 214.

³⁵⁶ HEIDEGGER, *El concepto de Tiempo*, p. 49: “aprehende el haber sido como una posibilidad propia de cada instante”.

A demonstração da estrutura do *Dasein* enquanto temporalidade, assim como é interpretada por Weischedel³⁵⁷, significa que enquanto o *Dasein* adianta-se à sua morte, ele está ‘adiante-de-si’ e permite que o futuro venha e determine o seu ser presente. Enquanto tal, projeta-se no sentido de suas possibilidades futuras. Ao mesmo tempo, enquanto ‘já-ser-em’, é dominado e determinado pelo passado, pois ele está lançado, sem sua própria intervenção, numa determinada situação concreta. Presente, o *Dasein* apresenta constantemente o ente que o circunda. Através desses três êxtases o *Dasein* encontra-se já sempre fora de si e realiza sua finitude essencial.

Guignon³⁵⁸, ao falar da temporalidade, diz que na medida em que a existência humana é um acontecer, ela só se realiza enquanto um processo, no qual o si próprio vai acontecendo. Por causa disso nós não temos a identidade de uma pessoa enquanto não temos a sua história de vida como um todo. O *Dasein* seria um “decurso temporal cumulativo e com um objetivo”³⁵⁹, ou seja, com um passado e um futuro que se entrecruzam no presente. Enquanto sempre ‘à frente de si mesmo’, as ações do *Dasein* tem um compromisso com o tipo de pessoa que está em projeto, como totalidade. Antecipando-se, ele toma o controle sobre uma série de possibilidades que se oferecem, levando em consideração o tipo particular de pessoa que está em projeto e uma configuração final das possibilidades da vida. É nesse sentido que somos ser-para-a-morte. A ação presente está relacionada com um compromisso futuro, nos configuramos a partir das nossas escolhas e ações.

Mas o projeto que está sempre ‘à frente de si mesmo’ já está também inserido, situado num certo contexto específico. Tem já suas raízes em empreendimentos passados que continuam presentes nas ações atuais, e também em uma cultura histórica particular que determina as possibilidades que fazem sentido nesse contexto específico. Em função disso é que se pode falar em um ‘impessoal’ no qual, de início e na maior parte das vezes, cada *Dasein* individual se encontra. Há um mundo compartilhado, público, que oferece instrumentos que tornam inteligíveis certas possibilidades, e que é fundamental e pertence positivamente à constituição do *Dasein*, pois ele sempre participa de um contexto social, de um meio onde se compartilha de uma inteligibilidade. A participação no impessoal, neste sentido, é condição de possibilidade do existir humano, pois ela abre um mundo do qual o *Dasein* retira suas possibilidades de compreensão,

³⁵⁷ Cf. WEISCHEDEL, *A escada dos fundos da filosofia*, p. 309.

³⁵⁸ Cf. GUIGNON, Charles. *Autenticidade, valores morais e psicoterapia*. In: *Poliedro Heidegger*, p. 243 a 248.

³⁵⁹ Id. *Ibid.*, p. 245.

mas é pernicioso na medida em que propõe a satisfação no seguir a corrente da normalidade, eliminando possibilidades próprias e a responsabilidade para consigo mesmo. Absorvido no cotidiano o *Dasein* esquece essa absorção.

Essa absorção do *Dasein* tem a estrutura temporal deformada, pois considera relevante somente o contexto atual, enquanto fica aguardando o futuro, mas não o antecipa. A existência reduz-se a uma sucessão de acontecimentos, onde os fins da vida não entram em questão, e onde não se tem mais a capacidade de ver o que é ou não importante, e de distinguir entre o que é crucial ou trivial, central ou periférico.

Mostramos então que Heidegger, após a descrição da cotidianidade na qual o *Dasein* encontra-se decaído, encontra na temporalidade uma possibilidade de resgatá-lo a partir do seu próprio modo de ser. Mas o tempo mesmo precisa ser descoberto na sua autenticidade, pois ele, assim como entendido na metafísica tradicional, tudo determina a partir do presente, da persistência do sentido. Inclusive o ser humano é concebido a partir da sua presença, porque a compreensão se dá sob o guia das ocupações com os entes intramundanos. Se estes são ‘congelados’ na sua presença, também o homem passa a ser concebido dessa forma e, inclusive, o sentido do ser em geral passa a ser determinado a partir de um ente, e como ente. Com a temporalidade Heidegger quer poder liberar a propriedade do *Dasein*, introduzindo o acontecer originário, anterior (não em termos de tempo ou espaço, mas condição de possibilidade) a qualquer determinação objetivante e redutora. O *Dasein* não é um ente acabado, simplesmente presente, mas está sempre aberto para o futuro, ou seja, foi entregue a si mesmo e tem de, por isso, conduzir a sua própria vida.

A temporalidade não é determinável ou mostrável como um ente. Não é tempo que pode ser apresentado e medido através do relógio, dos movimentos ou de qualquer analogia. Ele é condição originária, algo como um ‘conceito limite’ que abre para o acontecer que sempre se furta a qualquer cilada conceitual objetivadora. Benedito Nunes diz que “dela só se pode dizer que temporaliza a partir de cada um de seus êxtases”³⁶⁰.

Daí a dificuldade de explicitar algo que não encontra-se no âmbito do demonstrável, sequer facilmente dizível, mas que caracteriza o ser do ser humano. A temporalidade não pode ser explicitada do modo como nossa tendência de tudo capturar gostaria. O que Heidegger faz, nos parece, é forçar, com o seu texto, os limites da lógica, os estreitos limites em que somos nas

³⁶⁰ NUNES, *A filosofia contemporânea: trajetos iniciais*, p. 111.

nossas ocupações, fazendo-nos sentir a vertigem daquilo que sempre nos escapa, mas que está aí, nosso ser-no-mundo. Sua elaboração não diz o que a temporalidade é, mas abala os fundamentos da presença. Se uma filosofia se volta para a consciência de sua temporalidade, como diz Safranski³⁶¹, os pontos de apoio, ou aquilo que chamamos de fundamentos, tem de perder a sua substancialidade. Não há possibilidade de fuga do tempo para um ser confiável, para um apoio seguro.

Quando procuramos entender a temporalidade tal como explicitada por Heidegger, não temos em mãos nenhum ente que possa servir de testemunho, nenhuma medida ou instrumento técnico que possa atestar o que se diz. Também não temos nenhuma experiência ôntica que possa dar suporte ao que se diz. Todo esforço de Heidegger remete para as origens do *Dasein* e do ser dos entes. O que Heidegger diz deve desdizer o que comumente se diz, para desencobrir o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, facticamente orientado.

O título *Ser e Tempo* começa a adquirir sentido. O sentido do ser só será acessível se o for a partir da temporalidade, que é o tempo autêntico. O sentido do ser é o tempo e isso significa, que o “ser não é nada persistente, é algo passageiro, não é nada presente, mas é acontecimento”³⁶². O tempo cotidiano, que tudo objetifica no presente não pode alcançar aquilo que está além do ente. Heidegger acredita que introduzindo a temporalidade libera-se o acontecimento do ser, a partir da transparência do ente que compreende o ser. Desamarrando o *Dasein* da presentificação, elaborando a analítica existencial a partir da cotidianidade e retomando seus resultados a partir da temporalidade, seria possível recolocar e tornar novamente fundamental e imprescindível a questão do sentido do ser. Mostrando o tempo autêntico como indisponível, também o *Dasein* e, conseqüentemente o ser, escapariam da disponibilidade em que foram postos pela metafísica. Como diz Safranski, com isso seria possível “fluidificar novamente os pensamentos da tradição metafísica”³⁶³.

Devemos lembrar que Heidegger pensa o existir, enquanto compreensão, como possibilidade. Mas agora devemos dizer que essa possibilidade só é autêntica se levar em conta a possibilidade mais extrema e inultrapassável, que é a morte. Antecipando-se pela morte, ou seja, sendo-para-a-morte, a possibilidade que o *Dasein* é se aprofunda e torna-se própria. Ser propriamente autêntico é a que chama a consciência, liberando para o fato de ser culpado, numa

³⁶¹ SAFRANSKI, *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 204

³⁶² Id. *Ibid.*, p. 206.

³⁶³ Id. *Ibid.*, p. 234.

culpa que significa responsabilidade pelo fundamento de um nada. Mostra, em primeiro lugar que a existência não escolheu ser mas que, no entanto, é e precisa assumir esse ser. Esse ser é o ser-jogado, ser-no-mundo, a partir do qual as possibilidades são geradas, mas sempre a partir da derradeira possibilidade que se revela através da morte.

As opções possíveis já estão sempre demarcadas no estar-jogado. No impessoal da cotidianidade as possibilidades abertas são aceitas como óbvias. Somente a consciência, na medida em que chama, pode descobrir as possibilidades que são efetivas, como nos mostra Pöggeler³⁶⁴. Ele diz também que a consciência mostra que o Aí do *Dasein*, enquanto no impessoal, está encerrado numa determinada ‘situação’. Pelo fato de ser determinado em suas possibilidades por ela (situação) e, ao mesmo tempo, não saber dela, a consciência terá de arrancar o *Dasein* da sua inverdade no impessoal e conduzi-lo para a sua verdade própria, que é sempre uma verdade situada. Mas também não pode ficar preso à verdade da situação, mas manter a liberdade para a constante ‘repetição’ (*Wiederholung*), no sentido de ter de refazer a todo momento sua opção e até, se for o caso, mudar a direção das opções.

Seguindo o chamamento da consciência, a existência é autêntica e, enquanto cuidado, ela é autenticamente uma “determinação transitória”³⁶⁵. Assim, “como ser-já-antecipado-no-mundo ela é um ser-futuro, que corre em frente para a morte, mas assim a si regressa e assume determinada ‘culpa’ do já-ser-no-mundo”³⁶⁶.

Pöggeler³⁶⁷ chama a temporalidade vulgar de temporalidade-interior. Nela a existência se detém sobre aquilo que é no tempo e acaba esquecendo a temporalização do tempo. E é exatamente isso que acontece no cotidiano e na inautenticidade da existência, mas que pode ser arrebatado se ela se elevar da temporalidade-interior para a temporalização do próprio tempo.

Inwood diz que

Uma das diferenças entre autenticidade e inautenticidade reside no fato de o *Dasein* autêntico não ser totalmente absorvido pelo presente nem pelo passado e pelo futuro imediatos. O *Dasein* autêntico olha prospectivamente para sua morte e retrospectivamente para seu nascimento e, indo além de seu nascimento, para o passado histórico³⁶⁸.

³⁶⁴ Cf. PÖGGELER, *O caminho do pensamento de Martin Heidegger*, p. 62 e 63.

³⁶⁵ Id. *Ibid.*, p. 63.

³⁶⁶ Id. *Ibid.*, p. 63.

³⁶⁷ Cf. Id. *Ibid.*, p. 64.

³⁶⁸ INWOOD, *Heidegger*, p. 83 e 84.

O que aconteceu com a metafísica refere-se ao modo como o tempo foi encarado, e é no fenômeno do tempo que a ontologia se enraíza. Ela encobriu a temporalização do tempo e, enquanto tal, “pensa o ser do ente a partir do tempo, e depois pensa também o tempo a partir da compreensão assim alcançada do ser”³⁶⁹. O próprio tempo passa a ser um ente, já que sua compreensão orienta-se a partir da relação do *Dasein* com os outros entes disponíveis no mundo. E, pelo fato do *Dasein* ser temporal, seu entendimento da realidade também é temporal. E o que faz dele um *Dasein* unificado, um todo diz Inwood³⁷⁰, é a sua capacidade de percorrer sua vida por inteiro em qualquer momento. Pode ir antecipadamente ao encontro da morte, retornar ao seu nascimento e retroagir no presente.

À medida em que o sentido do ser do *Dasein* é entendido como temporalidade, resta retomar a análise da descrição da cotidianidade em novas bases. As estruturas que foram descritas na primeira seção e tem um aspecto mais formal e até mesmo estático, terão de passar por uma revisão a partir da temporalidade autêntica. É o que procuraremos fazer agora. Heidegger retoma os existenciais da abertura na perspectiva da temporalidade no capítulo 4 da segunda seção.

7.4 – Temporalidade e abertura própria

As estruturas que compõe a abertura, ou seja, a compreensão, a disposição afetiva, a decaída e o discurso, deverão ser o primeiro alvo da análise interpretativa do *Dasein* cotidiano agora orientada a partir da temporalidade. A interpretação realizada na primeira seção traz em sua base o sentido temporal do ‘de início e na maior parte das vezes’, uma possibilidade de temporalização que funda ontologicamente a impropriedade que, por sua vez, se apoia na presentificação. O esclarecimento obtido não é suficiente, porque orientado por um sentido temporal impróprio, irresoluto. Haar diz que

O ser-resoluto não torna possível a temporalidade, mas a temporalidade, na sua estrutura ‘espontânea’, torna possível o resoluto. A temporalidade originária temporaliza, quer dizer, possibilita radicalmente todos os modos de ser do *Dasein*, confere sentido a todos os existenciais (a compreensão, a disposição afetiva e a decaída), mas sobretudo torna possível o autêntico e o inautêntico³⁷¹.

³⁶⁹ PÖGGELER, *O caminho do pensamento de Martin Heidegger*, p. 64.

³⁷⁰ Cf. INWOOD, *Heidegger*, p. 110.

³⁷¹ HAAR, *Heidegger e a essência do homem*, p. 61.

Sob essa ótica da temporalidade originária é que os existenciais da compreensão, disposição afetiva, decaída e discurso, que compõe os momentos estruturais do cuidado e que antes foram analisados a partir da cotidianidade, deverão ser retomados, o que Heidegger realiza no parágrafo 68. Esses momentos se articulam assim:

Todo compreender tem um estado de ânimo. Toda disposição afetiva é compreensiva. O compreender afetivamente disposto tem o caráter da decaída. A compreensão decaída e animicamente afinada articula sua compreensão no discurso³⁷².

7.4.1. A temporalidade da compreensão

É o compreender que, enquanto compreensão primária do *Dasein*, possibilita e funda os fenômenos derivados da explicação, teorização e todas as espécies de conhecimento e desconhecimento. Ele abre o poder-ser do *Dasein* no qual ele já sempre tem uma noção do que se passa consigo. Mas o poder-ser só é possível com base num futuro, que torna-se condição de uma autocompreensão projetiva. O projetar-se, enquanto jogar-se em possibilidades, só é possível no horizonte de um futuro.

Mas, enquanto projeto, o *Dasein* permanece na maior parte das vezes num estado irresoluto, não optando pelo seu mais próprio poder-ser, permanecendo instalado no cotidiano. Assim, “a temporalidade não se temporaliza constantemente desde o futuro próprio”³⁷³. O compreender impróprio projeta-se para as ocupações imediatas e cotidianas e faz com que o *Dasein* venha a si nestas ocupações, ou ainda, ele espera a si mesmo a partir do modelo das suas ocupações.

Enquanto o futuro próprio tem o caráter de ‘antecipar’ ou ‘precursar’ (*Vorlaufen*), o impróprio é um ‘estar à espera’ (*Gewärtigen*). No modo impróprio o *Dasein* espera que o futuro faça algo dele, enquanto no próprio ele se resolve e antecipa nas possibilidades e, digamos assim, faz algo de si.

Heidegger descobre o futuro temporalizado de forma imprópria, o estar à espera, como a razão pela qual a compreensão se dá a partir do impessoal. Já o futuro temporalizado de forma

³⁷² HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 352 e 353: “*Todo comprender tiene su estado de ánimo. Toda disposición afectiva es comprensora. El comprender afectivamente dispuesto tiene el carácter de la caída. La comprensión cadente y anímicamente templada articula su comprensibilidad en el discurso*”.

³⁷³ Id. *Ibid.*, p. 353: “*la temporeidad no se temporaliza constantemente desde el futuro propio*”.

própria expressa-se na antecipação da morte. E por isso, “o precursar é um modo mais originário de estar voltado para a morte do que a preocupada espera por ela”³⁷⁴.

Ele³⁷⁵ nos mostra que o compreender é, no poder-ser de qualquer projeto, em primeiro lugar, um porvir. Mas está cooriginariamente determinado pelo passado e pelo presente. O futuro impróprio tem um modo próprio de estar presente em meio aos objetos da ocupação que é a dispersão. Mas enquanto próprio, corresponde ao futuro um presente que abre a situação através do ato resolutório (*Entschluss*). Assim, através da resolução (*Entschlossenheit*), o presente é retirado da dispersão da ocupação imediata, e é retido no futuro e no passado. Ao presente recolhido da dispersão através da resolução, que é um presente próprio, Heidegger chama de ‘instante’ (*Augenblick*) e ao presente impróprio de ‘atualização’ (*Gegenwärtigen*).

O compreender que se temporaliza a partir da atualização projeta o poder-ser a partir da decaída no ‘mundo’ da ocupação e, conseqüentemente, a partir da não-resolução. Já o instante se temporaliza a partir do futuro próprio, o que não significa que nele possa ocorrer algo, mas que ele abre o ente para um comparecimento originário.

Já mostramos que no compreender impróprio comparece um presente que está à espera, que não se antecipa através da resolução. Mas deve haver para isso um correspondente passado. A resolução precursora produz um retorno ao si-mesmo, possibilitando assumir aquilo que ele já é. Ou como diz o próprio Heidegger, “no antecipar-se o *Dasein* se re-toma (*Wiederholt*) a si mesmo, adiantando-se em direção ao seu mais próprio poder-ser”³⁷⁶. Heidegger denomina ao passado próprio de ‘repetição’ (*Wiederholung*), em oposição ao impróprio como ‘esquecimento’. O esquecimento ignora o fato do poder-ser mais próprio e do estar jogado no mundo. E, numa expressão Heidegger reúne os três êxtases enquanto concorrem para o compreender impróprio: “o estar à espera que esquece e atualiza é uma unidade extática peculiar, segundo a qual o compreender impróprio se temporaliza em sua temporalidade”³⁷⁷. O modo impróprio dos três êxtases fecha o modo próprio do poder-ser, expressando-se existencialmente na irresolução.

³⁷⁴ Id. Ibid., p. 354: “*el precursar es un modo más originario de estar vuelto hacia la muerte que la preocupada espera de ella*”.

³⁷⁵ Cf. Id. Ibid., § 68a.

³⁷⁶ Id. Ibid., p. 356: “*en el adelantarse el Dasein se re-toma (wiederholt) (e.d., se re-pite) a sí mismo, adelantándose hasta su más propio poder-ser*”.

7.4.2. A temporalidade da disposição afetiva

A disposição afetiva conduz o *Dasein* diante da sua condição de jogado no mundo, o que significa, um encontrar-se sempre afetado de um ou outro modo. Como diz Heidegger no parágrafo 68 b, é na condição de jogado que se funda a disposição afetiva. Mas o que está em jogo aqui é o fato de que o encobrimento ou desvelamento da condição de jogado só é possível se o *Dasein* constantemente ‘tem sido’. Através do êxtase do ter sido (passado) o *Dasein* pode encontrar-se consigo num estado afetivo. Com isso dizemos que a disposição afetiva temporaliza-se a partir do passado, assim como, por sua vez, a compreensão tem seu sentido existencial no futuro.

Mas qual a relação dos estados de ânimo com o tempo? – pergunta Heidegger³⁷⁷. Há que se mostrar que os estados de ânimo só são possíveis sobre a base da temporalidade. Mas a análise irá limitar-se ao medo e à angústia, já anteriormente apresentados.

Como então o medo pode ser mostrado em sua temporalidade? Retomando o que já foi dito, sabemos que o medo é sempre um estado de ânimo diante de um ente que de alguma forma significa uma ameaça. A ele pertence um ‘estar à espera’ que, enquanto tal, o caracteriza como impróprio. Assim a temporalidade do medo não é própria. O medo “se constitui por um esquecimento de si, pelo confuso escapar ante o próprio poder-ser fáctico em que o ameaçado ser-no-mundo se ocupa do ente à mão”³⁷⁹. A ocupação como um todo se torna presa do medo e, por isso, acaba saltando de uma possibilidade para outra enquanto não assume nenhuma efetivamente como sua. O mundo circundante comparece sem que o *Dasein* possa deter-se em alguma possibilidade, e por isso, atualiza (presentifica) o que primeiro aparece.

Neste estado, mesmo o ‘estar à espera’ acaba por tornar-se confuso, porque se temporaliza a partir do esquecimento. Dessa forma, “a temporalidade do medo é um esquecimento que, estando à espera, faz presente”³⁸⁰.

³⁷⁷ Id. Ibid., p. 356: “*el estar a espera olvidante-presentante é una unidade extática peculiar, según la cual el comprender impropio se temporiza en su temporeidad*”.

³⁷⁸ Cf. Id. Ibid., p. 357.

³⁷⁹ Id. Ibid., p. 358: “*se constituye por un olvido de sí, por el confuso escapar ante el propio poder-ser fáctico en que el amenazado estar-en-el-mundo se ocupa de lo a la mano*”.

³⁸⁰ Id. Ibid., p. 359: “*la temporeidad del miedo es un olvido que, estando a la espera, hace presente*”.

E a angústia? Diferentemente do medo, o ‘ante quê’ da angústia é próprio ser-no-mundo, não um ente dentro do mundo. Ela descobre o familiar como originariamente estranho. Ela retira a possibilidade de fundar a existência a partir das coisas que nos ocupam, tornando possível um modo próprio de ser, a partir da desocultação da condição de jogado como possibilidade de repetição. Mas a angústia ainda não tem o caráter de instante, mas conduz a uma possível resolução.

Heidegger³⁸¹ mostra que tanto o medo como a angústia se fundam no passado, mas tem origens diferentes. O primeiro se origina do presente perdido enquanto que a segunda a partir do futuro da resolução.

Nos estados de ânimo da ocupação cotidiana se mostra sobremaneira o poder do esquecimento. Isso é constatável na indiferença, que Heidegger³⁸² caracteriza como ‘descolorida indeterminação afetiva’, que mostra exatamente o cotidiano abandono esquecido da condição de jogado. Essa indiferença que pode manifestar-se inclusive numa ocupação agitada é diferente da serenidade que, por sua vez, surge da resolução.

Qual então a relação entre a disposição afetiva e o tempo? É que somente um ente que já sempre tem sido pode ser afetado e, com isso, estar num modo de conversão (*Hinkehr*) ou aversão (*Abkehr*). E enquanto pressupõe ontologicamente a ‘atualização’, a afecção na atualização pode trazer o *Dasein* de volta a si mesmo enquanto ‘sido’.

7.4.3. A temporalidade da decaída

Na primeira seção a consideração da decaída levou à análise do falatório, curiosidade e ambigüidade. No presente caso, será considerada somente a curiosidade, porque nela a temporalidade da decaída se torna mais facilmente visível³⁸³. Como já foi mostrado, na curiosidade a compreensão não se orienta pelo fato de querer conhecer mas simplesmente pela avidez do novo. Ela é, neste sentido, impropriamente vindoura, pois não está à espera de uma possibilidade, mas somente alimenta constantemente a avidez.

³⁸¹ Cf. Id. Ibid., p. 361.

³⁸² Cf. Id. Ibid., § 68 b.

³⁸³ Cf. Id. Ibid., p. 363.

Heidegger³⁸⁴ diz que a curiosidade tem um modo específico de presentificar que constantemente ‘salta fora’, pois está pouco ligada à própria coisa, visto que sua visão migra constantemente de um objeto para outro. Ela vive num constante desassossego que a alimenta e se transforma na ‘falta de paradeiro’, o que se opõe radicalmente ao instante, pois permite que o *Dasein* esteja em todos e em nenhum lugar.

Trata-se portanto, do presente impróprio na curiosidade, que foge de um poder-ser próprio enquanto se mantém no impessoal. Nele o *Dasein* está numa constante espera e esquecimento. Mesmo a compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo comporta-se dessa forma. A constante novidade impede que o *Dasein* retorne a si mesmo, mantendo-o constantemente tranqüilo, tranqüilização essa que garante cada vez mais a tendência de saltar fora.

Onde se funda a temporalização do ‘saltar fora’ própria do presente? Na essência finita da temporalidade, responde Heidegger³⁸⁵. O *Dasein* está de início e na maior parte das vezes em fuga da condição de jogado no mundo e do estar voltado para a morte. Nesse caso “o presente salta fora de seu futuro e ter-sido próprios”³⁸⁶. O *Dasein* precisa, então, ser levado de forma própria diante de si mesmo enquanto na condição de jogado para poder compreender-se. Mas não podemos esquecer que sua condição fáctica é o encobrimento e que, enquanto jogado no mundo se perde nele. Ou, dito de outra forma por Heidegger, a condição de estar jogado se mantém fechada quanto ao ‘de onde’ e ao ‘como’, “mas essa obstrução não é de modo algum o mero fato de não saber, senão que constitui a facticidade mesma do *Dasein*”³⁸⁷. E, mais adiante diz ele que “o *Dasein* é arrastado pelo movimento do estar jogado; isto é, enquanto jogado no mundo se perde no ‘mundo’, em seu fáctico estar consignado àquilo de que há de se ocupar”³⁸⁸.

O presente só pode ser resgatado e trazido devolta da sua perda através do ato resolutório que pode “abrir, como instante retido, a respectiva situação e, junto com ela, a originária ‘situação limite’ de estar voltado para a morte”³⁸⁹.

³⁸⁴ Cf. Id. Ibid., p. 363.

³⁸⁵ Cf. Id. Ibid., p. 364.

³⁸⁶ Id. Ibid., p. 364: “*El presente salta fuera de su futuro y haber-sido propios*”.

³⁸⁷ Id. Ibid., p. 365: “*pero esta obstrucción no es en modo alguno el mero hecho de no saber, sino que constituye la facticidad misma del Dasein*”.

³⁸⁸ Id. Ibid., p. 365: “*El Dasein es arrastrado por el movimiento del estar arrojado; es decir, en cuanto arrojado en el mundo se pierde en el ‘mundo’, en su fáctico estar consignado a aquello de lo que hay que ocuparse*”.

7.4.4. A temporalidade do discurso

É o discurso articulado que constitui a abertura plena do aí. A compreensão, a disposição afetiva e a decaída precisam do discurso para poderem ser articulados. Mas o próprio discurso não se temporaliza a partir de algum êxtase determinado, como acontece com os outros existenciais da abertura, conforme já mostrado. Mas mesmo assim, diz Heidegger³⁹⁰, pelo fato de que o discurso usa a linguagem, a fala, para se expressar e dizer as coisas com que se ocupa, a presentificação tem nele uma função constitutiva preferencial.

E como está fundado na unidade extática da temporalidade, todo discurso já é temporal em si mesmo como mostra Heidegger³⁹¹. Ele nota também que os tempos verbais e os outros fenômenos verbais da linguagem estão arraigados na temporalidade originária da ocupação.

Retomando o que foi mostrado até aqui, o compreender se arraiga primariamente no futuro, adiantando-se ou estando à espera, enquanto que a disposição afetiva se funda no ter-sido (passado) na forma de repetição ou esquecimento. Já a decaída tem no presente seu enraizamento primário, na forma do instante ou da presentificação. O modo próprio dessas temporalizações está no antecipar-se, na repetição e no instante, enquanto que o impróprio está no estar à espera, esquecimento e presentificação. Heidegger diz que

a temporalidade se temporaliza inteiramente em cada êxtase, e isso quer dizer que a unidade extática da correspondente plena temporalização da temporalidade funda a integridade do todo estrutural constituído pela existência, facticidade e decaída, isto é, a unidade da estrutura do cuidado. A temporalização não significa uma ‘sucessão’ dos êxtases. O futuro não é posterior ao ter-sido, nem este anterior ao presente. A temporalidade se temporaliza como futuro que está-sendo-sido e presentificante³⁹².

No parágrafo 71 Heidegger repõe o sentido temporal da cotidianidade em questão. Ela, a cotidianidade, é modo em que o *Dasein* é de início e na maior parte das vezes, o modo no qual

³⁸⁹ Id. Ibid., p. 365: “*abrir, como instante retenido, la respectiva situación y, junto con ella, la originaria ‘situación límite’ del estar vuelto hacia la muerte*”.

³⁹⁰ Cf. Id. Ibid., p. 365.

³⁹¹ Cf. Id. Ibid., p. 365.

³⁹² Id. Ibid., p. 366: “*La temporeidad se temporiza enteramente en cada éxtasis, y esto quiere decir que la unidad extática de la correspondiente plena temporización de la temporeidad funda la integridad del todo estructural constituído por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura del cuidado. La temporización no significa una ‘sucesión’ de los éxtasis. El futuro no es posterior al haber-sido, ni éste anterior al presente. La temporeidad se temporiza como futuro que está-siendo-sido y presentante*”.

ele se mantém ‘todos os dias’ durante a sua vida. É portanto, um ‘como’ da existência, uma maneira de ser que se caracteriza pela abertura pública, mas da qual a existência tem a possibilidade de apropriar-se através do instante, mas sem nunca transpor-se para fora dela.

E Heidegger³⁹³ pergunta-se sobre a suficiência ou não da explicação precedente sobre a temporalidade para esclarecer esse fenômeno. Conclui que ainda será necessário conseguir uma suficiente elaboração da questão do sentido do ser em geral para poder alcançar suficientemente a cotidianidade através de uma determinação conceptual.

Mas lembra que todos os esforços na elaboração da analítica existencial tem como finalidade abrir espaço para responder a questão do sentido do ser em geral. Isso só é possível abordando o fenômeno no qual se torna acessível a questão do ser, ou seja, na compreensão. E, compreensão é um fenômeno que pertence à constituição do *Dasein*. Dessa forma, o primeiro passo significa um esclarecimento desse ente para poder avançar para a questão do sentido do ser em geral.

³⁹³ Cf. Id. Ibid., p. 386 e 387.

8 - PODER-SER PRÓPRIO E HISTORICIDADE

A existência humana é essencialmente temporal e é por isso mesmo também histórica. Seu horizonte de compreensão está determinado por uma compreensão do ser, que é histórica. Heidegger pretende elaborar a historicidade como um modo mais concreto da temporalidade. Facticamente o *Dasein* sempre tem sua história, porque é constituído pela historicidade. Heidegger evidencia que “a historicidade do *Dasein* – que não reside no simples fato de ser objeto nem mesmo sujeito da história, mas no de ter um destino, quer dizer abrir uma história – repousa na temporalidade”³⁹⁴. Além disso mostra também que se o ser do *Dasein* é cuidado, também este se funda na temporalidade³⁹⁵.

A forma própria de existir foi caracterizada como ‘resolução precursora’ na qual, através da angústia, o *Dasein* se projeta em direção ao próprio ser culpável, alcançando sua propriedade. Nela o *Dasein* assume resolutamente seu poder-ser diante da morte, na condição de jogado, e apropria-se de si mesmo na facticidade. Ou seja, “a resolução, na qual o *Dasein* retorna a si mesmo, abre as possibilidades fácticas do existir próprio a partir do legado que esse existir assume enquanto jogado”³⁹⁶.

Mas como é que pode a resolução precursora tornar-se um modo próprio do acontecer histórico do *Dasein*? - pergunta Heidegger no parágrafo 74. Ou, mais concretamente, a que se resolve o *Dasein* em cada caso? O fato de antecipar-se no ser-para-a-morte só garante que a resolução seja própria, mas não estabelece a atitude possível a ser assumida concretamente em cada caso.

Será que extrai as possibilidades a partir do ser jogado? Já vimos que enquanto jogado, o *Dasein* está num ‘mundo’, no qual existe facticamente com outros, e onde de início e na maior parte das vezes se compreende a partir das possibilidades que são abertas no estado interpretativo público. A resolução assume sempre a partir e contra o impessoal as suas possibilidades próprias sem, no entanto, mover-se para um outro âmbito, supostamente fora do estado interpretativo público.

³⁹⁴ BOUTOT, *Introdução à filosofia de Heidegger*, p. 43.

³⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 398.

³⁹⁶ Id. *Ibid.*, p. 399: “La resolución, en la que el *Dasein* retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio a partir del legado que esse existir asume en cuanto arrojado”.

Enquanto o *Dasein* existe com outros, ele herda as possibilidades da tradição e dentro delas a resolução pode se efetivar. É a partir do que herda, enquanto jogado, que o *Dasein* abre as possibilidades fácticas próprias. Assumindo a sua finitude na antecipação da morte, a multiplicidade fortuita e provisória de possibilidades que distraem é eliminada. Diante da resolução própria, livre para a morte, o *Dasein* escolhe para si mesmo uma possibilidade que herdou, mas que também elegeu propriamente. Heidegger considera isso um ‘acontecer originário’ que mostra o ser do *Dasein* como destino (*Schicksal*).

Então, enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* também já é sempre ser-com outros. O acontecer é assim um co-acontecer, num destino comum de comunidade, povo, geração. Heidegger chama de “acontecer pleno e próprio do *Dasein*”³⁹⁷ esse destino do *Dasein* partilhado com a sua geração.

Heidegger³⁹⁸ mostra que somente um ente que está aberto para o seu futuro, livre para a morte, e que é cooriginariamente também herdeiro de um ter-sido, é um ente capaz de voltar-se sobre o seu existir fáctico, para o seu ser jogado, e assim, viver no instante do seu tempo. A resolução traz o *Dasein* devolta a si, ele recebe e assume a possibilidade herdada, e abre a possibilidade da ‘repetição’ das possibilidades do passado. Isso não significa uma restauração do passado, mas uma ‘re-evocação’ do passado que continua atuando hoje. Heidegger diz que “na medida em que a ocupação cotidiana se compreende a si mesma desde o ‘mundo’ do qual se ocupa, não conhece como seu o ‘tempo’ que se toma, senão que, ao ocupar-se aproveita o tempo que há, aquele com que se conta”³⁹⁹. Ou seja, na resolução o *Dasein* conhece o tempo como ‘seu’ e na irresolução simplesmente aproveita o tempo disponível, aquele com que se conta.

No parágrafo 72, Heidegger, ao caracterizar o ser do *Dasein* como um ‘entre’ do nascimento e da morte, irá falar também do nascimento e conectá-lo com a temporalidade. dirá que

compreendido existencialmente, o nascimento não é jamais algo passado, no sentido de algo que já não está-aí, como tampouco pertence à morte o modo de ser do pendente que ainda não está-aí, mas que virá. O *Dasein* fáctico existe nativamente (*Gebürtig*), e nativamente morre também, no sentido de estar voltado para a morte⁴⁰⁰.

³⁹⁷ Id. Ibid., p. 400.

³⁹⁸ Cf. Id. Ibid., p. 401.

³⁹⁹ Id. Ibid., p. 426: “en la medida en que la ocupación cotidiana se comprende a sí misma desde el ‘mundo’ del que se ocupa, no conoce como suyo el ‘tiempo’ que se toma, sino que al ocuparse aprovecha el tiempo que hay”.

⁴⁰⁰ Id. Ibid., p. 391: “Compreendido existencialmente, el nacimiento no es jamás algo pasado, en el sentido de algo que ya no está-ahí, como tampoco le pertenece a la muerte el modo de ser de lo pendiente que aún no está-ahí, pero que vendrá. El *Dasein* fáctico existe nativamente (*Gebürtig*), y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte”.

A resolução precursora encaminha pela primeira vez para a liberdade na luta que se segue e para a fidelidade ao que é repetível. O *Dasein* está como que aberto através das possibilidades repetíveis do ter-sido, tornadas próprias pela antecipação da morte, no instante. O *Dasein* está aberto, diferentemente dos outros entes que não tem o modo de ser do *Dasein*, pelo fato de o sentido do cuidado ser a temporalidade. Ele tem uma historicidade originária que o constitui com destino. Ele não é um ente fechado sobre si mesmo, mas sempre possibilidade imprópria ou própria, aberto enquanto temporal. Ele pode, pelo fato de ser histórico, assumir-se e apropriar-se repetidamente na sua história. Sua historicidade própria se dá no destino e na repetição.

Quando o *Dasein*, antecipando-se (até a morte), permite que a morte se torne poderosa nele, então, já livre para ela, se compreende a si mesmo na própria superioridade de poder (*Übermacht*) de sua liberdade finita (liberdade que só é em tendo feito a própria opção), para assumir nessa liberdade finita a impotência (*Ohnmacht*) de seu estar abandonado a si mesmo e poder ver com claridade as contingências da situação aberta⁴⁰¹.

Na historicidade imprópria o destino possível na resolução precursora se mantém oculto, pois o hoje é apresentado enquanto presentificação no âmbito do impessoal. O *Dasein* mantém-se à espera da próxima novidade, esquecido do que se passou, fugindo da escolha. Com isso, mantém-se incapaz de ver as possibilidades e de repetir o que tem sido, ficando somente preso a informações do passado. Neste estado o passado é compreendido não a partir de si mesmo, mas a partir do presente, pois neste o *Dasein* encontra-se absorvido. Sua busca constante é o moderno, esquecendo do ter-sido.

Já a historicidade própria caracteriza-se por um movimento no qual acontece uma des-presentificação do hoje e um afastamento das condutas do impessoal através de um novo estranhamento. Isso só é possível pelo retorno do que é possível, o que se dá quando “a existência está destinal-instantaneamente aberta para ela na repetição resoluta”⁴⁰².

⁴⁰¹ Cf. Id. Ibid., p. 400: “cuando el *Dasein*, adelantándose (hasta la muerte), permite que la muerte se torne poderosa en él, entonces, libre para ella, se comprende a sí mismo en la propia superioridad de poder (*Übermacht*) de su libertad finita (libertad que sólo ‘es’ en el haber hecho la propia opción), para asumir en esa libertad finita la impotencia (*Ohnmacht*) de su estar abandonado a sí mismo y poder ver con claridad las contingencias de la situación abierta”.

⁴⁰² Id. Ibid., p. 407: “la existencia está destinal-instantáneamente abierta para ella en la repetición resuelta”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfatizamos, desde o início, que a meta de Heidegger é elaborar a questão do sentido do ser. Como a questão do ser só surge e repercute num ente determinado, que compreende e está disposto afetivamente, o ponto de partida foi o esclarecimento deste ente, chamado *Dasein*. Heidegger acredita que, tornando transparente o ser deste ente, obtêm-se um horizonte seguro, um fundamento para a investigação do sentido do ser em geral, para uma ontologia fundamental. Para isso a analítica é um caminho, um esforço neste sentido. Se esse caminho é correto ou até mesmo o único, somente é possível dizer depois que ele tiver sido percorrido.

Esse caminho da analítica existencial quis, por isso, conquistar um solo adequado tanto para a pergunta como para a resposta da questão do ser a partir do lugar de onde ela brota: no ente chamado *Dasein*. Esse trabalho foi empreendido no sentido de conquistar a constituição originária do *Dasein* fático, desde seus fundamentos, enquanto o ente que compreende o ser e que, portanto, é condição de algo assim como mundo, desvelamento do mundo. Mostramos a seguir que esse desvelamento, o mundo desvelado, passa a ser vítima de encobrimentos ao longo trajeto da ontologia na história ocidental, na perspectiva da possibilidade do existir próprio e impróprio. Isso significou uma distinção entre o *Dasein* e os outros entes. Essa diferença foi encoberta na metafísica, pois todos os entes, inclusive o homem, foram tratados a partir de uma determinação objetificadora. O homem foi mormente compreendido a partir da sua relação com os entes que não tem o seu modo de ser. Com isso, foi ignorado seu caráter histórico, seu ser no tempo, ao modo de um acontecimento.

A analítica tentou poder então fazer a desconstrução dessa determinação e liberar o *Dasein* para o seu próprio modo de ser. Mostrou, através de uma hermenêutica do *Dasein*, como ele se compreende no mundo, em primeiro lugar, a partir dos entes com que lida e, em segundo lugar, a partir do impessoal e das possibilidades herdadas. Com isso Heidegger procurou liberar o *Dasein* no seu ser próprio enquanto cuidado, e este, por sua vez, recebendo seu sentido a partir da temporalidade, deveria poder alcançar um espaço originário para a questão do sentido do ser em geral.

Aí, tendo retornado à constituição originária do ser do *Dasein*, Heidegger⁴⁰³ se pergunta se esse caminho levou ou não ao que se pretendia. Tendo chegado à temporalidade, há algum caminho que leve dela até o sentido do ser em geral? O tempo originário se revela realmente como horizonte do ser?

Sabemos que Heidegger não completa a obra segundo o seu projeto inicial. Isso foi devido a uma insuficiência nos recursos da linguagem. Além do mais, Heidegger realiza nas obras posteriores uma mudança na perspectiva através da qual persegue o seu problema, no sentido de buscar o sentido do ser a partir do próprio ser e não mais pelo esclarecimento do *Dasein*. Mas isso não invalida a analítica existencial, ao contrário, essa mantém-se ainda necessária no caminho.

Buscamos então, no decorrer da elaboração da pesquisa, mostrar como Heidegger realiza esse esclarecimento do *Dasein*. Com ele buscamos alguns elementos da gênese do seu trabalho filosófico, procuramos deixar clara a intenção de *Ser e Tempo*, seu método e, a partir daí, acompanhamos o desenvolvimento da questão do *Dasein*. Não seria possível partir de uma imagem ideal, de uma determinação externa a esse ente, mas sim da sua facticidade. Portanto, como ser-no-mundo e, enquanto tal, decaído de si mesmo para dentro da tradição, do mundo público do seu tempo. Essa decaída foi evidenciada através do falatório, da curiosidade e da ambigüidade.

Mas e agora, como sair desse estado e conquistar novamente a si mesmo? Através do estado que a angústia provoca. Ela revela novamente a finitude do *Dasein*, que é atestada no ser-para-a-morte, e também aponta para o próprio mundo, para a constituição originária do ser-no-mundo. Ela mostra que o *Dasein* enquanto mundo, desvelador de mundo, tem essa sua própria condição encoberta. O fato de ser desvelador do mundo está velado. Com a morte, o fim das possibilidades, torna-se acessível a temporalidade. Pode-se escutar novamente a consciência que chama para si mesmo, para a propriedade, manifesta-se o ser culpado e aponta-se para a resolução.

A partir do tempo próprio o *Dasein* liberta-se para suas possibilidades próprias. Ele reencontra seu modo próprio de ser, ou seja, ele é existência. Não é uma coisa, algo pronto, feito segundo um modelo anterior, mas seu ser está sob sua responsabilidade. Ele é abertura e, como tal, num mundo, mas um mundo que também não está-aí segundo um modelo divino ou natural,

⁴⁰³ Cf. HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, § 83.

mas que é concomitante com a abertura do próprio *Dasein*. Mundo e *Dasein* se co-constituem e acabam sendo quase sinônimos.

Isso transforma totalmente o modo de compreender, minando a objetividade metafísica. Não é mais possível uma antropologia objetiva, e nem uma compreensão do conhecimento segundo a relação sujeito e objeto. A filosofia de Heidegger possibilita um distanciamento dos envoltórios do cotidiano, o que inclui um distanciamento da própria filosofia, no sentido de libertar da própria ‘teoria’ e até da ‘prática’ e encaminhar para um âmbito anterior, que é condição de possibilidade de qualquer elaboração teórica. Alcançado esse horizonte anterior, quem o faz liberta-se novamente para o seu ser como possibilidade e para a responsabilidade sobre seu próprio ser. Percebe que sua vida é ‘sua’ e que não pode passar ao lado como se ela não lhe dissesse respeito. Ou seja, “a característica do ser do homem é que ele se relaciona com seu próprio ser”⁴⁰⁴.

Encontramos em Luijpen⁴⁰⁵ uma compreensão da qual partilhamos quando diz que o homem é chamado a filosofar de modo original e pessoal. Com certeza podemos dizer isso da filosofia de Heidegger. Uma vida só chega a ser autenticamente humana quando o homem ‘próprio’ a vive e o mesmo acontece com o filosofar. Só é autêntico o filosofar quando o homem próprio filosofa, quando ele próprio encontra as perguntas e procura respondê-las. Não filosofa quem aprende as perguntas e respostas de um determinado sistema ou autor enquanto essas não forem as perguntas e respostas dele próprio. Sua vida não é mobilizada nesse aprender e portanto não há filosofia. Exatamente o que Heidegger mostra com o que chama de falatório. O filosofar passa a ser o simplesmente ‘falado’, como se faz numa tradição, visando mais a fala do que a compreensão, sem ser uma apropriação original ou expressão pessoal da realidade. Não se distingue o público do próprio, o que Heidegger chama de ambigüidade. Esses encobrimentos produzidos pelo falatório e pela ambigüidade na filosofia poderão ser superados na medida em que o estudo da tradição, dos clássicos, reconduzir à realidade do que é visado nas afirmações, um retorno às coisas elas mesmas, tornando-se de fato ‘minha’ compreensão.

O nosso envolvimento com o pensamento de Heidegger quis ser uma tentativa de aprender a filosofar a partir de perguntas comuns. Pessoalmente consideramos frutífero o encontro com a hermenêutica do *Dasein*, sobretudo por ela nos revelar esse estado ambíguo do homem, pela sua própria constituição, de estar e não estar na verdade ou no desvelado e velado.

⁴⁰⁴ LUIJPEN, *Introdução à fenomenologia existencial*, p. 18.

Descobrir-se a si mesmo como o aí do ser, como ser-no-mundo é, ao mesmo tempo, uma experiência maravilhosa e um fardo. Um fardo porque nos descobrimos como o fundamento sem um fundo objetivo, como abertura sem referências inquestionáveis, como transcendência e historicidade, acontecendo no horizonte da finitude e concretude. Lutamos constantemente contra a morte, sufocamos a consciência e a culpa e somos amparados pela impessoalidade do ‘a gente’, numa familiaridade que nos causa certa tranqüilidade e sossego.

Em *Ser e Tempo* é a angústia que retira o véu que oculta o ser-no-mundo originário, a morte, a culpa e o chamado da consciência. Ela é uma disposição afetiva que suga o *Dasein* num retorno a si mesmo ao desfazer as relações de significatividade que ligam tudo entre si e garantem a interpretação pública e a-histórica. Ao fazer isso, singulariza o *Dasein* e lhe devolve suas possibilidades mais próprias, mas com isso também a estranheza originária e a responsabilidade pelo seu próprio ser enquanto poder-ser sem fundamentos, pura possibilidade.

Mas o que seriam as possibilidades próprias do *Dasein*? No nível em que o pensamento de Heidegger se move não se pode esperar receitas ou um código moral, de conduta adequada à propriedade ou impropriedade. A resolução acontece na ocasionalidade, considerados os êxtases da temporalidade. Até nisso o *Dasein* encontra-se desamparado: não há normas que conduzam à resolução e nela está em jogo seu próprio ser. É de outro nível seu pensamento.

Tugendhat⁴⁰⁶ sugere que o conceito oposto ao ‘a gente’ da cotidianidade não fica claro. Mas concorda que o ‘a gente’ é uma estrutura ampla dentro da qual o ser-próprio é um caso especial. Diz também que para Heidegger os traços do ser-próprio são a angústia, o chamado da consciência e a consciência da morte. Defrontando-se com a vida através da finitude mostrada na morte, o homem defronta-se com a vida e afasta-se de opiniões convencionais, escolhe autonomamente como vai viver, ou seja, vive seu ser-próprio. O confronto sério com a morte tem o poder de libertar das diversas preocupações em que o *Dasein* costuma perder-se e dispor para a pergunta pelo como cada qual quer realmente viver a sua vida.

Já a sugestão do que seja próprio que nos dá Pöggeler⁴⁰⁷ diz que tal não significa nem um retorno romântico ao passado, nem uma imaginação de um futuro ilusório contrapondo-se à realidade. O próprio é sim aquilo que suporta o real, mas que mantém-se esquecido e dissimulado. Aí entramos realmente no âmbito do pensamento de Heidegger. O próprio sustenta,

⁴⁰⁵ Cf. Id. Ibid. p. 18.

⁴⁰⁶ Cf. TUGENDHAT, *Não somos de arame rígido*, 2002, p. 52 e 53.

⁴⁰⁷ Cf. PÖGGELER, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 226.

é condição do real, mas não aparece de forma tematizada. Ser-próprio é, portanto, aproximar-se daquilo que sustenta o ser teórico e prático do *Dasein*, que sustenta seu envolvimento com os objetos, os outros e consigo mesmo, ou seja, acercar-se do modo originário de existir como ser-no-mundo.

Toda trajetória do pensamento de Heidegger do qual nos ocupamos abre para fecundas e originais reflexões. Uma nova antropologia deverá ser tematizada, a questão do conhecimento encontra seu horizonte existencial, os comportamentos teóricos são um modo de ser do próprio *Dasein*. Além disso surgem outras questões: como a ética deverá ser pensada? Quais as implicações do pensamento ontológico sobre as diversas ciências ônticas? Abre-se com a analítica existencial uma nova perspectiva de compreensão do modo de ser do homem, realizada através de uma profunda desconstrução dos edifícios teóricos que sustentam o pensamento metafísico. Tudo isso merece investigações mais aprofundadas, mas que só são possíveis estando disponível para o mistério do *Dasein* no mundo.

Certamente Heidegger não poderá ser considerado como a solução final e última resposta às indagações. Ele mesmo está à caminho em seu pensamento. Mas é necessário reconhecer que ele introduziu muitas e novas questões que não podem ser ignoradas. Sua análise do modo de ser do homem, passando da cotidianidade ao poder-ser próprio aproxima este ente da sua realidade efetiva, da sua vida vivida, através de um exaustivo trabalho de revisão das compreensões da tradição através da perspectiva fenomenológica. É um esforço monumental que precisa ser reconhecido. Com esse seu trabalho filosófico nos parece ser possível aprender a filosofar, deixando-nos conduzir por caminhos que nos libertam para o pensamento e nos possibilitam des-ocultar-nos enquanto seres-no-mundo, enquanto vida humana em sua efetividade.

BIBLIOGRAFIA

I - De Heidegger:

HEIDEGGER, Martin. *El Concepto de Tiempo*. Tradução Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Madrid: Ed. Trotta SA, 1999.

_____. *Anotaciones a la psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers*. In: **Hitos**. Tradução de Helena Cortés e Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2000.

_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles – indicación de la situación hermenéutica* (Informe Natorp). Tradução de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2002.

_____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann., 1982.

_____. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Gesamtausgabe Band 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993.

_____. *Ser e Tempo – 9ª edição*. Parte I e II. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis - RJ: Vozes, 1999.

_____. *Ser y Tiempo*. 2ª edição. Tradução Jorge Eduardo Rivera. Santiago do Chile: Editorial Universitária, S.A., 1998.

II – Sobre Heidegger:

ARENHART, Lívio O. *Ser-no-mundo e consciência de si*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude – ensaios filosóficos*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1972.

BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Tradução de Francisco Gonçalves. Portugal: Publicações Europa-América Lda, 1991.

- FIGAL, Günter. *Martin Heidegger – zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2003.
- GUIGNON, Charles et alii. *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Em 1926 – vivendo no limite do tempo*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- INWOOD, Michael. *Heidegger*. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- KING, Magda. *A guide to Heidegger's Being and Time*. New York: State University of New York, 2001.
- LOPARIC, Zeljko. *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. *Heidegger Réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1990.
- LUIJPEN, W. *Introdução à fenomenologia existencial*. Tradução Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: EPU, 1973.
- MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger – ensaio de caracterização do modo de ser de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.
- NUNES, Benedito. *A filosofia contemporânea: trajetos iniciais*. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge T. de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- STEIN, Ernildo. *Seis Estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger)*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1990.

- _____. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *Diferença e Metafísica – ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *A questão do método na filosofia – um estudo do modelo heideggeriano*. 3ª edição. Porto Alegre: Editora Movimento, 1983.
- _____. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.
- _____. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências*. Ijuí: Unijuí, 2003.
- _____. *Pensar é pensar a diferença – filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijuí, 2002.
- _____. *Mundo Vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Seminário sobre a verdade – Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1993.
- _____. *Exercícios de Fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: UNIJUÍ, 2004.
- STEINER, George. *As idéias de Heidegger*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix Ltda., 1982.
- TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Tradução Armino J. Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1990.
- TUGENDHAT, Ernst. *Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001*. Canoas: Editora da Ulbra, 2002.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- VILLEGAS M., Francisco Gil. *Los Profetas y el Mesías - Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900 – 1929)*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- WEISCHEDEL, Wilhelm. *A escada dos fundos da Filosofia*. Tradução de Edson Dognaldo Gil. São Paulo: Editora Angra Ltda., 1999.