

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa

TRANSCENDÊNCIA E ABERTURA EM
SER E TEMPO

São Carlos / SP

Março de 2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

TRANSCENDÊNCIA E ABERTURA EM
SER E TEMPO

Trabalho apresentado ao Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para o exame de Defesa de Mestrado, sob a orientação da professora Dra. Marisa Lopes.

Orientando:
Rodrigo Rizério de Almeida e Pessoa

São Carlos / SP
Março de 2009

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

P475ta

Pessoa, Rodrigo Rizério de Almeida e.
Transcendência e abertura em *Ser e Tempo* / Rodrigo
Rizério de Almeida e Pessoa. -- São Carlos : UFSCar, 2009.
134 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2009.

1. Fenomenologia. 2. Filosofia contemporânea. 3.
Transcendência (Filosofia). 4. Existência (Filosofia). I. Título.

CDD: 142.7 (20^a)

RODRIGO RIZÉRIO DE ALMEIDA E PESSOA

TRANSCENDÊNCIA E ABERTURA EM SER E TEMPO, DE MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada a Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 20 de março de 2009

BANCA EXAMINADORA

Presidente _____
(Dra. Marisa da Silva Lopes)


Prof. Dra. Marisa Lopes
Chefe do DFMC

1º Examinador _____
(Dr. Marco Antonio Valentim – UFPR)



2º Examinador _____
(Dr. Marco Aurélio Werle – USP)





ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	4
CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS	5
CAPÍTULO I: A CONSTITUIÇÃO DA TRANSCENDÊNCIA: O SER-NO-MUNDO EM SUA	
TOTALIDADE	15
O VIR AO ENCONTRO DO ENTE INTRAMUNDANO	19
O CONCEITO ONTOLÓGICO DE MUNDO	23
O <i>QUEM</i> DO COTIDIANO	31
A ABERTURA DO SER-NO-MUNDO.....	39
A ABERTURA DA DISPOSIÇÃO	43
A ABERTURA DA COMPREENSÃO.....	48
O EXISTENCIAL DO DISCURSO.....	58
A TOTALIDADE DO SER-NO-MUNDO.....	62
A ABERTURA DA ANGÚSTIA	63
A TOTALIDADE DO SER-NO-MUNDO: A CURA.....	73
CAPÍTULO II: A UNIDADE DO SER-NO-MUNDO E O FUNDAMENTO DA TRANSCENDÊNCIA: O	
TEMPO ORIGINÁRIO.....	79
TEMPORALIDADE COMO SENTIDO DA CURA	85
CARACTERÍSTICAS DA TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA.....	87
A MORTE SE FUNDA NA CURA	94
A TEMPORALIDADE DA COMPREENSÃO	100
A TEMPORALIDADE DA DISPOSIÇÃO.....	102
A TEMPORALIDADE DA DE-CADÊNCIA	105
CAPÍTULO III: A TRANSCENDÊNCIA DO MUNDO	109
A TEMPORALIDADE DA OCUPAÇÃO.....	109
GÊNESE ONTOLÓGICA DO COMPORTAMENTO CIENTÍFICO	113
A TRANSCENDÊNCIA DO MUNDO	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
BIBLIOGRAFIA	131
TEXTOS DE HEIDEGGER E TRADUÇÕES USADAS	131
TEXTOS SOBRE HEIDEGGER.....	132

AGRADECIMENTOS

Dedico este trabalho à minha família, em especial à minha mãe, e com isso agradeço a ela pela compreensão de minha ausência; agradeço outrossim a professora Dra. Marisa Lopes, que me acompanhou no árduo caminho que percorri; agradeço às sugestões feitas ao texto pelos professores membros da Banca Examinadora: Prof. Dr. Marco Aurélio Werle (USP) e Prof. Dr. Marco Antônio Valentim (UFPR); agradeço, por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES pelo apoio financeiro concedido, sem o qual a realização deste trabalho não seria possível.

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

O trabalho que segue visa dissertar sobre o conceito de transcendência no pensamento do primeiro Heidegger, isto é, nos escritos do filósofo que antecedem o que se convencionou chamar de *virada*. Mais especificamente, trata-se do tratado *Ser e Tempo*. O que significa transcendência e que lugar ela ocupa na obra maior do filósofo? O objetivo é mostrar que esse conceito ocupa um lugar central. Contudo, antes de entrar propriamente no exame dos capítulos de *Ser e Tempo*, teceremos algumas considerações introdutórias a respeito do significado do conceito de transcendência.

Em primeiro lugar, a palavra transcendência vem do latim *transzendenz*, *transzendent* e *transzendieren*, que significa: “ascender para além”, “passar para o outro lado”. De acordo com isso, quando se fala em transcendência tem-se em vista algo que passa de um lugar para outro. Que algo é esse e de que passagem se está falando?

Tomemos, para início de conversa, a preleção *Que é metafísica?* Nela o filósofo desenvolve uma interrogação metafísica no objetivo de entrar, em assim fazendo, na essência mesma da metafísica. Tal interrogação se desenrola em torno da pergunta: “Que é o nada?”

Ora, Heidegger afirma que o nada não consiste em primeiro lugar em uma negação. Não se trata de negar o ser, restando como sobra o completo não-ser. O filósofo modifica radicalmente nossa compreensão do nada ao afirmar que o nada é antes a origem da negação ou aquilo que a torna possível. O nada é originariamente um processo, um acontecimento, e não um algo. Não há um nada, mas um nadificar. E o que significa esse processo ou acontecimento?

Trata-se do acontecimento a partir do qual é possível o vir ao encontro dos entes. Esse acontecimento vem à tona quando do assédio da angústia. A angústia é um estado de humor privilegiado, que abre a existência para si mesma de forma total e própria. Todo estado de humor

possui essa característica, isto é, abre e mostra para a existência como ela está. No caso em questão, a angústia mostra a existência no estado do desenraizamento. Com efeito, na angústia a existência se inquieta de tal modo que não se sabe por que e nem com que a existência esteve angustiada. O assédio da angústia não encontra apoio no mundo circundante nem em qualquer ente determinado. A existência dá-se conta de que não foi este nem aquele ente que a angustiou; não foi nenhum ente, de fato. Trata-se de um estado de humor em que a existência é colocada diante de um “nenhum”. Diz Heidegger:

Na angústia – dizemos nós – “a gente se sente estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este “nenhum”.¹

Como dito, na angústia a existência se encontra num estado de humor “estranho”. O mundo torna-se estranho, como que perde o sentido. Contudo, não é possível determinar precisamente o que provocou este estado de humor. Ainda assim, tudo se torna indiferente. O sentido das coisas desaparece, parece fugir. Resta apenas um vazio, um “nenhum”. Nesse nenhum a existência se descobre e permanece. Ela está suspensa nele a todo instante, por mais que o assédio propriamente dito da angústia não esteja sempre aí. A existência, mesmo em outro estado de humor, ou ainda, mesmo na indiferença do cotidiano, é e está angustiada.

Que relação há entre esse estado de humor e o nada?

Ora, o nada se revela na angústia. Com efeito, o nada não é um algo, mas um acontecimento. Esse acontecimento consiste na experiência da fuga do ente, ou, dito melhor, na

¹ HEIDEGGER, Martin. “Que é Metafísica”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 39.

fuga do sentido do ente, que na angústia torna-se caduco. Obviamente que o ente não desaparece com a angústia. O que acontece é que ele se torna indiferente, a existência não faz mais com ele nenhuma relação. Pois bem, ao fugir o ente, o que resta? Certamente não o ente, cujo sentido se tornou estranho, mas o não-ente, ou seja, o nada. O nada, porém, não é um algo; com efeito, o nada não é, porque se fosse, seria um ente. O nada consiste nessa experiência de fuga do sentido do ente.

Contudo, a fuga do ente não significa que na angústia a existência volte as costas inteiramente ao ente. Pelo contrário, é justamente aí, no afastamento das relações cotidianas com o ente, que a existência pode somente então aproximar-se do que é. É como se a existência se afastasse do ente para vê-lo melhor. Com efeito, a fuga do ente remete a existência precisamente ao ente que foge. A esse processo de fuga do ente, que remete a existência para o ente em fuga, e que é responsável pelo vir ao encontro do ente, Heidegger chamou de nadificar do nada. É através do nadificar que o ente pode aparecer para a existência. É apenas porque se angustia que a existência pode experimentar, na fuga do ente, sua aproximação. Caso não se angustiasse, isto é, caso não acontecesse o nadificar, a existência não poderia entrar em relação com os entes de modo a que eles se mostrem tal como são. A fuga do sentido do ente, pois, é o que remete o Dasein ao ente que foge, é aí que o Dasein se volta para o ente, quando ele se torna caduco.

A abertura do ente, sua descoberta ou aproximação, depende assim do nadificar. É ele que conduz a existência para diante do ente. E, caso entendamos a existência como o estar aberto para a aproximação dos entes, então o nadificar é um acontecimento sem o qual a existência deixaria de ser. Heidegger o diz: “Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada”.² A afirmação não deixa dúvidas: existir significa estar no nada.

² Idem, 41.

Entretanto, que relação há entre a angústia e o nada e aquilo que dizíamos no início, a saber, a transcendência? Heidegger diz:

Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a transcendência. Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo.³

Vemos então que a transcendência, de um ponto de vista, a saber, deste da preleção *Que é metafísica?*, significa o estar suspenso no nada. E mais ainda: o texto nos afirma que essa suspensão, ou seja, a transcendência, é condição para que a existência se relacione com o ente do modo que lhe é característico, isto é, de modo que o ente se mostre em seu ser. A transcendência, portanto, é algo sem o que a existência não seria o que ela é.

Por outro lado, agora já entendemos em que medida o nada, ao invés de negação, é a origem ou condição da negação. De fato, se o nadificar, e agora podemos dizer, a transcendência, é o processo a partir do qual o ente aparece ou se mostra para a existência, ele é anterior à negação, de fato, e sua condição. Pois primeiro é preciso que o ente se mostre para somente então ser negado de uma maneira ou de outra. Sem o acontecer do nada não seria possível a negação, enquanto operação do entendimento.

O nadificar, portanto, é a condição para a abertura do ente. E embora o assédio da angústia propriamente dito seja raro, isso não significa que o nadificar não aconteça sempre. A raridade da angústia mostra apenas que a existência, na maioria das vezes, sufoca o assédio da angústia, pois tem medo de se angustiar. Porém, mesmo que velado, o nadificar acontece sempre, embora seja desvelado apenas em raros momentos. De fato, a existência, enquanto é, é

³ Idem, ibidem.

transcendência, a saber, está no nada: “O estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar o ente em sua totalidade: a transcendência.”⁴

Esse é, pois, o modo como a preleção *Que é Metafísica?* compreende a transcendência, ou seja, uma suspensão dentro do nada revelado na angústia. Para enriquecer ainda mais nossas considerações, examinemos ainda uma outra obra de Heidegger, na qual ele também trabalha esse conceito de modo explícito: *Sobre a essência do fundamento*.

Não nos voltaremos aqui para os objetivos do tratado citado, pois nos ocuparemos dele apenas na medida em que esclarece o conceito objeto de nosso estudo, ou seja, a transcendência. Pois bem, Heidegger inicia o texto com um esclarecimento terminológico:

Transcendência significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar. Este é, como acontecer, peculiar a um ente. Formalmente a ultrapassagem pode ser compreendida como uma “relação” que se estende “de” algo “para” algo. Da ultrapassagem faz, então, parte algo tal como *o horizonte em direção do qual* se realiza a ultrapassagem; isto é designado, o mais das vezes, inexatamente de “transcendente”. (...)

A transcendência (...) refere-se àquilo que é próprio do *ser-aí humano* e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como *constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento*. (...) A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-“se”-no-espço.”⁵

Do ponto de vista terminológico, pois, transcendência significa ultrapassagem. É o que já dissemos quando nos referimos à origem latina da palavra: “passar para o outro lado”. Contudo, Heidegger acrescenta a esse esclarecimento terminológico o seguinte: a transcendência é peculiar a um ente, qual seja, o Dasein ou a existência humana. A transcendência é um

⁴ Idem, 42.

⁵ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência do fundamento”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 104.

acontecer peculiar a esse ente, e não apenas isso, é um acontecimento que o constitui essencialmente. Não se trata de um comportamento casual, que ocorre de vez em quando, pois sem ele a existência não seria o que ela é. Com efeito, ele diz que é a transcendência que possibilita a existência. Com isso somos já colocados diante da diferença entre o modo de ser da existência humana, que Heidegger chama de Dasein, e o modo de ser dos outros entes. E podemos dizer também que tal diferença reside fundamentalmente na transcendência da existência. De fato, Heidegger afirma que, caso pensemos a existência como sujeito, é a transcendência a essência da subjetividade.

Porém, na definição apresentada acima, Heidegger disse ainda que da transcendência faz parte uma relação de ultrapassagem: algo passa de um lado para o outro. Há, pois, um horizonte em direção do qual ocorre a transcendência. Pois bem, que algo é esse que passa de um lado para o outro e qual é o horizonte de ultrapassagem?

Já o dissemos: é o Dasein. A transcendência é uma constituição essencial de seu ser; é ele quem ultrapassa sempre e a todo instante. De fato, mas ultrapassa o quê? Heidegger o diz: primeiro o Dasein ultrapassa a si mesmo, e depois ao ente que não é ele mesmo. O Dasein existe nessa ultrapassagem. Afirma o filósofo: “Ainda que sendo em meio ao ente e por ele cercado, o ser-aí enquanto existente já sempre ultrapassou a natureza.”⁶ O Dasein ultrapassa a si mesmo e aos outros entes. Entretanto, ele não ultrapassa isoladamente este ou aquele ente, mas o ente no horizonte de uma totalidade, visto que o ente sempre vem ao encontro referido a outros entes. A árvore, por exemplo, vem ao encontro no contexto do prado, junto com o capim e os animais. A essa totalidade, que é sempre uma totalidade articulada, e não um todo de partes justapostas,

⁶ Idem, p. 105.

Heidegger chamou de *mundo*. O mundo é o horizonte da ultrapassagem, aquilo em direção a que ocorre a transcendência.

Ora, se a transcendência é uma constituição fundamental do Dasein, e se ela consiste numa ultrapassagem cujo horizonte é o mundo, então o Dasein, como o ente de transcendência, pode ser chamado de *ser-no-mundo*. Isso significa que ele existe na abertura do mundo, propiciada pela transcendência da existência. Por outro lado, visto que a transcendência, como dito acima, é peculiar a um ente, qual seja, o Dasein, apenas ele é ser-no-mundo. A compreensão do ser-no-mundo, porém, depende da compreensão do que é mundo. Pois, compreendido de maneira vulgar, mundo pode ser entendido como a reunião de tudo o que há. Porém, de acordo com essa definição, não tem sentido dizer que apenas a existência é ser-no-mundo, uma vez que há vários outros entes que também são no mundo. Portanto, caso a expressão ser-no-mundo seja com direito exclusiva do Dasein, então mundo é algo de diferente do que a mera totalidade do que é.

Por outro lado, Heidegger afirma que o ser-no-mundo é uma estrutura essencial de todo Dasein. Trata-se de uma armação formal, para cuja explicação não importa decidir se e qual Dasein existe, pois, com efeito, o Dasein não é ser-no-mundo, diz Heidegger, pelo fato de existir, mas só pode existir como Dasein porque é ser-no-mundo. O modo de ser específico da existência, portanto, reside em sua transcendência, expressa agora como ser-no-mundo. Para o esclarecimento do que seja a transcendência, por conseguinte, cumpre realizar uma análise desse fenômeno. De fato, o desmembramento do ser-no-mundo nos mostrará em que medida a transcendência abre o Dasein para si mesmo e para os outros entes. Pensar a transcendência,

enfim, requer a compreensão da constituição total do ser-no-mundo: “A tese: da essência do ser-aí como tal faz parte o ser-no-mundo contém o *problema* de transcendência.”⁷

Ora, do que dissemos até agora temos o seguinte: a transcendência é uma constituição essencial e exclusiva do Dasein. Através da transcendência, o Dasein tem acesso a seu próprio ser e ao ser dos demais entes. Ela é responsável pela abertura do mundo. Apenas o Dasein possui transcendência, de acordo com o seu modo de ser específico, suspenso na angústia. Angustiado, o Dasein experimenta a fuga do ente, a qual, porém, remete ao ente que foge, isto é, a disposição da angústia abre o Dasein para o vir ao encontro dos entes. A essa experiência de fuga que remete ao ente Heidegger chamou de nadificar. O nadificar é o acontecimento que torna possível esse vir ao encontro. Em outras palavras, é através do nadificar que o Dasein tem acesso aos entes tal como eles são. Transcendência é também, portanto, suspensão no nada, o qual é, por sua vez, o outro do ente, ou seja, o ser. O nada, com efeito, não é a negação do ente, é, em relação ao ente, um *outro*. Esse outro é o ser, de acordo com a diferença ontológica.⁸ A suspensão no nada, portanto, consiste, dito de outro modo, na abertura do ser, a que o Dasein tem acesso na medida em que se caracteriza, como se verá depois, em um ente que *compreende o ser*. Compreensão do ser e suspensão no nada, pois, levam ao mesmo, a saber, a descoberta dos entes. Porque é transcendência, isto é, porque é suspenso na angústia, ou ainda, porque é na ultrapassagem para o mundo, o Dasein se constitui como um ente aberto. Essa abertura para o mundo se realiza no Dasein na medida em que ele é ser-no-mundo. É esse fenômeno em toda a sua envergadura que caracteriza o modo específico de ser deste ente. Ele é transcendência, ou seja, é aberto, porque

⁷ Idem, p. 106.

⁸ A diferença entre ser e ente. A palavra ser é ambivalente. Ora expressa um nome ora um processo. Como nome significa aquilo que é, o ente. Como processo significa o acontecimento pelo qual o ente vem a ser, o seu ser. A diferença ontológica expressa essa ambivalência entre o ser como nome (o que se manifesta) e o ser como processo (o acontecimento por que se manifesta). Cf. RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*. 3ed. The Hague: Martinus Nyhoff, 1974, p. 12.

sua constituição fundamental é o ser-no-mundo. Ora, de acordo com isso, cabe elucidar o que é o ser-no-mundo na totalidade de seus momentos constitutivos para determinar em que medida e como a transcendência abre o Dasein.

Para desenvolver essa temática da transcendência, este trabalho se guiará, porém, pela seguinte questão: como pode o Dasein ser-no-mundo como transcendência? Com efeito, se o mundo é o horizonte em direção ao qual se realiza a ultrapassagem, ele é o *lá* da transcendência. Dito de outro modo: na transcendência se realiza como que uma passagem “de” um lado “para” o outro. Esse outro lado, o horizonte da ultrapassagem, é o mundo. O Dasein, pois, ultrapassa “de” um lado “para” ... o mundo. Por outro lado, ele já é sempre, essencialmente, ser-no-mundo, isto é, ele já está no outro lado, desde o momento em que é. Como o Dasein ultrapassa para o mundo, se ele já é sempre no mundo?

A dissertação que segue objetiva pensar essa questão, elucidando o modo como Heidegger entende a transcendência da existência, uma transcendência que não separa existência e mundo como duas regiões distintas, mas as torna pertencentes uma da outra: com efeito, o Dasein é seu mundo, como se verá a seguir. Para tanto, é preciso ter bem claro o que significa ser-no-mundo. O texto se dividirá, portanto, em três capítulos, os quais repetirão a analítica do ser-no-mundo levada a cabo por Heidegger em *Ser e Tempo*. No primeiro capítulo serão expostos os momentos essenciais constitutivos do ser-no-mundo e que perfazem sua abertura. No segundo capítulo a totalidade dos momentos constitutivos do ser-no-mundo, e com isso o próprio fenômeno do ser-no-mundo, será conduzido para o fundamento em que repousa sua unidade, e que é fundamento último da transcendência, a saber, o tempo. Por fim, o último capítulo, através do exame da temporalidade da ocupação guiada pela circunvisão e sua modificação em comportamento científico, mostrará em que medida e em que sentido se pode falar de transcendência do mundo. Através deste caminho responderemos a questão colocada acima, se é

que ela tem sentido, ou seja, se é que ela não repousa apenas num equívoco resultante do desconhecimento do fenômeno do ser-no-mundo.

CAPÍTULO I: A CONSTITUIÇÃO DA TRANSCENDÊNCIA: O SER-NO-MUNDO EM SUA TOTALIDADE

A transcendência da existência humana se expressa através do fenômeno do ser-no-mundo. O Dasein é transcendência como ser-no-mundo, isto é, este fenômeno e seus momentos constituem esse ente de tal maneira que então se mostra como e em que medida esse ente que existe é transcendência. Embora, em *Ser e Tempo*, Heidegger não deixe expressamente claro a conexão entre o ser-no-mundo e a transcendência, essa ligação é inegável, aliás usando-se nisso as palavras do próprio filósofo, que em *Sobre a essência do fundamento* diz: “A tese: da essência do ser-aí como tal faz parte o ser-no-mundo contém o problema de transcendência.”¹ Assim, a analítica do ser-no-mundo é um procedimento pelo qual Heidegger realiza a analítica da transcendência da existência, ou seja, o procedimento por que ele esclarece em que medida esse ente que existe encontra-se em uma relação de distância com os outros entes, distância constituída pela compreensão do ser. Com efeito, o Dasein não existe em um mesmo plano que os demais entes; uma árvore e um banco na praça, em relação um ao outro, são completamente imanentes, mas o Dasein, em relação à árvore e ao banco, encontra-se em um plano diferente, por assim dizer, mais elevado, um plano a partir do qual ele pode envolver esses entes em uma compreensão. Como isso é possível? O que garante essa especificidade da existência humana? É o que o filósofo desenvolve em *Ser e Tempo* com a analítica da transcendência, isto é, do ser-no-mundo.

O ser-no-mundo é um fenômeno total, isto é, consiste em um fenômeno de múltiplos momentos, os quais perfazem uma totalidade essencialmente una. Não se pode,

¹ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência do fundamento”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 106.

de acordo com isso, dividi-lo em componentes menores para depois agrupá-los ou justapô-los, como se fossem meras partes. Contudo, é possível visualizar esse fenômeno a partir de três momentos, em cada um dos quais, porém, estão presentes os outros dois: 1) o em um mundo, que indaga pela *mundanidade* do mundo; 2) o ente que é de acordo com esse modo de ser; 3) o *ser-em* como tal. Trata-se agora de acompanhar a exposição desse fenômeno, tal como Heidegger a realiza.

Pois bem, dizer que o Dasein é ser-no-mundo poderia fazer pensar, de início, que essa tese pretende expor o fato aparentemente óbvio de que esse ente existe “dentro” de um mundo. Ora, certamente o Dasein existe em algum lugar, pois esse ente possui também um corpo que ocupa um espaço. Contudo, o Dasein é no mundo não no sentido de ocupar um lugar dentro do espaço cósmico. Logo, é preciso antes de mais nada desfazer-se dos conceitos, por assim dizer, “físicos” do mundo: com mundo não se deve entender primeiramente o conjunto de todas as coisas que são. Ao contrário, a tese: o Dasein é no mundo pretende expressar a *familiaridade* desse ente com um mundo desde sempre já aberto. Familiaridade quer dizer: o Dasein é um ser-junto-a... um mundo. Esse ser-junto-a, contudo, não significa meramente que o Dasein existe ao lado de outros entes, mas expressa muito antes a *proximidade* dos demais entes. Com efeito, entre um copo e um armário, por exemplo, por mais que um esteja dentro do outro, não há propriamente relação de proximidade, pois um não vai ao encontro do outro. Isso quer dizer: por mais próximos que estejam, o copo e o armário permanecem o mais “distantes” um do outro, cada um no seu lugar, sem “contato” ou consciência da presença do outro a seu lado: estão meramente justapostos. O Dasein, porém, sabe do estar aí do ente a seu lado, e esse saber repousa sobre a compreensão do ser.

De fato, já no início de *Ser e Tempo* Heidegger expressa a idéia segundo a qual “a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença”.² O Dasein existe de tal modo que os demais entes vêm a seu encontro em seu ser, se abrem ou se mostram para ele tal como são. De acordo com isso, a compreensão do ser é uma estrutura fundamental do ente que existe, e inclusive o determina como *transcendência*, como diz Richardson, para quem o Dasein é transcendência na medida em que não apenas ocorre entre os demais entes, mas ultrapassa-os em direção a seu ser, possui uma compreensão do ser de todos os entes.³ A transcendência é assim o vir a ser da compreensão ontológica, ainda que se trate de um vir a ser que nunca aconteceu, mas sempre está acontecendo. Com efeito, o Dasein não transcendeu de uma vez por todas os entes, mas está sempre os transcendendo em direção a seu ser. É o que diz Richardson, expressando-se do seguinte modo: “O Dasein, constituído pela compreensão ontológica, é essencialmente não uma coisa, mas um acontecimento, e esse acontecimento é a transcendência (ou melhor: o transcender)”.⁴

De fato, a transcendência ou compreensão do ser garante a *proximidade* dos demais entes, fá-los se aproximar e isso os torna familiares ao Dasein, que por isso se caracteriza por ser-junto-a... um mundo. Contudo, de que modo o Dasein é junto ao mundo?

Ora, como se encontra esse ente comumente? De um modo ou de outro, ele está, em geral, fazendo alguma coisa. Ei-lo que produz algo, escreve uma carta, constrói uma mesa, ensina uma questão, acerta as contas, etc. Todos esses modos de lidar com alguma coisa perfazem o conceito de ocupação (*Besorgen*). O Dasein é no mundo ocupando-se com os

² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, § 4, p. 38.

³ RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*. Third Edition. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, p. 36.

⁴ Idem, p. 37.

entes que lhe vêm ao encontro. É através da ocupação que os entes se mostram em primeiro lugar para o Dasein. A porta vem ao encontro não como uma coisa em sua pura configuração, mas como o instrumento que uso para sair ou entrar no quarto, ou para me fechar dentro do escritório, para estudar. Em todo caso, esse ocupar-se com alguma coisa é um constitutivo essencial do Dasein. Ele nunca é, em primeiro lugar, um ente isolado do mundo, que vez por outra resolve fazer alguma coisa. Pelo contrário, ele está sempre no mundo, lidando com os entes que lhe vêm ao encontro. Heidegger o diz:

O homem⁵ não “é” no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado. A pre-sença nunca é “primeiro” um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível porque a pre-sença, sendo-no-mundo, é como é. Tal constituição de ser não surge do fato de, além dos entes dotados do caráter da pre-sença, ainda se darem e depararem com ela outros entes, os simplesmente dados. Esses outros entes só podem deparar-se “com” a pre-sença na medida em que conseguem mostrar-se, por si mesmos, dentro de um mundo.⁶

O ente apenas vem ao encontro, pois, dentro do mundo. Contudo, essa tese ainda não está completamente clara. Para esclarecê-la, é preciso ter presente o que é mundo do ponto de vista ontológico. Em todo caso, já se disse que mundo não é o conjunto das coisas que são. Quando se afirma que o Dasein é no mundo, não se pretende com isso expressar o estar dentro do mundo do Dasein. A relação entre Dasein e mundo não é a mesma entre dois entes colocados simplesmente um ao lado do outro. É o que reforça Dubois, ao dizer que

⁵ Nessa passagem, homem e Dasein parecem se equivaler. Com efeito, Heidegger começa nomeando o homem, para em seguida, na frase subsequente, falar de Dasein, sem fazer distinção entre os dois. Ademais, ao dizer que, do fato de o ser-no-mundo pertencer ao Dasein, disso resulta que sua relação com o mundo é ocupação, Heidegger introduz uma nota (nota 40), em que afirma: “aqui ser-homem e pre-sença se equivalem”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 12, p. 95 e a nota 40 na p. 303.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, §12, pp. 95-6.

O ser-no-mundo é uma estrutura *a priori* do Dasein existente, e isto em dois sentidos: por um lado não se trata, para ele, de um simples “estado”, que poderia se opor a outro “estado”, por exemplo, um ser supra-mundano; por outro lado, constituindo seu ser, todo modo do existir é *ipso facto* no-mundo, ser-no-mundo não significa o encontro factual de dois entes substancias sem relações entre si.⁷

Pois bem, o que é mundo?

O VIR AO ENCONTRO DO ENTE INTRAMUNDANO

Para responder à questão: o que é mundo?, Heidegger entende ser preciso questionar primeiro o modo de ser dos entes que se mostram dentro do mundo. A esses entes Heidegger chama de *intramundanos*, os quais se distinguem do Dasein, cujo modo de ser é *mundano*, isto é, o mundo faz parte de seu ser como ser-no-mundo. Esse fenômeno é sempre uno, mas pode ser pensado em seus momentos constitutivos, dos quais mundo faz parte. Assim, mundo não é a mera reunião de tudo o que é, mas consiste em um momento do Dasein como ser-no-mundo. De acordo com isso, trata-se de um conceito ontológico: o que se procura é a mundanidade do mundo, enquanto constitutivo do ser do Dasein. Heidegger o diz: “‘mundanidade’ é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo.”⁸ Isso significa que o Dasein é mundo, e não simplesmente está dentro do mundo. Heidegger o diz ainda: “‘mundo’ é um caráter da própria pre-sença.”⁹

Porém, para alcançar o conceito de mundo, é preciso primeiro questionar o modo de ser dos entes que se mostram dentro do mundo. E mais ainda, dos entes que estão mais

⁷ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 27.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, §14, p. 104.

⁹ Idem, §14, p. 105.

próximos, aqueles com os quais o Dasein lida em seus afazeres cotidianos. A esses entes Heidegger chama de instrumentos (*Zeug*): é a porta que uso para me fechar em meu quarto, a caneta com a qual escrevo uma carta, o martelo com o qual prego dois pedaços de madeira, a cama que uso para dormir, etc. Quais são os caracteres desses entes?

Em primeiro lugar, todo instrumento é “algo para...” (*Um-zu*) A caneta é algo para escrever, o martelo é algo para pregar, e assim por diante. Se cada instrumento é algo para, então ele sempre se mostra dentro de um contexto em que é usado. Dito em outras palavras, a caneta nunca se mostra sozinha, mas junto com o papel e a mesa sobre a qual se escreve, isto é, o instrumento jamais se mostra sozinho, mas em um dado contexto instrumental. Esse contexto, ou, dito melhor, o todo instrumental em que cada instrumento aparece, é anterior ontologicamente a cada instrumento em separado. Assim, o todo do escritório, com o conjunto que o compõe, as cadeiras, a mesa, a caneta, os papéis, etc., antecede o aparecimento de cada instrumento, ou ainda, o todo é aquilo dentro de que cada instrumento pode se mostrar. Um instrumento só se mostra dentro de um mundo, isto é, dentro de um todo instrumental previamente aberto.

Contudo, quando se fala em “aparecimento” de um instrumento, ou em seu “mostrar-se”, não se pretende dizer com isso que o Dasein, em seu manuseio, detém-se sobre o instrumento para refletir sobre seu funcionamento. Ao contrário, o uso do instrumento se realiza sem que o Dasein se coloque em posição de pensar sobre seu funcionamento: ele apenas usa. Quando se põe a pregar, por exemplo, o Dasein não “perde tempo” refletindo sobre o martelo e seu modo de funcionar: ele simplesmente martela. Sobre isso Heidegger diz:

O martelar não somente não sabe do caráter instrumental do martelo como se apropriou de tal maneira desse instrumento que uma adequação mais perfeita não seria possível. Ao se

lidar com o instrumento no uso, a ocupação se subordina ao ser para constitutivo do respectivo instrumento; quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desentranhado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que é, ou seja, como instrumento. O próprio martelar é que descobre o “manuseio” específico do martelo.¹⁰

O instrumento, pois, se explicita em seu ser no uso, e não através de uma apreensão teórica a respeito de seu funcionamento. Esse modo de se mostrar do instrumento Heidegger chama de *manualidade* (*Zuhandenheit*). Entretanto, isso não significa que a ocupação cotidiana seja desprovida de visão, pelo fato de não utilizar, no uso do instrumento, a apreensão teórica. A ocupação, ao contrário, possui uma visão própria; com efeito, o instrumento se ilumina, se não para o olhar teórico, ao menos, como diz Dubois, “para o da pré-ocupação, para a visão pré e não teórica que é cotidianamente a nossa, e que Heidegger chama de circunvisão.”¹¹ A circunvisão (*Umsicht*) é uma visão de conjunto, que regula os manuseios instrumentais. Trata-se de uma visão, por assim dizer, “prática”, no sentido de ser a visão que orienta o uso dos instrumentos, regulando o conjunto em que eles aparecem. Assim, mesmo que no lidar com os entes o Dasein não use a visão teórica, nem por isso ele é completamente cego.

Não apenas, porém, a visualização teórica não vê o manual, como também a própria circunvisão não o toma diretamente por tema. Como já dito quanto ao martelar do martelo, o uso não vê o caráter de instrumento do instrumento, isto é, o uso não se detém no instrumento como tal. De fato, o marceneiro não se detém no martelo, no prego ou na madeira. O que ele tem em mente, ao invés, é a cadeira, ou seja, é a obra aquilo com que

¹⁰ Idem, §15, pp. 110-1.

¹¹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 29.

primeiro se ocupa. Se a totalidade instrumental, como já dito antes, é anterior ontologicamente a cada instrumento, essa totalidade é por sua vez sustentada pela obra, a partir da qual cada instrumento vem ao encontro. A obra, porém, possui, também ela, o modo de ser do instrumento. Com efeito, a cadeira é “algo para...” se sentar. Assim, a obra só é a partir de seu uso e da totalidade instrumental em que esse uso está inserido. Pois a cadeira, que na oficina do marceneiro era a obra que sustentava a totalidade das remissões do “ser para” de cada instrumento, no quarto em que se estuda será mais um instrumento que vem ao encontro a partir da totalidade sustentada agora por outra obra, a saber, por exemplo, uma dissertação de mestrado. É a partir dessa obra que todos os instrumentos da totalidade “quarto” vem a ser o que são: a cadeira, a luz, a mesa de trabalho, o computador e a impressora.

O conjunto das remissões não pára aí, pois a obra, por sua vez, remete também aos materiais de que são feitos os instrumentos. O martelo, o prego e a madeira remetem ao aço, ao ferro e à árvore de que são feitos. O uso assim descobre no instrumento também a “natureza”¹², entendida como reserva de matérias-primas.

¹² Heidegger enfatiza, porém, que a natureza não deve ser compreendida como algo simplesmente dado, isto é, algo que aparece para o puro olhar teórico, a coisa apenas subsistente aí. Ela, pelo contrário, atinge o Dasein de maneira característica. Diz ele: “A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento ‘nas velas’”. *Ser e Tempo*, §15, p. 112. Mas também é possível um modo de encontro em que a natureza seja visualizada como algo simplesmente dado, modo de encontro em que a natureza deixa de ser o que “tece e acontece”, que fascina com sua paisagem. Com efeito, “as plantas do botânico não são flores no campo, o ‘jorrar’ de um rio, constatado geograficamente, não é ‘fonte no solo’”. Cf. Idem, *ibidem*. De acordo com isso, parece haver dois modos de ser possíveis do ser-no-mundo: o modo em que ele se encontra no imediato das ocupações cotidianas, e um modo de ser derivado, a subjetividade. De fato, Heidegger denomina o contexto do empenho ocupacional de “mundo imediato”. Idem, §15, p.113. Além disso, sustenta que o ente simplesmente dado só se explicita *através* do que está à mão na ocupação, e afirma que a manualidade é o modo de ser dos entes intramundanos *primeiro* descobertos, sendo originária em relação ao modo de ser do ente simplesmente dado. *Ser e Tempo*, §15, p.114. Ora, o sujeito defronta-se com entes simplesmente dados, cujo modo de ser é, como visto, de algum modo *derivado* em relação à manualidade. Portanto, o modo de ser do sujeito é também, de acordo com isso, um modo de ser-no-mundo *derivado* em relação ao modo de ser do Dasein ocupado. Este possui uma anterioridade ontológica em relação àquele, pois seu modo de ser na ocupação é mais *imediato*.

Por outro lado, a obra se refere também ao usuário. Mesmo no caso da produção em série, o usuário é levado em conta, ainda que apenas ao modo de um usuário médio. A obra refere-se, portanto, também a entes dotados do modo de ser do Dasein, e ao contexto em que vivem esses usuários, contexto que é o mundo em que eles, como também nós, vivemos. Descobre-se assim o mundo público do nós, e com isso o mundo mais próximo das ocupações torna-se acessível a qualquer um.

O que se disse já permite determinar o conceito de mundo. O caminho para tanto era questionar primeiro o modo de ser dos entes dentro do mundo. Viu-se que esses entes são chamados de *instrumentos*, que possuem um “ser-para...” e que, por isso, jamais se apresentam sozinhos, mas sempre dentro de um todo instrumental, que, além disso, é ontologicamente anterior a cada instrumento. Esse todo é sustentado pela obra a que a ocupação se dedica, obra que remete, por sua vez, aos materiais de que são feitos os instrumentos, as matérias-primas, e remete ainda aos usuários, ainda que por vezes apenas a um usuário médio. Enfim, em que tudo isso contribui para a delimitação do conceito de mundanidade?

O CONCEITO ONTOLÓGICO DE MUNDO

Ora, o modo de encontro imediato com os entes é a ocupação no manuseio, e não a apreensão teórica. Esse modo de encontro é próprio do ser-no-mundo, isto é, em seu modo de ser ele sempre está lidando com algum contexto de instrumentos. Isso caracteriza o ser-no-mundo como transcendência finita, isto é, compreensão do ser situada em meio ao ente. Assim, embora o ente esteja aberto para o Dasein, ou seja, embora ele os envolva em uma compreensão, nem por isso deixa de ser-no-mundo, ocupando-se com instrumentos, ao invés de simplesmente pensar na pura configuração das coisas. A transcendência do Dasein,

pois, se perfaz como ser-no-mundo. Ora, o objetivo da analítica é fazer vir à luz o ser-no-mundo em seus momentos essenciais, ou seja, como diz Richardson, discernir na cotidianidade a estrutura ontológica da transcendência finita.¹³ Essa transcendência se diz como ser-no-mundo, fenômeno total e uno, mas que pode ser pensado a partir de seus momentos essenciais, dos quais o mundo faz parte. Cabe então perguntar, depois de tudo o que se disse em preparação, o que é mundo.

Para tanto, deve-se atentar ao que já se disse: o Dasein, em seu cotidiano, já sempre se dispersou em uma multiplicidade de modos de lidar com o ente, modos diversos de ocupação. Ora, por outro lado, na ocupação com o ente pode acontecer que o instrumento se danifique, e assim não seja passível de emprego. O martelo que até então eu usava sem me atentar para sua serventia, sem refletir sobre seu uso, de repente parte-se em dois, quebra-se. Sou, por causa disso, como que remetido compulsoriamente a seu uso ou para quê, e junto com isso, a todo o contexto de uso, à totalidade instrumental, até aí encoberta. Essa totalidade pode ser entendida como uma rede de relações dentro de que cada instrumento recebe seu lugar. Enquanto as ferramentas funcionam, não se atenta para elas nem para o todo em que estão inseridas. Mas com o dano da ferramenta, essa rede de relações se desfaz, e então o Dasein como que volta sua atenção para aquilo que dirigia seu empenho ocupacional, mas de forma velada ou não temática: a circunvisão da ocupação. A visão de conjunto, aquela que orienta o lidar com os instrumentos, se explicita, na medida em que o uso “irrefletido” do manual é interrompido, interrupção que acontece ao modo de uma surpresa (*Auffallen*). No lidar da ocupação, o instrumento não chama atenção para si; na surpresa do dano, porém, as remissões do “ser para” se desfazem, e então anuncia-se

¹³ RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*. Third Edition. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, p. 49.

mundo, isto é, aquilo que, mesmo oculto, impunha-se como condição para a relação com o ente intramundano. Diz Heidegger:

Numa perturbação da referência – na impossibilidade de emprego para..., a referência se explicita, se bem que ainda não como estrutura ontológica mas, onticamente, para a circunvisão, que se depara com o dano da ferramenta. A circunvisão desperta a referência a um específico ser para isso (*Dazu*) e, assim, torna-se visível não apenas tal ser mas o contexto da obra, todo o “canteiro da obra” e, na verdade, como aquilo em que a ocupação sempre se detém. O conjunto instrumental não se evidencia como algo nunca visto mas como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Nesse todo, anuncia-se mundo.¹⁴

A ocupação pode deparar-se também, além do dano da ferramenta, com a falta do instrumento. Nesse modo de ser enquanto não estando à mão, o instrumento se mostra sob o modo deficiente da importunidade (*Aufdringlichkeit*). No uso cotidiano do ente, o instrumento está sempre aí, sua disponibilidade é total, e a tal ponto que nem se presta atenção a ele. Mas se ele falta, anuncia-se então o “para que” (*wofür*) e “com que” (*womit*) estava à mão o que falta. Aqui também, a exemplo do dano, a totalidade instrumental que, na ocupação cotidiana, está sempre aí, mas velada, vem à luz do dia: anuncia-se mundo.

Ainda pode se dar um terceiro modo deficiente de ocupação, a saber, a impertinência (*Aufsässigkeit*). Nele o instrumento se mostra como o que “obstrui o caminho” para a ocupação, aquilo para que, por ora, não se pode ater, não se pode voltar a atenção, mas que, por outro lado, prejudica o uso normal da ferramenta. Harrison Hall entende da seguinte maneira o anúncio do mundo, assim constituído pelos modos deficientes de ocupação:

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 16, p. 117.

O que se mostra quando nossa atividade normal é interrompida, quando as coisas que estamos usando se tornam não-prontas-à-mão, é o mundo da atividade prática. Esse mundo *justamente* é a rede de relações em que podem ser colocados os sistemas de totalidade instrumental com suas relações internas (“referências”) entre os instrumentos e suas relações externas (“tarefas”) para os propósitos dos homens que os usam, e os entes humanos com seus vínculos práticos de um para outro e os objetos com que eles lidam.¹⁵

Em todo caso, o mundo torna-se manifesto quando, devido a um modo deficiente de lidar-com, a rede de relações que constitui a totalidade instrumental se desfaz, isto é, há uma quebra da normalidade e com isso o todo se explicita. Ora, essa totalidade nada mais é senão o mundo mesmo, ontologicamente anterior a cada manual e condição para que ele venha e se mostre em seu ser. O mundo, portanto, não consiste na soma de todos os entes intramundanos, mas no contexto em que cada instrumento vem a ser. O fato de o mundo não ser a soma dos entes se mostra, segundo Heidegger, já no fato de que, com o anunciar-se do mundo, ocorre uma desmundanização do manual. Pois então, com o anunciar-se do mundo nos modos deficientes de ocupação mencionados, o manual encontra-se como que “desligado” ou “desconectado” da rede de relações que constitui o mundo, isto é, encontra-se desmundanizado. O martelo quebrado não pertence mais ao mundo da oficina, precisa ser substituído. Para que o manual seja encontrado enquanto instrumento, o martelo enquanto martelo, as remissões do conjunto utensiliário, a totalidade instrumental, não pode ser tematizada pela circunvisão da ocupação e menos ainda por uma apreensão teórica, isto é, o manual não pode chamar atenção para si nem para o contexto em que vem a ser. Com

¹⁵ HALL, Harrison. “Intentionality and world: division I of Being and Time”. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Edited by Charles B. Guignon. New York: Cambridge University Press, 1993, p. 127.

efeito, “o não anunciar-se do mundo é a condição de possibilidade para que o manual não cause surpresa.”¹⁶

Ademais, a totalidade instrumental é anterior a cada instrumento em particular, o todo é ontologicamente anterior às partes. Assim o mundo, se pode ser anunciado, já deve ter se aberto antes. A abertura do mundo é anterior ao encontro com os entes intramundanos. Aliás, esse encontro só é possível se o ente intramundano entrar no mundo, entrada que, por sua vez, só é possível porque o mundo já se abriu antes de todo encontro. O instrumento torna-se acessível porque o mundo já se abriu para a circunvisão da ocupação. De acordo com isso, Heidegger diz: “O mundo é, portanto, algo ‘em que’ a presença enquanto ente já sempre esteve, para o qual a presença pode apenas retornar em qualquer advento de algum modo explícito.”¹⁷

De acordo com o que foi dito, o fenômeno do ser-no-mundo significa o empenho não temático (o mundo não deve anunciar-se, pois, caso contrário, o manual se desmundaniza), guiado pela circunvisão, nas remissões que constituem a manualidade de uma totalidade instrumental (totalidade previamente aberta antes de qualquer encontro com o manual, e assim algo em que o Dasein já sempre está e para o qual pode apenas retornar).¹⁸

A essas remissões que constituem a manualidade, por sua vez, Heidegger chama de referências (*Verweisung*). A referência é a constituição instrumental do manual. É na referência que se funda o “para que” (*Wozu*) de uma serventia e o “em que” (*Wofür*) de uma possibilidade de emprego. Cada instrumento possui sua referência, e com isso se quer

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, §16, p. 118.

¹⁷ Idem, §16, p. 119.

¹⁸ Idem, *ibidem*.

dizer que cada instrumento possui o caráter de ser ou estar referido a. O martelo está referido ao prego, o prego ao martelo e assim por diante. Esse caráter, por sua vez, constitui o manual como conjuntura (*Bewandtnis*). Explica Heidegger: “Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto. É essa remissão de ‘com... junto...’ que se pretende indicar com o termo referência.”¹⁹ Um instrumento nunca aparece sozinho, mas sempre em conjunto com outros. A conjuntura é uma determinação ontológica dos entes. Distingue-se do “para que” de uma possibilidade de emprego justamente nessa medida, uma vez que o “para que”, como, por exemplo, o pregar enquanto “para que” do martelo, é uma característica ôntica de cada instrumento singular. A conjuntura, por sua vez, é uma determinação ontológica. O martelo se deixa e faz junto com... uma totalidade instrumental previamente dada. O para quê, pois, se refere ao martelo enquanto este ente determinado, mas a conjuntura (a referência) se refere ao martelo enquanto simplesmente algo que é. Ontologicamente, todo ente aparece em uma conjuntura, embora concretamente essa conjuntura possa assumir diversas feições, de acordo com a serventia de cada instrumento.

O deixar e fazer junto, por outro lado, só é acessível ao Dasein, devido à sua compreensão do ser, graças a qual os entes são liberados em seu ser. Essa liberação ocorre primeiro em nível ontológico, pois antes de tudo o ente precisa ser (o martelo, antes de ser *martelo*, é) e em nível ôntico, possibilitando que o ente seja esse ente que ele é, em suas particularidades. O deixar e fazer em conjunto, portanto, ocorre em nível ôntico, significando deixar e fazer de modo que o manual seja como ele é e com o que ele é assim, e ontológico, o que remete à liberação prévia do manual em seu ser. Com efeito, antes de qualquer encontro ôntico com esse ente, ele já possui o caráter de conjuntura, que inclusive

| ¹⁹ Idem, §18, p. 128.

o libera para vir ao encontro enquanto *esse* ente e não outro. O manual só vem ao encontro, dito de outro modo, caso lhe seja garantida a entrada no mundo. Heidegger afirma: “Esse deixar e fazer em conjunto ‘a priori’ é a condição de possibilidade para o manual vir ao encontro de tal maneira que, no modo de lidar ôntico com o encontro dos entes, a pre-sença possa deixar e fazer em conjunto, em sentido ôntico.”²⁰

O ser-no-mundo, pois, deixa e faz entrar o ente em uma conjuntura (não se encontra primeiro meras coisas – *res*, mas entes dentro do mundo), e o faz sempre a partir de uma perspectiva (*Woraufhin*), graças a que o ente intramundano se faz ver enquanto ente intramundano. A perspectiva para a qual se libera o ente é, pois, a sua intramundanidade. O contexto dessa liberação constitui o fenômeno do mundo. Diz, com efeito, Heidegger: “O fenômeno do mundo é o contexto em quê da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura.”²¹ O mundo é, pois, o contexto das referências mútuas dos instrumentos, liberados a partir da perspectiva de sua intramundanidade, isto é, a partir de seu vir ao encontro junto com...: a conjuntura.

A totalidade conjuntural se constitui, pois, por um conjunto de referências mútuas dos instrumentos, ou seja, as remissões de um para outro que perfazem o “contexto em que” eles vêm ao encontro. Ao caráter de remissão dessas remissões Heidegger chama de significar (*Bedeuten*). Significar aqui não remete de maneira alguma a uma teoria da significação. Significar, ao contrário, remete ao movimento ontológico de estruturação ou constituição do mundo. Significar é o caráter de remissão das remissões, as quais constituem o contexto em que os entes aparecem, contexto que não é outra coisa senão o mundo. Com efeito, o todo dessas remissões, isto é, das ações de significar um ser para, um

²⁰ Idem, §18, p. 129.

²¹ Idem, §18, p. 131.

estar junto em que se deixa e faz em conjunto e o estar com da conjuntura, ao todo dessas remissões, como dizíamos, Heidegger chama de significância (*Bedeutsamkeit*). A significância nada mais é do que a mundanidade do mundo, com a qual o Dasein está familiarizado de tal modo que é justamente essa familiaridade que possibilita o vir ao encontro dos entes dentro do mundo. Somente porque o Dasein é familiar ao mundo, ou ainda, porque o mundo pertence ao seu ser, os entes podem se mostrar em seu ser, pois a abertura do mundo é condição para o vir ao encontro do ente. E essa abertura de mundo é própria do Dasein, enquanto ele é: “na medida em que é, a pre-sença já se referiu a um ‘mundo’ que lhe vem ao encontro, pois pertence essencialmente a seu ser uma referencialidade.”²²

Essa abertura de mundo é um caráter do Dasein, cujo modo de ser é descobridor. Ele descobre entes, mas só o faz na medida em que lhe pertence uma abertura de mundo. Com isso ele torna possível a entrada no mundo do ente, isto é, seu vir ao encontro. Contudo, se o mundo é assim um caráter do Dasein, então ele é, por isso, “subjeto”? Dubois levanta a questão e desde logo a responde: não. Ora, o mundo é a condição para o vir ao encontro dos entes em sua manualidade ou ser simplesmente dado. Ele é o que possibilita que haja “objetos”, sendo, por isso, mais exterior que qualquer objeto, ou, como diz Dubois, sendo por isso a própria transcendência.²³ Ele afirma ainda:

Em todo caso, o mundo não é nada, nada de ente – para além do ente, aberto, ele é no entanto sua condição de possibilidade, a condição fenomenalizante. Este para além possibilitador pode ser nomeado: transcendência. O mundo é transcendente. E o transcendente por excelência é o Dasein como o que abre o mundo em projeto, transcendente na medida em que se atém e sustém essa abertura (...) O ser-no-mundo é a

²² Idem, §18, p. 132.

²³ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 31.

própria estrutura da transcendência (do Dasein). Por ser junto às coisas, o Dasein deve estar “para além” delas, na abertura do mundo.²⁴

Por fim, ao ser-no-mundo pertence não apenas o momento essencial *mundo*, cujos caracteres ontológicos foram acima explicitados, e que é nomeado por Heidegger de significância. Cabe expor também os outros momentos do fenômeno.

O QUEM DO COTIDIANO

Dando prosseguimento à exposição do fenômeno do ser-no-mundo, cabe investigar também, além do momento *mundo*, a questão de *quem* é o Dasein em seu cotidiano, mantendo sempre presente que o ser-no-mundo é um fenômeno total, jamais divisível em elementos que, posteriormente, pudessem ser justapostos. Com isso se diz que, na análise do mundo, o ser-no-mundo já se fazia ver em seu todo, embora apenas o mundo tenha recebido uma maior clareza. Para responder a questão que agora interessa, portanto, não se deve desconsiderar o que já se disse sobre o mundo, mas ao contrário, a partir do que se disse sobre o mundo, isto é, a partir do modo de ser do Dasein no qual ele é absorvido pelo mundo da ocupação, é que se poderá questionar *quem* é o Dasein cotidiano, o ser próprio da cotidianidade. Com efeito, Heidegger o diz: “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros.”²⁵ Para pensar o *quem*

²⁴ Idem, *ibidem*. De acordo com Dubois, só por isso já se pode ver a “revolução” que o conceito de ser-no-mundo significa para o problema do sujeito. E de fato, ao contrário do sujeito, cuja transcendência implica uma completa separação do mundo, de que resultam duas coisas, o eu e o mundo, definitivamente apartadas uma da outra, a transcendência do ser-no-mundo contém essencialmente em si o mundo. Essa transcendência traz consigo, pois, uma inelutável imanência: o Dasein jamais deixa de ser junto ao ente intramundano, caído no meio do ente na ocupação cotidiana, mas ainda assim ultrapassa ou compreende o ente para além dele mesmo, em direção a seu ser. Tudo isso demarcaria a transcendência do ser-no-mundo em distinção à transcendência de um mero sujeito.

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, §25, p. 167.

do cotidiano, é preciso sempre ter em mente, pois, que esse *quem* é um ente ocupado, e através dessa ocupação relaciona-se com os demais entes e com os outros de si mesmo.²⁶

Por outro lado, da mesma forma que o conceito de mundo permite compreender *quem* é o Dasein cotidiano, essa compreensão ajuda a entender melhor, por sua vez, o que é o mundo.

Pois bem, a questão sobre *quem* é o Dasein cotidiano, apenas pelo fato de ter se colocado, mostra que o Dasein, de alguma maneira, é um *si-mesmo*, ainda que um *si-mesmo* mundano. Trata-se aqui, pois, como observa Dubois, da questão da *ipseidade* do Dasein, tema, segundo o autor francês, dos mais insistentes e retomados em *Ser e Tempo*.²⁷ Esse *si-mesmo*, porém, é na cotidianidade um *si-mesmo* impróprio, como se verá a seguir. Em todo caso, o ponto de partida de sua investigação já se achava prefigurado quando da análise do

²⁶ Coloca-se aqui a questão: o ser-no-mundo significa uma ruptura radical com a subjetividade moderna? Não pretendemos nos alongar sobre isso, mas parece clara a distinção que se faz aqui entre ser-no-mundo ocupado e sujeito, seja distanciando esses conceitos, seja pensando o sujeito como um modo derivado de ser-no-mundo. A subjetividade é uma maneira de compreender a essência do homem que se guia por uma compreensão de ser determinada, a saber, a compreensão do ser enquanto presença constante, substância, de acordo com a primazia tradicional da realidade. Porém, *Ser e Tempo* coloca em questão essa compreensão do ser, e de acordo com isso, recoloca também o problema da essência do homem. Stein até sugere que, em *Ser e Tempo*, inaugura-se um novo paradigma para a filosofia, justamente o paradigma do ser-no-mundo (STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 10), através do que se substitui a relação com o mundo mediante a consciência e a representação, substituição que, para Stein, é a marca do tratado (*Seis estudos sobre Ser e Tempo*, p. 17). O paradigma do ser-no-mundo seria um modelo alternativo para a resolução do problema da ontologia (realidade) e da verdade, e estaria na base da crítica ao esquema sujeito-objeto e ao que esse esquema significa para a relação teoria e prática (Idem, p.42). O ser-no-mundo estaria aquém da distinção entre sujeito e objeto, e o que isso pressupõe, ou seja, que o modo de acesso aos entes é em primeiro lugar a cognição. Ao contrário, Heidegger teria introduzido uma nova racionalidade, sobre a qual diz Stein: “Podemos dizer que a racionalidade que Heidegger pretende fundar parte, em sua essência, da crítica a certos conceitos da tradição metafísica, como substância, tempo e sujeito e objeto” (Idem, p. 81). Ademais, o próprio Heidegger afirma, referindo-se ao pensamento que investiga o sentido do ser, que ele “abandona a subjetividade” (HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”. In.: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 156). Stein reforça isso dizendo: “Desde o projeto de *Ser e Tempo* a superação do pensamento da subjetividade é vista como o caminho para o redimensionamento da questão do ser”. (STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3 ed. Porto Alegre: editora Movimento, 1983, p. 22) Por fim, Heidegger também diz: “O homem jamais é primeiramente do lado de cá do mundo como um “sujeito”, pensa-se este como “eu” ou como “nós”. Nunca é também primeiramente e apenas sujeito, que, na verdade, sempre se refere, ao mesmo tempo, a objetos, de tal maneira que sua essência consistiria na relação sujeito-objeto. Ao contrário, o homem primeiro é, em sua essência, ec-sistente na abertura do ser, cujo aberto ilumina o “entre” em cujo seio pode “ser” uma “relação” de sujeito e objeto.” (HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”. In.: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 168).

²⁷ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 32.

mundo. Com efeito, trata-se de um *mesmo* que é no mundo, em relação com os demais entes e com os outros de si mesmo.

Deve-se partir, portanto, do modo de ser em que o Dasein se ocupa com os entes dentro do mundo, isto é, a ocupação no manuseio. Na análise do mundo, mostrou-se que os entes vêm ao encontro dentro do mundo, mas também falou-se que, além dos instrumentos, vêm ao encontro também aquele ou aqueles para quem a obra está sendo feita. No mundo sempre se mostra, além de instrumentos, outros Dasein, isto é, entes que não apenas se dão dentro do mundo, mas que vêm ao encontro enquanto entes “no” mundo. Dito em outras palavras, no mundo sempre se descobre a co-existência. Entretanto, com isso não se afirma que o Dasein é um eu isolado dos outros, ainda que se tenha a impressão de que o Dasein, ao descobrir os “outros”, difere radicalmente deles. Heidegger, porém, afirma que os “outros” não são todos além do Dasein descobridor, mas ao invés, esse *outros* remete a uma espécie de *nós* indiferenciado, do qual o próprio Dasein descobridor faz parte. De acordo com isso, a descoberta do mundo não é a descoberta de *meu* mundo, senão a descoberta de um *mundo compartilhado* (*Mitwelt*). Quando se diz, portanto, que o Dasein está também com os outros, esse “com” e esse “também”, compreendidos existencialmente, indicam a igualdade do modo de ser-no-mundo ocupado. Os outros são também como eu, e eu sou também como os outros; sendo assim, nós somos também ser-no-mundo, e com isso os outros não são senão eu mesmo junto com eles, somos nós.

Deve-se sempre atentar, portanto, para o fato de que “o encontro com os outros não se dá numa apreensão prévia em que um sujeito, de início já simplesmente dado, se distingue dos demais sujeitos, nem numa visão primeira de si onde então se estabelece o

referencial da diferença.”²⁸ Dito de outro modo, o encontro com os outros não se dá a partir de um eu isolado que, tendo em vista a si mesmo, encontra-se com os “outros” enquanto aqueles que não são “eu”. Como dito no parágrafo anterior, o encontro com os outros se dá dentro do mundo da ocupação, em que os “outros” constituem um “nós” indiferenciado. Heidegger o diz: “A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do ser-próprio para si mesmo ‘num outro’. O outro é um duplo do próprio.”²⁹

Assim, eu encontro o outro tal como eu mesmo me encontro, isto é, no mundo da ocupação: vejo-o, por exemplo, “junto ao trabalho”. Quando se entra em uma sala de aula e se olha para o quadro negro, vem ao encontro, além desse ente que serve para nele se escrever, o professor que nele escreverá. O outro é encontrado, pois, lecionando, ou então vendendo pipoca, capinando a terra, dirigindo um táxi, prendendo bandidos ou em outra forma qualquer de ocupação. E mesmo quando o outro não está propriamente trabalhando, mas simplesmente por aí, sem fazer nada, ele não é apreendido como coisa, senão como co-existência dentro do mundo.

Vê-se, pois, que o Dasein não apenas é junto aos entes intramundanos, como também junto aos outros de si mesmo. Esse seu caractere de ser na convivência é um existencial (ou seja, uma determinação ontológica do Dasein) denominado por Heidegger de *ser-com*. Enquanto existencial, não se refere ao fato ôntico de o Dasein estar só ou em companhia de muitos. Em outras palavras, o Dasein não é *ser-com* porque além dele há neste momento outros entes com o mesmo modo de ser. Ainda na mais completa solidão, o Dasein não perde o caráter de *ser-com*. Diz, com efeito, Heidegger: “O ser-com determina existencialmente a pre-sença mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, §26, p. 170.

²⁹ Idem, §26, p. 177.

Mesmo o estar-só da pre-sença é ser-com no mundo.”³⁰ Da mesma forma que o *ser-com* determina e constitui o Dasein ainda que ele esteja de fato sozinho, o encontrar-se do Dasein no meio de muitos outros não significa, por si só, que ele superou a solidão. Ele pode estar sozinho em uma multidão, ou então não sentir-se só mesmo que ao seu lado não haja ninguém. Logo, o fato de haver ou não outros ao lado do Dasein não aumenta ou diminui o seu *ser-com*. Ao contrário, o *ser-com* é um existencial, e assim situa-se no plano ontológico de constituição do Dasein, de tal maneira que “a própria pre-sença só é na medida em que possui a estrutura essencial do ser-com, enquanto co-pre-sença que vem ao encontro de outros.”³¹

O vir ao encontro acontece no mundo, que sempre já se abriu na medida em que o Dasein é. A análise do ser próprio do cotidiano não se desliga, pois, da análise do mundo, visto que cada um dos momentos do ser-no-mundo só na medida em que os demais são. Reunindo o que já tinha dito a respeito da mundanidade do mundo, Heidegger então diz:

De acordo com a análise aqui desenvolvida, porém, o ser com os outros pertence ao ser da pre-sença que, sendo, está em jogo seu próprio ser. Enquanto ser-com, a pre-sença “é”, essencialmente, em função dos outros. Isso deve ser entendido, em sua essência, como uma proposição existencial. Mesmo quando cada pre-sença de fato *não* se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou quando os dispensa, ela ainda *é* no modo de ser-com. No ser-com, enquanto o existencial de ser em função dos outros, os outros já estão abertos em sua pre-sença. Essa abertura dos outros, previamente constituída pelo ser-com, também perfaz a significância, isto é, a mundanidade que se consolida como tal no existencial de ser-em-função-de. Por isso, a mundanidade do mundo assim constituída, em que a pre-sença já sempre é e está de modo essencial, deixa que o mundo circundante venha ao encontro junto com a co-pre-sença dos outros, na própria ocupação guiada pela circunvisão. Na estrutura da mundanidade do mundo reside o fato de os outros não serem, de saída, simplesmente dados como sujeitos soltos no ar, ao lado de outras coisas. Eles se

³⁰ Idem, §26, p. 172.

³¹ Idem, *ibidem*.

mostram em seu ser-no-mundo, empenhados nas ocupações do mundo circundante, a partir do ser que, no mundo, está à mão.³²

Enquanto *ser-com*, reside no Dasein uma compreensão do ser dos outros Dasein. Isso significa que o Dasein não se confunde com um sujeito de início fechado em si mesmo, que ocasionalmente se volta para o outro. Ao contrário, a relação do Dasein com outros entes do mesmo modo de ser faz parte da constituição ontológica de cada Dasein. O modo de ser do Dasein é ser-no-mundo. É no mundo, pois, isto é, dentro da circunvisão da ocupação, que o outro vem ao encontro, não, porém, como coisa, mas como um ente que também é no mundo. Enfim, Heidegger diz:

A análise mostrou: o ser-com é um constitutivo existencial do ser-no-mundo. A co-presença se comprova como modo de ser próprio dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Na medida em que a presença é, ela possui o modo de ser da convivência. Esta não pode ser concebida como o resultado da soma de vários “sujeitos”. O deparar-se com o contingente numérico de “sujeitos” só é possível quando os outros que vêm ao encontro na co-presença são tratados meramente como “números”. Tal contingente só se descobre por meio de um determinado ser-com e para os outros. Esse ser-com “desconsiderado” “computa” os outros sem “levá-los em conta” seriamente, sem querer “ter algo a ver” com eles.³³

Os outros vêm ao encontro a partir do que fazem. Vê-se não uma coisa, mas um professor; não vinte mil pontos, mas uma multidão de torcedores.

Além do mais, o outro é, dentro do mundo, um ente que me diz respeito. Com efeito, não passo por outra pessoa como quando passo perto de uma pedra. Certamente que se pode passar ao largo de muitos sem se deter em ninguém, sem saber quem são e nem se

³² Idem, §26, p. 175.

³³ Idem, §26, p. 178.

preocupar com isso, como ao caminhar pelo centro de uma grande cidade. Porém, este passar ao largo de muitas pessoas, mesmo que na indiferença em que na maioria das vezes se realiza, não é o mesmo que passar ao largo de muitas pedras. Entre este Dasein que sou e o outro Dasein há sempre uma preocupação com a diferença, a qual ou se procura nivelar, caso este Dasein esteja “abaixo” dos outros e queira chegar até eles, ou diferença que autoriza ou possibilita a este Dasein subjugar os outros. A esse intervalo que há entre cada Dasein Heidegger chamou de *espaçamento* (*Abstaendigkeit*). O encontrar-se com o outro não é totalmente indiferente, mas ao contrário, o outro diz quem sou ou como devo ser. Porém, os outros não são todos além de mim, pois eu também faço parte desse conjunto de “outros”. Esse conjunto, que na verdade se concretiza como um alguém que, porém, não é ninguém em específico, mas todos em geral, é o *impessoal* (*Man*).

Na cotidianidade, o Dasein se orienta pelo que diz o impessoal. É seguindo as suas orientações que se dá conselhos, que se entende e interpreta o mundo, que se explica o amor ou se define o que é a vida. Diz-se o que todo mundo diz; é-se o que todo mundo é. Dessa forma, dissolve-se o outro e sua diferença e possibilidade própria de expressão, uma vez que todos são um mesmo que se repete cotidianamente. O cuidado com o que diz o outro, pois, o prestar atenção àquilo que o outro espera de mim, o ser aquilo que querem que eu seja, não se refere a um outro específico, a este ou aquele Dasein, mas a “todo mundo”. Com efeito, diz Heidegger:

Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente* se retira; achamos “revoltante” o que *impessoalmente* se considera revoltante. O impessoal, que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade.³⁴

³⁴ Idem, §27, p. 179.

O impessoal caracteriza a *medianidade* do cotidiano do Dasein, isto é, um modo de ser em que se é regido pelo termo médio, pelo que todo mundo diz e faz, e que impede toda manifestação de singularidade, nivelando todas as possibilidades de cada Dasein. Em seu cotidiano, pois, o Dasein vive no mundo público do nós, que Heidegger chama de *public-idade* (*Oeffentlichkeit*). Nesse modo de ser, o impessoal permite que se apóie nele, e o Dasein o faz de boa vontade, pois não há ninguém para assumir a responsabilidade. Faz-se isto assim, porque todos fazem assim, e portanto fazer assim é o certo. Mas se fazer isto assim não der certo, não há culpado para se responsabilizar. Quem guia o Dasein cotidiano é um alguém que, no fundo, não é ninguém. Diz Heidegger: “Na cotidianidade da presença, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém.”³⁵ Esse alguém retira do Dasein a possibilidade de assumir-se como singular, de encontrar-se com as coisas de modo autêntico, e assim domina o Dasein em cada um de seus empenhos. Deve-se de novo lembrar, porém, que quando se diz que o Dasein se guia pelo que os outros fazem, nesses outros está incluído o próprio Dasein que sou. Os “outros” somos “todos nós”. É todo mundo que é assim, ao modo do impessoal: “Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O *impessoal*, que responde à pergunta *quem* da presença cotidiana, é *ninguém*, a quem a presença já se entregou na convivência de um com o outro.”³⁶

Contudo, ainda assim o impessoal não é entendido por Heidegger como um caráter negativo do Dasein, isto é, não consiste em um estágio inferior da espécie humana ou mesmo de cada homem em particular, que pudesse ser posteriormente superado. Trata-se, ao contrário, de um existencial constituinte do modo de ser do Dasein. Enquanto

³⁵ Idem, §27, p. 180.

³⁶ Idem, §27, p. 181.

existencial, deve ser compreendido ontologicamente; de acordo com isso, o impessoal não resulta da soma de vários sujeitos, não se trata em todo caso de uma questão ôtica. Ontologicamente, o Dasein se comporta de início e na maioria das vezes tal como dita a voz dos “outros”, isto é, de início e na maioria das vezes ele não se atenta para uma possibilidade de ser própria e singular, esforçando-se por corresponder ao que o impessoal espera dele.

O impessoal é, pois, o guia na interpretação que de início o Dasein faz de si mesmo e de seu ser-no-mundo. Compreende-se o mundo primeiro a partir do impessoal, e com o mundo todos os entes que vêm ao encontro dentro do mundo, e pois também o outro Dasein. O Dasein, assim, em sua cotidianidade mediana, não é ele mesmo, mas os outros, ao modo do impessoal. Este responde, por conseguinte, à pergunta sobre *quem* é o Dasein cotidiano, perfazendo a constituição do ser-no-mundo em sua cotidianidade e medianidade.

Conclui-se assim o exame do momento *quem* do ser-no-mundo, ou seja, *quem* é o Dasein cotidiano é um alguém que, no fundo, não é ninguém, é um neutro, o *impessoal*. O impessoal não é simplesmente os “outros”, em que “outros” são todos além de mim, mas eu mesmo faço parte desses “outros”. Portanto, o impessoal não são apenas os “outros”, somos nós.

A ABERTURA DO SER-NO-MUNDO

Ora, o ser-no-mundo é um fenômeno total e sempre uno, e por isso a análise de seus momentos não pretende fragmentá-lo para depois reunir os pedaços em um todo que seria, porém, superficial, porque produto de uma justaposição de partes isoladas. A analítica existencial, que tinha como meta discernir a estrutura da transcendência no cotidiano, isto é, a constituição ontológica do ser-no-mundo, deparou com o momento mundo e o momento

quem, mesmo que em cada um desses momentos os outros já estivessem presentes. Do que se disse até agora viu-se que o Dasein possui as estruturas de *ser-junto-ao-mundo*, *ser-com* e *ser próprio* (o *quem* do cotidiano, o impessoal). Resta então a análise do *ser-em* como tal, e através disso, conquistar uma visão mais ampla da especificidade do ser do Dasein em relação aos demais entes. Como se verá, o *ser-em* é um existencial fundamental que constitui a abertura do Aí, ou seja, a abertura do Dasein, e com isso se diz também: constitui a transcendência finita desse ente. A análise dessa abertura, junto com a compreensão existencial do que é mundo, nos dará condições de responder à pergunta colocada ao final da introdução, a saber: como pode o Dasein ser-no-mundo como transcendência? Com efeito, se o mundo é o horizonte em direção ao qual se realiza a ultrapassagem, ele é o *lá* da transcendência. Dito de outro modo: na transcendência se realiza como que uma passagem “de” um lado “para” o outro. Esse outro lado, o horizonte da ultrapassagem, é o mundo. O Dasein, pois, ultrapassa “de” um lado “para” ... o mundo. Por outro lado, ele já é sempre, essencialmente, ser-no-mundo, isto é, ele já está no outro lado, desde o momento em que é. Como o Dasein ultrapassa para o mundo, se ele já é sempre no mundo? Vejamos, porém, em que consiste a abertura do ser-no-mundo.

Ora, o *ser-em* difere-se da interioridade de dois entes simplesmente dados um dentro do outro. O Dasein não está simplesmente dentro do mundo, como um copo pode estar dentro do armário. Com o *ser-em* indica-se o fato de que o Dasein é junto-ao-mundo, não “dentro” simplesmente: o mundo é um caráter do Dasein. De acordo com isso, o Dasein é ser-no-mundo, e porque possui o existencial de *ser-em*, os entes podem vir ao seu encontro e mostrar-se como são. Esse mostrar-se do ente só é possível para o Dasein, pois ele é um ente de distância, isto é, há entre o Dasein e os demais entes como que um “espaço”, característico da transcendência. Com essa distância, que nada tem a ver com

intervalo métrico, o Dasein se caracteriza por ser *transcendência*: ao mesmo tempo que sendo já-junto-ao-mundo, no meio dos entes, o Dasein se distancia deles e está, por assim dizer, “em outro plano”. Entretanto, por ser junto-ao-mundo, no meio dos entes, o Dasein não é transcendência absoluta, mas também imanência. Assim, pode-se considerá-lo como uma transcendência imanente (finita) ou uma imanência (finitude) transcendente. Ele nem é transcendência absoluta, porque está jogado no meio dos entes, e o mundo faz parte de seu ser, e nem é imanência absoluta, como aquela que há entre uma pedra e a árvore a seu lado, pois o Dasein é capaz de distância, e, sendo distância, descobre os entes. A árvore não descobre a pedra, e nem a pedra descobre a árvore. Só o Dasein é capaz de descoberta.

Os entes são, dessa forma, *descobertos* pelo Dasein, que, em seu ser-descobridor, não é, porém, ele mesmo descoberto, pois seu modo de doação é outro, a saber, a *abertura*: “A pre-sença é a sua abertura.”³⁷ Essa abertura se expressa no Aí (Da) de Dasein. Como visto na análise do mundo, a totalidade da significância deve estar previamente aberta antes de todo encontro com o ente. O Aí indica essa abertura prévia do mundo, graças à qual os entes podem ser descobertos, ou seja, vir ao encontro. Sendo assim, é o Aí que possibilita a descoberta.

Com efeito, a própria palavra Dasein já indica que esse ente é capaz de distância. Em sua formação, a palavra é composta por “Da”, termo que remete a “aqui” e “lá”. Por sua vez, esses termos não se referem a pontos do espaço simplesmente dados, mas se mostram dentro do mundo da ocupação. O Dasein se compreende como um “aqui”, a partir de um “lá” à mão. O “aqui” e o “lá” não são meras coordenadas de um espaço homogêneo, mas se descobrem pela ocupação guiada pela circunvisão. O “lá” é o ente que vem ao

³⁷ Idem, §28, p. 187.

encontro dentro do mundo. Não há “lá” para uma pedra, por exemplo, mas somente para um ente que é ser-no-mundo, isto é, um ente que é abertura, o que justamente expressa o Da de Dasein. Diz Heidegger: “A expressão “pre” refere-se a essa abertura essencial.”³⁸

Figurativamente, essa abertura pode também ser entendida como uma iluminação ou clareira. O Dasein é abertura significa também, pois, que ele é iluminador, e com sua luz, ilumina os demais entes. O Dasein não está, pois, a exemplo da pedra, na completa escuridão (imanência) em relação aos demais entes, mas, por ser mundo, é capaz de descoberta e assim é capaz de *ver* os entes em seu ser, ou seja, está na luz (transcendência). Com essas expressões, indica-se também o fato de que o Dasein, e apenas ele, existe. Enquanto ser-no-mundo, o Dasein está sempre fora, isto é, embora sendo no meio dos entes e o mundo pertencendo a seu ser, o Dasein transcende a totalidade do ente, porque é capaz de distância, e nessa medida se situa em um “outro plano”, isto é, não é imanência absoluta, não está sempre dentro de si mesmo, mas fora, junto ao ente. Esse caráter de estar fora do Dasein e com isso exposto na abertura do “Da” autoriza a mudança da grafia da palavra existência, que então deve passar a ser escrita assim: ek-sistência. Portanto, o Dasein é abertura, é clareira, é iluminador, porque se constitui pela ek-sistência, o que também quer dizer: ele é transcendência, está essencialmente fora.

Pois bem, o Da de Dasein, enquanto abertura essencial, se perfaz, segundo Heidegger, em dois existenciais fundamentais, *disposição e compreensão*. Trata-se então de descrever seus caracteres fundamentais.

³⁸ Idem, §28, p. 186.

A ABERTURA DA DISPOSIÇÃO

A disposição (*Befindlichkeit*) é um existencial, isto é, um caractere ontológico do Dasein, e não se refere, portanto, a um comportamento ôntico desse ente. Com ela Heidegger tem em vista o fato de que o Dasein sempre está em um ou outro estado de humor (*Stimmung*), mesmo que na indiferença ou enfado. Aparentemente, nada de mais banal. Com efeito, se não estou alegre, estou triste; se não estou odiando, estou amando; se não estou eufórico, estou deprimido; e se não estou “sentindo nada”, estou entediado ou indiferente. O que isso pode significar para a analítica da transcendência? Ora, Heidegger entende que o fato de o Dasein se encontrar sempre em um estado de humor revela um caractere ontológico fundamental desse ente, que o abre para si mesmo, para o mundo, para os outros e para os demais entes. Com a disposição, pois, o Dasein se encontra a si mesmo na totalidade de seu ser-no-mundo. Por isso Richardson entende a disposição como um *já ter se encontrado a si mesmo aí*.³⁹ Com efeito, o Dasein já sempre está aí, isto é, dentro do mundo, no qual vem ao encontro a co-existência e os demais entes.

O humor, portanto, abre o Dasein para a totalidade de suas possibilidades de ser, perfazendo assim a abertura do Da. Nessa abertura do humor, o Dasein se descobre como o ente que ele tem de ser. Essa abertura, contudo, não significa o mesmo que conhecido tematicamente. O Dasein se abre e se entrega à responsabilidade de ser sem que isso lhe tenha advindo de uma reflexão explícita sobre seu ser. Em última instância, o Dasein não escolheu ser, mas agora que ele é, ele tem de ser. Contudo, esse ter de ser, que se abre com o humor, não explicita também a proveniência (*Woher*) e o destino (*Wohin*) do Dasein. Ele se abre e assim se descobre como um ente que é: *eu sou*, sem que se ilumine de onde ele

³⁹ RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*. Third Edition. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, p. 64.

recebe seu ser e para onde ele se destina. A disposição abre para o Dasein, pois, o fato de seu ser, sua facticidade. O Dasein mesmo não é o autor desse fato. Por outro lado, em seu cotidiano o Dasein não persegue o que o humor abre, mas ao contrário, se esquivava de um encontro originário com essa abertura. Testemunha disso é a fuga da angústia e do tédio: o Dasein cotidiano não quer angustiar-se e nem se entediar. Essa esquivada, porém, não é casual, mas constitutiva da abertura do Da, como diz Heidegger: “É no próprio esquivar-se que o pre se abre em seu *ser*.”⁴⁰ A abertura, portanto, se realiza “ao lado” da fuga. O Dasein foge de si mesmo, de um encontro autêntico com o seu próprio. Ainda assim, o humor abre o Dasein para suas possibilidades de ser, permitindo-lhe escolher ser si-mesmo ou não. A rigor, porém, o Dasein não pode escolher *ser*, pois ele já é, independente de escolha. O que ele pode ou não é escolher *como* ser, se ao modo da propriedade ou da impropriedade. Portanto, a facticidade do Dasein não é uma questão encerrada, isto é, seu ser não é já desde sempre uma posse estável, mas algo a ser alcançado, ou seja, seu ser autêntico precisa ser escolhido ou não. Tanto o fato de ser quanto o caráter de “ter de ser alcançado” do ser do Dasein, Heidegger denominou de *estar-lançado* (*Geworfenheit*) em seu Da ou abertura.

O Dasein é sua abertura, e enquanto tal, se dispõe de um modo ou outro em seu estar-lançado no Da. Dito em outras palavras, o Dasein está lançado em sua abertura, e nesse estar lançado, se dispõe. Esse estar-lançado remete à inserção do Dasein em uma variedade de conjuntos: seja o histórico, o afetivo, o relacional. O Dasein está entregue à abertura dessas muitas possibilidades que pertencem ao seu ser e que são abertas pela disposição. Daí que, na disposição, o Dasein já sempre se encontrou a si mesmo, não, porém, em primeiro lugar, a partir da percepção do eu, mas no dispor-se no humor. Com

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, §29, p. 189.

esse dispor-se no humor, o Dasein se coloca diante de si mesmo; como dito, não como um eu isolado, mas ao emocionar-se. O encontro consigo mesmo não é tanto fruto de uma reflexão, mas de uma emoção: o Dasein se chateia, se enraivece, se alegra ou entristece, e nisso se coloca diante de si. Esse encontrar-se do Dasein consigo mesmo, porém, não é propriamente fruto de uma procura, mas de uma fuga. Na maioria das vezes, o Dasein não segue autenticamente o que a disposição abre, mas se esquiva dessa abertura. A abertura da disposição se realiza em um desvio. O Dasein, com efeito, entende os humores como coisas passageiras e estados momentâneos. Disso se segue o primeiro caráter ontológico da disposição, segundo Heidegger, a saber: “*A disposição abre a pre-sença em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquiva.*”⁴¹

Ademais, a partir de uma delimitação comparativa, Heidegger distingue a disposição da constatação de um estado da alma. Com isso ele pretende dizer que a disposição não possui o modo de ser da reflexão mas, ao contrário, é o que possibilita a reflexão sobre as “vivências”, isto é, para que algo como uma reflexão desse tipo possa ter lugar, é preciso primeiro que o Da do Dasein tenha-se aberto, e essa abertura se perfaz na disposição. Não sendo a reflexão o modo de operar da disposição, Richardson o denomina de “consciência da afetividade”⁴², ou o que se conhece comumente como humor, que torna aparente para o Dasein não somente o que ele é, mas como o é, e assim conduz o Dasein para diante de seu próprio ser como Aí (abertura). Mas se onticamente a *Befindlichkeit* pode ser denominada como humor ou estado de humor, ontologicamente seu nome mais apropriado seria, para evitar conotações ônticas, disposição ontológica, expressão que

⁴¹ Idem, §29, p. 190.

⁴² RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*, p. 65.

também contém em si, para Richardson, conotação afetiva, como quando se diz: ele está bem disposto esta manhã. Ao mesmo tempo, porém, analisando a etimologia da palavra (*ponere, positum*: colocar, ter sido colocado), o termo disposição expressa o ser-lançado do Dasein em seu Aí. Por outro lado, o adjetivo “ontológica” indica que se trata de um componente estrutural do Dasein. Levando em conta o que se disse, Richardson sugere para a *Befindlichkeit* a seguinte expressão, como capaz de indicar o significado profundo desse existencial: *já ter se encontrado a si mesmo aí afetivamente*.⁴³

Em todo caso, como dizíamos, a abertura da disposição não possui de modo algum o caráter de uma reflexão, e de tal forma que, na verdade, essa abertura faz com que o Dasein se entregue ao mundo da ocupação de forma irrefletida ou espontânea. Antes de qualquer reflexão, o Dasein já se encontra aí, afetivamente. Já se encontra aí significa: antes de qualquer coisa, o Dasein já está aberto para si mesmo e para os demais entes, e está aberto afetivamente, e não por meio do comportamento teórico ou reflexivo. O Dasein, com efeito, em seu empenho ocupacional, não se atenta para o que faz, não abre espaço para uma reflexão sobre si mesmo e seu modo de ser na ocupação. O mundo, porém, está aí, aberto para o empenho ocupacional. Essa abertura do mundo só é possível porque o Dasein possui o existencial da disposição, que, enquanto existencial, não tem de modo algum o caráter de algo psíquico localizado no “interior” do Dasein, mas é um modo de ser do ser-no-mundo, de tal maneira que “o humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...”⁴⁴ Enquanto modo do ser-no-mundo, o humor não está “dentro”, para depois se exteriorizar, colorindo as coisas e pessoas. Não

⁴³ RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*, p. 66.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, §29, p. 191.

está “dentro” nem “fora”: é simplesmente um modo de ser do ser-no-mundo. Com isso se visualiza o segundo caráter ontológico da disposição, a saber, ela abre igualmente mundo, co-existência e existência. A abertura da disposição, portanto, abre não apenas o Da do Dasein, mas também mundo e outros Dasein. Se o Dasein é sua abertura, isso se deve, pois, ao fato de que ele antes de tudo já se encontrou a si mesmo aí, afetivamente.

Há ainda um terceiro caráter ontológico da disposição, que se liga à abertura prévia do mundo, que é ontologicamente anterior aos entes dentro do mundo. A abertura prévia do mundo deixa e faz vir ao encontro, com efeito, os entes dentro do mundo. Esse vir ao encontro tem, segundo Heidegger, o caráter de *ser atingido*. De acordo com isso, a descoberta de inutilidade, resistência, ameaça e em geral os modos em que os entes intramundanos podem vir ao encontro só são possíveis porque o *ser-em* pode ser tocado dessa forma pelo que vem ao encontro. E esse *ser tocado* funda-se, por sua vez, na disposição. Só o Dasein, portanto, enquanto possui o existencial do *ser-em*, e com ele, a disposição, pode descobrir o ente que vem ao encontro no mundo ao modo da ameaça, da inutilidade e em geral nos demais modos de vir ao encontro do ente intramundano. Com esse caráter da disposição, pois, se tem em vista a essencial referência do Dasein ao mundo, na medida em que ele é ser-no-mundo. Por isso Heidegger diz que o “estado de humor da disposição constitui, existencialmente, a abertura mundana da pre-sença.”⁴⁵

De acordo com isso, os sentidos só podem ser estimulados na afecção de modo a descobrir algo, por exemplo, como ameaçador ou agradável, se pertencerem a um ente disposto no mundo. A disposição realiza a abertura do mundo, e liga o Dasein ao ente

⁴⁵ Idem, §29, p. 192.

intramundano. Diz, com efeito, Heidegger: “*Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro.*”⁴⁶

O Dasein é, pois, um ente disposto e, em função disso, capaz de abertura, a qual, por sua vez, descobre os entes dentro do mundo. Reunindo o que se disse, a disposição abre o Dasein para o seu *estar lançado* em sua própria abertura, isto é, abre o Dasein para si mesmo e para suas possibilidades de ser, embora o Dasein sempre se esquive do que a disposição abre. Por isso a disposição abre ao modo de um desvio que se esquiva. Além disso, a disposição abre igualmente o ser-no-mundo em seu todo, e não apenas o Dasein para si mesmo. A disposição abre mundo, co-existência e existência, isto é, a totalidade do ser-no-mundo, tornando possível o vir ao encontro do ente intramundano. Enfim, a disposição constitui o Dasein como um ente capaz de *ser atingido* pelo ente que vem ao encontro. Só um ente que é no mundo, isto é, um ente que possui *ser-em*, e assim um ente disposto, é capaz de *ser tocado* pelo que vem ao encontro e assim descobri-lo em sua utilidade, ameaça ou nos demais modos de encontro possíveis dentro do mundo. A disposição, por conseguinte, de acordo com o que foi visto, é um existencial fundamental do Dasein, e responsável por sua abertura.

A ABERTURA DA COMPREENSÃO

Além da disposição, outro existencial igualmente constitui o ser do Da e assim a abertura do Dasein. Com efeito, além de um ente disposto, o Dasein é também um ente de compreensão, isto é, a compreensão faz parte de seu ser, como, de resto, é dito pelo filósofo no início do tratado: “A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da

⁴⁶ Idem, *ibidem*.

pre-sença.”⁴⁷ Essa compreensão diferencia mesmo o Dasein dos demais entes, pois, uma vez sendo ele compreensão do ser, é ele por isso o único ente de existência, uma vez que existência expressa a relação de ser do Dasein com o ser. Essa relação também é expressa pela transcendência, de modo que se só o Dasein existe, isso se deve ao fato de que apenas ele é capaz de transcendência. De acordo com isso, sua transcendência se liga ao fato da compreensão do ser que o constitui. Com efeito, segundo Heidegger, a compreensão deve ser entendida a partir da existência, ou seja, existencialmente, e, nesse sentido, assim como a disposição, a compreensão, agora como existencial fundamental, também constitui a abertura que o Dasein é. Mas abertura significa abertura para o ser dos entes. Por isso a compreensão, enquanto abertura, perfaz também a transcendência (abertura) do Dasein para o ser.

Ora, em se dizendo que o Dasein é sua abertura, o que se tem em vista é a abertura prévia do mundo em que o Dasein já é e está. O Dasein é sua abertura, ou seja, o mundo já sempre está “presente” para ele. Por outro lado, o Dasein é um ente *junto-ao-mundo*, e não simplesmente “dentro” do mundo. O *ser-em*, por sua vez, constitui aquilo em *função de que* o Dasein é. Vejamos: o Dasein não é um ente ao modo da manualidade, isto é, ele não está simplesmente à mão dentro do mundo, ninguém se ocupa ou usa o Dasein. O instrumento, ele sim, possui sua serventia, ele ser para fazer algo. Essa serventia vem ao encontro dentro de um todo de referências que constitui o modo de se dar do instrumento, ou seja, o instrumento sempre vem ao encontro em uma conjuntura. Com o Dasein, porém, não se dá mais nenhuma conjuntura. Ele não é um ente que serve para..., que só vem ao encontro em um todo de referências. Se o instrumento *é* para um outro instrumento, o martelo, por

⁴⁷ Idem, §4, p. 38.

exemplo, para o prego, e ambos para a madeira, o Dasein, por sua vez, não é um ente *para* nenhum outro ente senão para si mesmo, ele existe *em função de si mesmo*. Essa tese, entretanto, não defende a egoidade do Dasein; simplesmente enuncia o fato de que o Dasein não é um ente ao modo da manualidade, não “serve para”, mas existe em função de si. A partir dessa existência em função de si mesma é que se pode descobrir posteriormente egoísmo ou altruísmo.

Pois bem, como dizíamos, expressar que o Dasein é sua abertura significa dizer que para ele o mundo já está sempre presente, e com o mundo, ele mesmo, o Dasein, como ser-no-mundo. E assim, a abertura que constitui o Dasein abre a totalidade desse ente como ser-no-mundo. Ora, a essa abertura Heidegger denomina *compreensão*. A compreensão é uma abertura que abre a função e a significância, ou seja, a totalidade do mundo.⁴⁸ É pela compreensão que o ser dos entes, inclusive o ser do próprio Dasein, torna-se acessível para ele. Compreender é assim *abrir*. Aos entes destituídos do modo de ser do Dasein falta compreensão do ser, e assim não lhes é acessível a estrutura ontológica dos entes. A compreensão, dessa forma, como abertura para o ser, perfaz a transcendência do Dasein, isto é, o fato de que, além dos entes, relaciona-se com o ser.

Pois bem, vejamos em que sentido a compreensão é abertura. Para tanto, como nos sugere Richardson, atentemos para um sentido ordinário de compreender, a saber, conhecer. Conhecer significa comumente ser capaz de manusear ou lidar com algo, como quando se diz que se conhece o funcionamento de determinada máquina. Existencialmente, compreender guarda também esse sentido de potencialidade para. Entretanto, para que? Richardson o diz: para ser, no sentido de existência.⁴⁹ A *potencialidade para* do Dasein

⁴⁸ Idem, § 31, p. 198.

⁴⁹ RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*, p. 62.

reside em existir, uma vez que a existência não consiste em uma estrutura estável que o Dasein possui de uma vez por todas, mas é dinamicamente propelida para a frente, em direção a si mesma. A existência é tendência para si mesma, isto é, para seu próprio ser. Por isso pertence ao Dasein, enquanto existência, o fato de que ele é ou existe em *possibilidades de ser*, que ele precisa escolher. A abertura da compreensão, pois, guarda em si a referência ao *poder-ser* do Dasein, isto é, ao fato de que ele é não ao modo de uma posse de si mesmo, mas de uma conquista. A existência tem de ser alcançada, mas, nessa mesma medida, ela pode ou perder-se ou ganhar-se. Com a compreensão, portanto, com a qual se tem em vista a potencialidade do Dasein para ser, no sentido de existir, está em jogo o ser do Dasein enquanto *poder-ser*. A abertura do Dasein revela que ele é um ente de possibilidade de ser. Diz Heidegger: “Toda pre-sença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade.”⁵⁰ Possibilidade aqui, compreendida existencialmente, não significa o conjunto de possíveis realizações ônticas que o Dasein pode levar a cabo ou não. Nesse caso, seria de concluir que o Dasein jovem é mais possibilidade de ser do que o Dasein velho; com efeito, o jovem tem a sua frente uma série de possíveis caminhos passíveis de escolha: ele pode se tornar advogado, criminoso, médico, lixeiro, vagabundo ou até professor de filosofia. O velho, por outro lado, já fez suas escolhas e agora vive apenas as conseqüências do que escolheu. O velho, portanto, não tem muitas possibilidades de ser, falta tempo para escolher outros caminhos. Contudo, ao dizer que o Dasein é possibilidade de ser, Heidegger o faz a partir do nível ontológico de constituição do ser desse ente, e não se refere, pois, a possibilidades concretas ou ônticas do Dasein. Ao contrário, o Dasein é um ente que, em sua abertura, descobre-se como *poder-se*; ele se ocupa com os entes dentro

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 31, p. 199.

do mundo e relaciona-se com outros Dasein, e nisso tudo pode escolher ser ele mesmo ou não. Não se trata de uma escolha ôntica, mas ontológica: a escolha de si mesmo, de seu ser.

Como dito, pois, a possibilidade de ser não se refere a escolhas ônticas, mas ontológicas. Ora, o Dasein, como um ente de poder-ser, já sempre caiu em possibilidades de ser, possibilidades que ele pode assumir como suas ou recusar. Em seu cotidiano, por exemplo, o Dasein é um ente guiado pelo modo de ser do impessoal; ele já sempre caiu nessa possibilidade de ser em que ele não é ele mesmo, mas um outro, o neutro de *todos nós*. Essa possibilidade de ser pode ser assumida como sua ou recusada. Em todo caso, o Dasein é um ente a cuja responsabilidade foi lançada a escolha de seu modo de ser.

A compreensão, pois, deve ser entendida existencialmente, e nesse sentido, ela é o que abre o Dasein como poder-se. Enquanto existencial que abre o Da de Dasein, isto é, que constitui a abertura que o Dasein é, a compreensão torna explícito o fato de que o Dasein é possibilidade de ser. Por outro lado, a compreensão pertence ontologicamente ao ser do Dasein, de tal modo que ele já sempre se compreendeu ou não ser dessa maneira ou outra. Ele, por assim dizer, sabe como está, saber que se funda na abertura da compreensão, isto é, a abertura do mundo e da totalidade do ser-no-mundo. Só um ente que é compreensão, e portanto, um ente aberto para possibilidades de ser, ou, dito de outro modo, um ente que *possui* possibilidades de ser, pode-se perder e desconhecer a si próprio no tocante a sua autenticidade. Um animal intramundano, ou mesmo um ser vivo não dotado de Dasein, como um cachorro ou um pássaro, não pode se perder porque também não pode se encontrar. Ele não tem, ontologicamente, possibilidade de ser si mesmo ou não ser si mesmo. Suas possibilidades ontológicas são, pois, limitadas. O Dasein, por sua vez, enquanto um ente determinado pelo existencial da compreensão, já sempre, por causa disso, se descobriu como um ente de possibilidade de ser, e portanto, de possibilidade de ser si

mesmo ou não. E porque determinado pela compreensão, o Dasein pode se perder, como de fato se perde no cotidiano, e por isso mesmo pode se encontrar. Assim, o ganhar ou o perder da existência recebe sua possibilidade da compreensão, que abre o ser do Dasein para ele mesmo. Por isso Heidegger explicita o que é o compreender dizendo: “*Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da pre-sença de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser.*”⁵¹

Ademais, é preciso ter presente também que a abertura da compreensão abre o Dasein como um ente que é no mundo; seu poder-ser, portanto, é sempre um *poder-ser-no-mundo*. O mundo é um caráter do Dasein, que, por outro lado, é um ente junto-ao-mundo. Portanto, a abertura do Dasein se realiza no mundo, e essa abertura descobre também todos os entes que vem ao encontro dentro do mundo em suas possibilidades de uso. Só o Dasein que, como compreensão, está aberto para o mundo e para os entes dentro do mundo, pode descobrir possibilidades de uso dos instrumentos.

Ora, a compreensão descobre dessa forma possibilidades, seja as do Dasein, seja as dos instrumentos, porque, segundo Heidegger, ela tem a estrutura do *projeto* (*Entwurf*). A compreensão, enquanto abertura de possibilidades de ser, *projeta* ou *lança* o Dasein para seu ser e para a significância do mundo. Mas o mundo pertence ao ser do Dasein; daí que compreensão da existência é também compreensão de mundo.⁵² A abertura da existência é também abertura de mundo. O Dasein já está sempre projetado, portanto, na totalidade do ser-no-mundo e se constitui assim como um ente essencialmente lançado, lançamento que possui o modo de ser do projeto. O Dasein já sempre se projetou, e só é enquanto projetado. Isso também diz que o Dasein sempre se compreende a partir de possibilidades de ser. Daí

⁵¹ Idem, §31, p. 200.

⁵² Idem, §31, p. 202.

que, para Heidegger, “enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser da pre-sença em que a pre-sença é as suas possibilidades enquanto possibilidades.”⁵³

Para compreender melhor a relação entre o existencial da compreensão e o projeto recorramos ao que sobre isso esclarece Richardson. Ora, a compreensão é da natureza do projeto; como assim? Em primeiro lugar, projeto significa lançar para frente. Richardson diz que em alemão a palavra também indica que aquilo que é lançado para frente já é de algum modo possuído por aquele que lança. Nesse sentido, o projeto não tem a conotação de um plano sobre o futuro, como, por exemplo, o projeto de casamento. Pois esse plano não é possuído já, agora, mas será apenas mais tarde, se tudo der certo. O projeto como caractere da compreensão, pelo contrário, já é possuído antes da projeção. Dada essa pré-possessão, o projetado precede em sua estrutura até mesmo aquele que projeta. Essa precedência constitui o projeto como uma antecipação.⁵⁴

Heidegger entende o projeto, ligando-se a essa linha de sentido, como a compreensão precedente da razão, usando aqui a terminologia kantiana. Com efeito, para Kant a razão descobre somente aquilo que ela mesma projeta. Nesse caso, trata-se das estruturas que antecipam a experiência dos objetos, estruturas que consistem nos conceitos básicos e princípios fundamentais das ciências. Heidegger entende isso no sentido de que a pré-compreensão do ser, ou conhecimento ontológico, é condição para o comportamento com os entes, ou o conhecimento ôntico. De acordo com isso, o primeiro sentido de projeto o entenderia como uma estrutura prévia a todo comportamento, uma pré-possessão ou acesso antecipado ao ente⁵⁵, que se deve à compreensão do ser que constitui o Dasein.

⁵³ Idem, §31, p. 201.

⁵⁴ RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*, p. 60.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. Idem, p. 61.

Um segundo sentido de projeto se ligaria à idéia de construção. Essa construção, porém, não está submetida ao arbítrio subjetivo. Com ela se diz o seguinte: antes de todo encontro com o ente, o Dasein é de tal modo constituído que ele pode ter acesso por antecipação à estrutura do ente a ser encontrado. Por outro lado, durante o encontro, o acesso que foi antecipado é alcançado, e isso de acordo com a estrutura pré-determinada da constituição do Dasein. O encontro com o ente é, dessa forma, o processo pelo qual é colocado em aberto a estrutura do que foi encontrado, e por isso o ente é, nesse processo, em certo sentido, construído. Diz Richardson: “Projetar, pois, tomado em sua totalidade, significa: agarrar por antecipação a estrutura do ente a ser encontrado; trazer o acesso a essa estrutura no vir a ser do encontro.”⁵⁶

Retomemos agora o que dizíamos antes, a saber, que a compreensão retém em si o caráter de *potencialidade para... ser*, no sentido de existir. Com isso tinha-se em mente que a existência não é uma posse estável e já de uma vez por todas conquistada, mas é algo a ser alcançado. A existência é tendência para si mesma, isto é, para ser. Ora, de acordo com isso, a tese de que a compreensão é projeto fica mais clara. Com efeito, a compreensão agora é entendida como potencialidade para discernir a estrutura do ser no ente a ser encontrado. Enquanto tal, a compreensão é um acesso antecipado à estrutura do ser dos entes. Assim, a compreensão é o projeto das estruturas do ser dos entes, no sentido de uma antecipação. Esse projeto é um caractere da existência, que, sendo, tem de chegar a ser o que ela já sempre foi.

Em todo caso, o que é projetado em primeiro lugar é o próprio Dasein, enquanto destino de todas as referências. Por outro lado, segundo Richardson, o Dasein projeta ainda

⁵⁶ Idem, *ibidem*.

o mundo, entendido como significância. O projeto de mundo é condição para a entrada no mundo do ente e assim a sua manifestação. Por outro lado, o mundo como significância encontra sua base no Dasein mesmo, enquanto destino de todas as referências e ente com o qual não se dá mais nenhuma conjuntura, na medida em que é um ente que existe em função de si mesmo. Com efeito, todo ente é referido a outro ou outros e sempre vem ao encontro a partir de uma conjuntura, isto é, a partir da abertura do mundo. O Dasein é, por assim dizer, o termo de todas as referências, pois com ele não se dá mais nenhuma referência. Como já dito antes, ele não serve para ..., mas existe em função de si mesmo. Ora, como dizíamos, o projeto da compreensão, visto que projeta o ser do Dasein e com este o mundo, como significância, estende-se nessa medida para a totalidade do ser-no-mundo, de tal modo que na compreensão do mundo, compreende-se também a existência, e a compreensão desta é também compreensão de mundo. Assim, enquanto abre o Dasein e o mundo, e assim a totalidade do ser-no-mundo, com a compreensão está em jogo também a abertura do ser em geral. Pode-se dizer então, como Richardson: “Em poucas palavras: a compreensão projeta a transcendência inteira do Dasein.”⁵⁷ E de fato, a compreensão perfaz a abertura do Da, ou Aí, e enquanto tal é, por assim dizer, o existencial responsável, junto com a disposição, pela abertura do ser dos entes e pelo modo de ser do Dasein. A transcendência do Dasein se enraíza, portanto, no projeto da compreensão e na abertura da disposição.

Há ainda uma outra forma de expressar o caráter projetivo da compreensão, a saber, a metáfora da luz. Com efeito, a compreensão perfaz, como dito, a abertura do Da de Dasein, isto é, abre o Dasein para suas possibilidades de ser e em geral abre a totalidade do

⁵⁷ RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*, p. 63.

ser-no-mundo. Uma vez sendo esta abertura, o Dasein é capaz então de *ver* os entes dentro do mundo em seu modo de ser dentro do mundo. A compreensão projeta luz sobre os entes, para torná-los acessíveis em seu ser. A abertura que constitui o Dasein é, pois, como que uma iluminação; graças a ela, o Dasein não está no completo escuro diante do mundo, mas é-lhe acessível a luz que permite ver os entes. No escuro estão, por sua vez, os outros entes, aqueles entes destituídos de mundo e de Dasein: para eles não há luz. Por isso que a compreensão, enquanto perfaz a *abertura* e com ela a *iluminação* da existência, constitui a *visão* do Dasein. Por outro lado, a compreensão abre a totalidade do ser-no-mundo. A visão desta totalidade Heidegger chama de *transparência* (*Durchsichtigkeit*) e com ela pretende indicar não a percepção do ego como um ponto, mas o “conhecimento de si” enquanto compreensão da existência em sua totalidade, ou seja: “o ente que existe tem a visão de ‘si’, somente na medida em que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser-com os outros, momentos constitutivos de sua existência.”⁵⁸ A transparência é assim a compreensão de si mesmo do Dasein enquanto ser-no-mundo.

A visão, portanto, corresponde à abertura do Da, abertura metaforicamente representada como uma iluminação. Entretanto, a visão, entendida existencialmente, não se confunde com o ver teórico da intuição e do pensamento, que são, ontologicamente, derivados da compreensão existencial.⁵⁹ A visão muito antes refere-se à abertura da totalidade do ser-no-mundo em todos os seus momentos essenciais. O conhecimento de si do Dasein (a transparência), portanto, não é o mesmo conhecimento de si do sujeito, entendendo este como um eu isolado ou um simples ponto, que se contrapõe ao mundo como *res extensa*. Pertence sempre ao ser-no-mundo o mundo e os outros Dasein. Por isso

⁵⁸ Idem, §31, p. 202.

⁵⁹ Idem, §31, p. 203.

o conhecimento de si do Dasein inclui também o mundo e a co-existência, e em geral a totalidade do ser-no-mundo.

Enfim, a compreensão não perfaz o Da sozinha; a abertura se constitui também pela disposição, como já dito antes. A abertura é, portanto, uma compreensão disposta ou uma disposição compreensiva. Com efeito, no humor o Dasein está diante de possibilidades de ser que ele mesmo é. A abertura dessas possibilidades, que toma lugar no projeto (compreensão), está sintonizada com o humor. O Dasein é, pois, um ser lançado ou projetado no mundo de maneira disposta; a cada abertura corresponde um humor. Esses dois existenciais são, portanto, igualmente originários no que diz respeito à abertura ou iluminação do Da, que constitui o Dasein em seu ser.

O EXISTENCIAL DO DISCURSO

Muito já se falou sobre a constituição do ser-no-mundo, seu ser-junto-ao-mundo, seu ser-com e a abertura do ser-em. Contudo, na analítica da transcendência, cujo objetivo é explicitar os caracteres ontológicos do Dasein, nada se disse ainda sobre o problema da linguagem. Por outro lado, fugiria do escopo deste trabalho analisar esse problema em toda a sua dificuldade. Porém, é preciso fazer ao menos uma rápida e limitada referência à questão do existencial do discurso.

Trata-se de um existencial, isto é, de um caractere ontológico do Dasein, e não apenas do fato ôntico de ele emitir sons. Com o discurso, o Dasein traz à palavra aquilo que ele compreende. Ora, trazer à palavra é falar. Com efeito, o Dasein fala. A linguagem, na medida em que só o Dasein fala, é uma característica sua exclusiva, e de modo algum uma característica acessória, de tal maneira que o exame da linguagem já devia ter se tornado tema da analítica. O motivo desse “atraso”, porém, se é que se pode falar assim, é que a

linguagem se funda na constituição da abertura do *Al*⁶⁰, apenas agora tornada explícita. Como já dito, essa abertura se perfaz pela compreensão e pela disposição, de tal modo que o *Dasein* é compreensão disposta ou disposição compreensiva. Essa abertura, porém, ou o que o *Dasein* por ela tem acesso, vem à palavra. Chegou, pois, o momento de lidar propriamente com a questão da linguagem e do discurso.

Ora, discurso e linguagem não se identificam em *Ser e Tempo*. Ao contrário, há entre eles uma relação de originariedade. Heidegger o diz: “*O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso.*”⁶¹ Sendo assim, o discurso como existencial não se refere ao ato de falar ou emitir sons com significado, mas é o constituinte ontológico do *Dasein* através do qual a linguagem, nesse sentido de emissão de sons com sentido, torna-se possível. O decisivo, pois, não é propriamente a linguagem, mas o discurso, entendido como existencial responsável pela explicitação ou expressão daquilo que é aberto pela disposição e compreensão.

Vejam. Como entender o discurso? Para tanto é preciso não perder de vista o que se alcançou com o existencial da compreensão. Como visto, a compreensão abre o *Dasein* e o projeta para o mundo e também para a estrutura do ser do ente. A projeção para o mundo é a projeção para a significância, isto é, o mundo compreendido como uma totalidade articulada, uma rede de relações. O discurso é o processo pelo qual o *Dasein* traz essa articulação do mundo para a expressão. Através do discurso, pois, a significância vem à palavra. O discurso nesse sentido está à base de toda proposição. Constituindo-se na articulação da compreensibilidade, ele é anterior a toda enunciação, visto que condição de

⁶⁰ Idem, §34, p. 219.

⁶¹ Idem, *ibidem*.

sua possibilidade ou, como visto acima, fundamento da linguagem. Tentemos explicar de outro modo.

A compreensão abre o Dasein para suas possibilidades de ser e também perfaz a descoberta dos entes dentro do mundo, entregando-os a suas possibilidades. Assim, se descobre o ente com a possibilidade de seu emprego para ...O martelo, por exemplo, descobre-se com a possibilidade de pregar. Enquanto manual intramundano usado, isto é, dentro da oficina, o martelo se *explicita* em seu modo de ser. O martelo mostra-se *como* martelo. O discurso, por sua vez, explicita o que se articula através da abertura da compreensão. A compreensão projeta o mundo como significância; o mundo, porém, é uma rede de relações já articulada, dentro da qual se explicita o ente, o martelo, por exemplo, como martelo. O discurso então é o existencial que torna possível que o mundo, já articulado, venha à palavra. Quando Heidegger diz que o discurso é a articulação da compreensibilidade, ele diz, pois, que o discurso explicita ou torna possível a expressão do mundo articulado. Essa expressão é a linguagem. Diz Heidegger: “A linguagem é o pronunciamento do discurso.”⁶² Há entre discurso e linguagem, de acordo com isso, uma relação, por assim dizer, hierárquica, mas não no sentido de que a linguagem se deriva do discurso através de uma dedução lógica, mas, em todo caso, a linguagem é fundada no discurso, na medida em que é o discurso que possibilita a linguagem, enquanto expressão do mundo articulado.

Por conseguinte, o discurso torna possível o vir à palavra do mundo. O Dasein, pois, fala. Mas se ele fala, ele o faz sobretudo para outro Dasein. Logo, com o discurso está em jogo o ser-com e assim a convivência cotidiana. Essa convivência é, por isso,

⁶² Idem, *ibidem*.

discursiva. Mas não apenas a convivência vem à palavra como ainda o ser-junto-ao mundo, os entes intramundanos. A abertura do ser-em, isto é, a disposição compreensiva ou compreensão disposta, torna possível ao Dasein dizer, por exemplo: “O martelo é pesado”. De início, o martelo se explicita para a ocupação como um instrumento cujo peso dificulta o manejo. O que possibilita ao Dasein *ver* o martelo, ou seja, o que garante o acesso a esse ente, é a abertura do ser-em. Essa abertura, porém, vem à palavra: “O martelo é pesado”, diz o Dasein.

Por fim, cabe ainda pensar em conjunto toda a abertura do Aí. Essa abertura se constitui de disposição e compreensão, e vem à palavra através do discurso. Richardson sugere que a unidade dessa abertura deve ser entendida da seguinte maneira:

Ora, a compreensão projeta o mundo como significância, isto é, o Dasein revela o mundo, e o faz porque é transcendência, porém transcendência finita. Qual é o papel da compreensão nesse processo de transcendência? Ora, já o dizemos: ela projeta a significância. Nessa sua função, parece que a compreensão, embora o projeto seja sempre um projeto finito, visto que o próprio Dasein é finitude, a compreensão, como dizíamos, tem, porém, o papel de revelar não a transcendência como finita, mas simplesmente como transcendência. A compreensão abre a significância do mundo, e somente dentro desse mundo já aberto é que o ente pode entrar e vir ao encontro do Dasein. Reside na compreensão, pois, como abertura do mundo, a possibilidade de o Dasein transcender os entes e assim relacionar-se com seu ser. A compreensão torna patente a transcendência ela mesma. E a disposição? Ela revela o Dasein como ser-lançado e dessa forma dependente dos entes encontrados dentro do mundo. Com ela o Dasein se descobre como imanência,

ou, nas palavras de Richardson, finito.⁶³ Essa imanência ou finitude diz respeito ao fato de que o Dasein é um ente mundano, e assim essencialmente referido aos outros entes. Ao contrário do sujeito cartesiano, que existe sem mundo, o Dasein é mundo. De acordo com isso, parece então que, como sugere Richardson, “se no processo unificado da revelação a compreensão revela o Dasein precisamente como *transcendência*, a disposição revela-o precisamente como *finito*.”⁶⁴ Esses existenciais, por isso, são complementares. Por fim, segundo essa hipótese, o papel do discurso nesse processo seria fazer ver (recorde-se aqui o sentido de *logos* que Heidegger apresenta no §7: *logos* é fazer ver o que a partir de si mesmo se revela) o processo de revelação tanto em sua transcendência quanto em sua finitude ou imanência.⁶⁵ De acordo com essa leitura que faz Richardson, a unidade da abertura é a unidade da transcendência finita, através de que, de um lado, o mundo é revelado; de outro, o Dasein se mostra como também imanência, e por fim todo esse processo é levado à palavra. A abertura perfaz, portanto, a transcendência do ser-no-mundo.

A TOTALIDADE DO SER-NO-MUNDO

O exame dos momentos do ser-no-mundo trouxe à luz a multiplicidade de caracteres que constitui esse ente. Essa multiplicidade, porém, não consiste em um feixe desordenado, mas se reúne em uma totalidade articulada. O próximo passo é então trazer à tona essa totalidade, ou reunir a multiplicidade de caracteres do ser-no-mundo em um conceito único.

⁶³ RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*, p. 69.

⁶⁴ Idem, *ibidem*.

⁶⁵ Idem, p. 70.

Pois bem, a explicitação desse conceito não se deve realizar por meio de um reunião lógica dos vários caracteres do Dasein já explicitados. Pelo contrário, é preciso seguir o modo de ser específico desse ente, e descobrir nele uma abertura para a totalidade de seu ser. Ora, a abertura do Dasein se perfaz de disposição e compreensão. Deve haver, portanto, uma disposição privilegiada que abra o fenômeno total do ser-no-mundo e permita assim ao Dasein compreender-se em sua totalidade. Tal disposição, com efeito, é a angústia.

A ABERTURA DA ANGÚSTIA

Toda disposição de humor abre, embora de início o Dasein não se atente para a abertura do humor. O que se verá a seguir é em que medida a disposição da angústia realiza uma abertura originária, isto é, a abertura da totalidade do ser-no-mundo.

O ponto de partida escolhido por Heidegger será a de-cadência do Dasein, isto é, o fato de que ele, de início e na maioria das vezes, está caído no meio dos entes e de tal modo que se compreende a si e também o próprio ser a partir do ente. Nesse modo de ser caído entre os entes, o impessoal exerce toda sua força, retirando do Dasein a decisão sobre si mesmo e na verdade afastando o Dasein de si mesmo. Com efeito, no impessoal o Dasein não é si mesmo, mas um outro, aquele outro que, porém, não são todos além do eu, mas o eu mesmo junto com os outros, somos nós. No impessoal, pois, o Dasein não é si mesmo, mas, ao contrário, foge de si mesmo. É nesse movimento de fuga que Heidegger primeiro encontra o Dasein.

Se ele não é si mesmo, mas ao contrário um outro, o “todo mundo” do impessoal, por outro lado só o fato de ele não ser ele mesmo implica que esse “ele mesmo” é também uma possibilidade de seu ser. Pois se não o fosse, nem haveria sentido em se falar de

impropriedade, visto que ela seria a única possibilidade de ser do Dasein. Portanto, o Dasein também pode ser ele mesmo de modo próprio. Contudo, não o é em sua cotidianidade mediana, na qual, pelo contrário, é dirigido pela voz neutra do impessoal. O seu ser próprio está, pois, obstruído. Essa obstrução, porém, não significa fechamento puro e simples, mas apenas, segundo Heidegger, uma privação da abertura.⁶⁶ Por outro lado, a existência é algo a ser alcançado, é tendência para ser, e não uma posse estável. O Dasein precisa alcançar a sua própria existência. Contudo, ele foge de si mesmo, como visto acima. Por isso Heidegger diz que aquilo de que ele foge é também aquilo de que ele corre atrás. Essa afirmação é sobretudo estranha. Como se pode fugir de algo, por exemplo, de um cachorro, correndo atrás dele? Porém, essa é uma afirmação ontológica, e não ôntica. Essa tendência, de acordo com isso, revela o caráter circular do Dasein: ele precisa ser aquilo que já sempre foi.

Em todo caso, essa fuga, enquanto fuga de si mesmo, revela que esse “si mesmo” precisou primeiro se abrir para que somente então o Dasein pudesse fugir dele. Heidegger o diz: “Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a pre-sença se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela *pode* fugir *de* si mesma.”⁶⁷ Na de-cadência do impessoal, porém, esse si mesmo de que se foge não é apreendido tematicamente. Ainda assim, permanece o fato de que nessa fuga a abertura para si mesmo já se realizou. Portanto, subsiste a possibilidade de apreender essa abertura em si mesma, desviando-se, por assim dizer, do desvio da de-cadência. A eficácia dessa possibilidade depende da disposição que funcionar como disposição de abertura. Ora, essa disposição é a angústia; segundo Heidegger, ela abre o Dasein originariamente para si mesmo. Vejamos como.

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 40, p. 248.

⁶⁷ Idem, *ibidem*.

O Dasein é fuga de si mesmo. No cotidiano, essa fuga consiste na de-cadência do impessoal, ou seja, o fato de que o Dasein está caído no meio dos entes e envolvido com as ocupações do mundo circundante. O Dasein, pois, foge. Mas se ele foge, é porque aquilo de que ele foge é ameaçador. Não há fuga de algo agradável, mas sim de algo que ameaça. O que ameaça, porém, nesse caso, é o si mesmo do próprio Dasein, e não um ente intramundano. Aliás, nem poderia ser um ente intramundano, pois a fuga de si mesmo, como dito, consiste na de-cadência do impessoal e na entrega às ocupações do mundo. O Dasein não foge de um ente intramundano, mas ao contrário, na fuga ele se entrega justamente ao domínio dos entes dentro do mundo. É a partir dessa entrega aos entes dentro do mundo que o Dasein se compreende de início e na maioria das vezes. Ele é aí, no empenho ocupacional, de acordo com sua constituição de ser-no-mundo.

Ora, essa é a constituição fundamental do Dasein. Ele é essencialmente ser-no-mundo. Se o Dasein, pois, foge de si mesmo, ele foge de si mesmo como ser-no-mundo. Heidegger o diz: *“Aquilo com que a angústia se angústia é o ser-no-mundo como tal.”*⁶⁸ Portanto, como já dito, não é nenhum ente intramundano que angústia, pois com a angústia não se tem em vista uma determinada ameaça dentro do mundo. Dito melhor, pode-se, por exemplo, temer pela aproximação da polícia, ou pela promessa de chuva ou ainda pela defesa de mestrado. Nesses casos, algo dentro do mundo ameaça: a polícia pode me prender, a chuva pode destruir minha casa, se moro em uma área de risco, a banca pode reprovar o meu trabalho. Com a angústia, porém, não se tem nada de determinado que ameace. Nenhum ente intramundano, pois com a angústia o ente intramundano torna-se irrelevante. A mundanidade do mundo, a significância, torna-se insignificância. O ente

⁶⁸ Idem, § 40, p. 249.

dentro do mundo torna-se caduco. A insignificância significa o rompimento das relações que perfazem o mundo. O ente, dito de outro modo, perde o sentido.

Se não é nenhum ente intramundano que angustia, a própria angústia aproxima-se a partir de *lugar algum*. Não é possível apontar um “lá” de onde aproxima o ameaçador. Isso novamente testemunha que o ameaçador não é um ente intramundano, pois este, ao contrário, possui sempre o seu lugar ou direção. O que ameaça, pois, não está em *lugar algum*, mas isso quer dizer: em lugar algum dentro do mundo. Pois o que ameaça, isto é, aquilo com que a angústia angustia, é o ser-no-mundo como tal, o Dasein foge de si mesmo. Por sua vez, o Dasein não é um ente dentro do mundo, mas mundano, como já assinalado antes. De acordo com isso, o ameaçador não se aproxima a partir de determinada direção porque já está sempre aí, é o si mesmo do Dasein, que, por outro lado, não está em lugar algum ... dentro do mundo. Por isso Heidegger diz: “Esta tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum.”⁶⁹

Ora, o que não está em parte alguma é o nada. Com efeito, todo ente possui o seu lugar, o nada, porém, não está em lugar algum. O que ameaça na angústia não está em lugar algum, trata-se, pois, do nada. Nada, porém, aqui quer dizer: nada *de ente*. Com efeito, já o dizemos: na angústia todo ente intramundano cai na estranheza, ou seja, torna-se insignificante. Porém, o que é nada de ente? Sem dúvida, a partir da diferença ontológica: o ser. Por outro lado, Heidegger diz que a angústia se angustia com o mundo como tal.⁷⁰ Portanto, de um lado se diz que a angústia se angustia com o ser, e de outro, com o mundo. Parece então que, mesmo sem compreender ainda o que significa angustiar-se com o

⁶⁹ Idem, § 40, p. 250.

⁷⁰ Idem, *ibidem*.

mundo, em todo caso os conceitos de mundo e ser se aproximam.⁷¹ Contudo, deixemos esse problema em aberto. Procuremos, ao contrário, determinar o que significa angustiar-se com o mundo.

Ora, com a angústia todo ente intramundano caiu na estranheza e insignificância. Não “sobra” nenhum ente. Usemos uma metáfora: quando se retira todos os objetos de um quarto, o que resta? Nada, senão o quarto mesmo. Porém, o quarto é ainda um ente, desde que se o compreenda como o espaço entre quatro paredes. Com a angústia, por outro lado, todos os entes dentro do mundo são também “retirados”, no sentido de que perdem a relevância. O que resta então? Nada, senão o mundo como tal. Porém, o mundo não é um ente. O mundo não é o espaço geográfico dentro do qual se localizam os objetos. O mundo, pelo contrário, é como que a dimensão do aberto em que os entes podem vir ao encontro do Dasein. Nesse sentido, o mundo é ainda um caráter do Dasein, um momento essencial de sua constituição de ser-no-mundo. Angustiar-se com o mundo significa angustiar-se com o próprio Dasein, enquanto ente capaz de abertura e encontro. A angústia, pois, não se refere a este ou aquele ente, mas ao fato de que há ente, ao fato enigmático de que para o Dasein o ente é. Angustiante é a *possibilidade* de o ente ser. Essa possibilidade se funda no mundo como abertura, mundo que pertence, por outro lado, ao ser do Dasein. Por isso Heidegger diz: “Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que *a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo.*”⁷² O ser-no-mundo mesmo é o estranho e inquietante.

⁷¹ Pelo menos é o que sustenta Richardson, ao dizer, na nota 15 da página 167 de seu livro que os conceitos de mundo e ser se aproximam em *Ser e Tempo*. Preferimos, porém, apenas apontar essa hipótese, sem desenvolvê-la mais amplamente, devido o caráter problemático que ela apresenta. Cf. RICHARDSON, William J. *Through Phenomenology to Thought*. Third Edition. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, p. 167.

⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 40, p. 251.

É a angústia, pois, como modo da disposição, que abre o mundo como mundo, e não a reflexão, que poderia retirar do mundo o ente intramundano para pensar então somente o mundo. A angústia não é resultado desse confronto com o mundo, enquanto abstração de todos os entes. A abertura do mundo é antes de tudo uma abertura disposta.

Por outro lado, a angústia não é apenas angústia com ..., é também angústia por ... Contudo, a angústia não se angustia por um modo de ser determinado do Dasein. O Dasein não se angustia por seu modo de ser professor, seu ser-estudante, seu ser-bandido ou seu ser-policial, pois a ameaça é de tal modo indeterminada que não afeta um poder-ser concreto do Dasein. A angústia se angustia, ao invés, pelo próprio ser-no-mundo ele mesmo. Pois na angústia, como já dito, o ente intramundano caiu na estranheza e insignificância. Porém, é a partir do mundo das ocupações que o Dasein se compreende de início e na maioria das vezes. O Dasein se compreende pelo que faz: eu sou estudante. Tendo o ente intramundano caído na estranheza, essa possibilidade de se compreender a partir da ocupação com o ente é retirada. O Dasein não pode mais se compreender a partir da interpretação pública. Ele é assim lançado para ele mesmo enquanto ele mesmo, isto é, para sua singularidade. Diz Heidegger: “A angústia singulariza a pre-sença em seu próprio poder-ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades.”⁷³

A compreensão, como dito, consiste nessa projeção para possibilidades, ela é da natureza do projeto, ela lança o Dasein para suas possibilidades enquanto possibilidades. Por outro lado, a disposição, no caso a disposição da angústia, singulariza o Dasein. Assim singularizado, e sem a possibilidade de compreender-se a partir da ocupação com o ente, a angústia remete o Dasein para seu próprio ser enquanto pura possibilidade de ser. Ele pode

⁷³ Idem, § 40, p. 251.

ser na de-cadência do impessoal, ou pode ser na escolha de si mesmo. Na angústia, pois, o Dasein está livre para escolher seu ser, escolher ser aquilo que, porém, ele já sempre foi. A angústia, pois, abre a possibilidade de o Dasein ser ele mesmo de modo próprio.

Como visto, pois, coincidem o com que e o por que a angústia se angustia, isto é, o ser-no-mundo. Tendo alcançado isso, Heidegger afirma: “*A coincidência existencial do abrir e do aberto em que se abre o mundo como mundo, o ser-em como poder-ser singularizado, puro e lançado, evidencia que, com o fenômeno da angústia se fez tema de interpretação uma disposição privilegiada.*”⁷⁴ Essa singularização do Dasein o caracteriza como um “solus ipse”, mas com isso se tem em vista um solipsismo existencial, e não aquele da coisa-sujeito isolada e sem mundo. O Dasein, pelo contrário, é sempre ser-no-mundo, ainda que singularizado. A singularização apenas traz o Dasein para si mesmo, não certamente como ponto fechado em si, mas como mundo e co-existência, isto é, como ser-no-mundo.

Na angústia, ademais, como dito, o ente intramundano torna-se irrelevante, o que também significa que o ente cai na estranheza. Estar na estranheza, porém, é, segundo Heidegger, “não se sentir em casa”. É assim que o Dasein se sente quando assediado pela angústia. Ora, o *ser-em* caracteriza o estar-junto ao mundo do Dasein. Estar-junto quer dizer também estar habituado, familiarizado. No cotidiano, o Dasein está entregue à ocupação com o manual intramundano, e guiado pela voz neutra do impessoal, sente-se na impassível tranqüilidade de quem está em casa. Mas a angústia retira o Dasein dessa tranqüilidade, e, assediado por ela, todo ente intramundano torna-se estranho e irrelevante. O Dasein, pois, está, na angústia, “sozinho”, isto é, sem a possibilidade de se compreender

⁷⁴ Idem, § 40, p. 252.

a partir dos entes dentro do mundo. Sem essa possibilidade, o Dasein não se sente em casa, pois toda a familiaridade do cotidiano desaparece. De acordo com isso, Heidegger conclui:

Doravante, torna-se fenomenalmente visível do que foge a de-cadência como fuga. Não foge *de* um ente intramundano mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranqüila. A fuga decadente *para* o sentir-se em casa da public-idade foge *de* não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente a pre-sença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser. Essa estranheza persegue continuamente a pre-sença e ameaça, mesmo que implicitamente, com a perda cotidiana no impessoal. Essa ameaça pode, de fato, acompanhar uma certeza total e uma não necessidade das ocupações cotidianas. A angústia pode surgir nas situações mais inofensivas. Também não necessita da escuridão onde alguma coisa comum facilmente se torna estranha. Na escuridão não há “nada” para se ver especialmente, embora o mundo esteja justamente aí, “presente” de maneira ainda mais importuna.”⁷⁵

No cotidiano, porém, o impessoal se desvia dessa estranheza. Com efeito, o Dasein cotidiano não compreende a estranheza, de início e na maior parte das vezes, como ameaça que advém de seu próprio ser como ser-no-mundo, mas se desvia para a de-cadência do impessoal. Isso porque o Dasein não quer angustiar-se, é-lhe penoso a sensação de estar fora de casa. Por isso ele foge para se sentir em casa, familiarizado com o mundo. Essa fuga é constante e cotidiana. Porém, justamente nessa medida, mostra-se que a angústia faz parte essencialmente do ser do Dasein, e não como algo acessório de vez em quando em voga. A cotidianidade da fuga revela a presença também cotidiana e constante da angústia, mesmo que o Dasein não esteja a todo instante angustiado de fato. A angústia determina a queda no impessoal, e é assim por causa dela, na medida em que foge de seu assedio, que o Dasein se entrega à ocupação cotidiana e se compreende a partir dela. De acordo com isso, há uma anterioridade da angústia em relação à de-cadência no impessoal. É porque foge da

⁷⁵Idem, § 40, p. 253.

angústia, que portanto já estava aí, que o Dasein se entrega à medianidade do cotidiano. É por isso que Heidegger diz que “o não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.”⁷⁶ O Dasein não é primeiro habituado ao mundo, no sentido de tranqüilizado na ocupação com o ente, para depois ser assediado pela angústia. O assedio da angústia é ontologicamente anterior.

Esse assedio, contudo, é raro, devido à tendência cotidiana do Dasein para a queda na ocupação com o ente. O angustiar-se propriamente, no sentido do disparo psicológico da disposição, em todo caso só é possível porque o Dasein se angustia essencialmente. O Dasein é um ente essencialmente angustiado, mesmo que agora não esteja de fato assediado pela angústia. A influência da angústia é assim velada. Esse fato, porém, não retira dessa disposição seu caráter de disposição privilegiada e fundamental. Mostra apenas que o Dasein, em sua autenticidade, sempre já se encobriu em favor da interpretação pública e que a angústia, justamente na medida em que abre o Dasein para sua singularidade mais própria, é por isso uma disposição originária e fundamental.

Enfim, a angústia é uma disposição fundamental e privilegiada, pois abre, a exemplo de toda disposição, todo o ser-no-mundo, à diferença que o abre enquanto singular, ou seja, singulariza-o. Uma vez singularizado, o Dasein defronta-se consigo mesmo enquanto pura possibilidade de ser. Agora, tendo o ente intramundano caído na estranheza, o Dasein já não pode apoiar-se nele para a interpretação de seu ser. O Dasein, assim, vê-se “sozinho”, e nessa medida, defronta-se com a sua própria abertura e a abertura do mundo como um conjunto de possibilidades que deve assumir como suas. Ele pode assumir ser si mesmo ou não, mas em todo caso essas possibilidades são apreendidas em si

⁷⁶ Idem, § 40, p. 254.

mesmas, sem se desfigurar pela influência do ente intramundano. O Dasein se encontra então, na angústia, diante de si mesmo como ser-no-mundo, ou seja, como um ente finito capaz de transcendência. Diz Richardson: “Portanto, a angústia é a disposição compreensiva pela qual o Dasein em sua unidade é revelado para si mesmo.”⁷⁷

Ainda segundo Richardson, a unidade do ser-no-mundo, trazida à luz pela angústia, compreende três elementos. Primeiro de tudo, a angústia revela o Dasein como ser-no-mundo. Esse fenômeno, por sua vez, expressa a constituição de ser do Dasein de acordo com a qual ele transcende os entes para o ser, isto é, expressa a transcendência constitutiva do Dasein. Porque é essa transcendência, isto é, a abertura de si e do mundo, o Dasein sempre está “antes” de si mesmo, isto é, ele precede a si mesmo, desde que esse “si mesmo” seja compreendido no sentido em que se dá no cotidiano, a saber, o si mesmo que na verdade é outro, o “todos nós” do impessoal. O Dasein em sua autenticidade está antes ou precede esse si mesmo cotidiano. Por outro lado, a angústia revela o Dasein em seu ser-lançado no mundo e enigmaticamente aberto para o encontro com os entes. Esse enigma refere-se ao fato de que o Dasein descobre-se já sempre no mundo, sem ser nem conhecer a fonte de seu ser que, além disso, é algo ainda a ser conquistado. A angústia ainda revela o Dasein como um ente dependente do mundo ou caído no meio dos entes. Com efeito, é o Dasein tranqüilo e “em casa” do cotidiano que a angústia assedia e inquieta. Todos esses componentes justificam a originariedade da angústia, pois através deles se abre a totalidade do ser do Dasein. De fato, essa totalidade compreende o preceder a si mesmo, ou seja, o fato de que o ser do Dasein está em jogo, precisa ser alcançado e não é uma posse de uma vez por todas adquirida; o estar lançado no mundo, ainda que permaneçam inacessíveis

⁷⁷ RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*, p. 73.

para a existência a sua origem e o seu destino; e a de-cadência, isto é, a queda no meio dos entes, entre os quais o Dasein existe. A esses três momentos que compreendem a totalidade do ser-no-mundo Heidegger denominou de cura.

A TOTALIDADE DO SER-NO-MUNDO: A CURA

A angústia é, portanto, uma disposição fundamental e privilegiada, que abre a totalidade do ser-no-mundo e que, além disso, singulariza-o. O ser-no-mundo assim angustiado defronta-se consigo mesmo como um ser de possibilidade, cujos principais caracteres são a *existência*, graças a que compreende o ente em seu ser, a *facticidade*, ou seja, o estar lançado na abertura do mundo e na responsabilidade de assumir seu ser e a *de-cadência*, o estar situado em meio ao ente. Esses elementos não estão simplesmente justapostos no Dasein, mas perfazem uma totalidade articulada. Cabe agora apreender essa totalidade.

Ora, o Dasein é existência, isto é, transcende os entes em direção a seu ser. Com a existência, pois, está em jogo o ser. Com efeito, o Dasein é um ente cujo ser está em jogo. Isso significa que ele pode ser si mesmo ou não, pode ganhar-se ou perder-se. Foi o que se obteve quando da análise da compreensão: a compreensão é da natureza do projeto, ou seja, ela lança o Dasein para si mesmo como ser-possível. Por outro lado, como visto na exposição da disposição fundamental da angústia, é nesse estado de humor que o Dasein está especialmente singularizado, ou seja, não lhe resta mais apoio no ente e no mundo para a compreensão de seu ser. Sozinho, o Dasein encontra-se consigo mesmo em toda a envergadura de seu ser-possível. É, pois, aqui que as alternativas de propriedade e impropriedade atingem a maior concreção. Se, de um lado, o Dasein já sempre se entregou a uma determinada possibilidade de ser, isto é, de início e na maioria das vezes ele é na de-

cadência do impessoal, ele contudo pode escolher ser ele mesmo de modo próprio. Isso significa, porém, para Heidegger, que o Dasein sempre já precedeu a si mesmo. O seu poder-ser mais próprio está sempre antes, no “passado”, isto é, ele já sempre foi. Quando se diz, entretanto, que o Dasein sempre já precedeu a si mesmo, esse si mesmo aqui é o modo de ser em que o Dasein se entregou ao domínio público do impessoal, seu modo cotidiano de ser. Sua autenticidade precede esse modo de ser de-caído. Por isso, alcançar a autenticidade não é finalmente chegar pela primeira vez e somente então ao si mesmo próprio, mas é defrontar-se com aquilo que já sempre foi. De acordo com isso, a existência, na qual o ser do Dasein está em jogo, possui a estrutura que Heidegger chama de *preceder a si mesmo*.

O preceder a si mesmo do Dasein abarca a totalidade de sua constituição de ser-no-mundo. Porém, o ser-no-mundo já sempre está no mundo, na medida em que ele é mundano, ou seja, o mundo pertence a seu ser. De acordo com isso, a responsabilidade de assumir-se a si mesmo ou perder-se somente se dá em um ente essencialmente lançado no mundo. Portanto, o preceder a si mesmo é sempre um preceder *por já ser-no-mundo*. Isso é um fato: o Dasein é no mundo, ele foi lançado aí. Sua origem e seu destino são, contudo, desconhecidos, e nem mesmo a fé em uma pré-vida ou na vida além da vida podem abalar o enigma do estar-lançado. O Dasein simplesmente é aí: ele não escolheu ser, mas agora que é, tem de ser. Sua existência é sempre um fato, ou seja, sua existência se realiza sempre no mundo em que foi lançado. Logo, a precedência de si mesmo também só pode ocorrer no contexto desse mundo.

O Dasein, como ser-no-mundo, está, pois, já sempre no mundo. E o que faz no mundo? Ocupa-se com os entes. É a partir dessa ocupação que ele se compreende a si mesmo de início e na maioria das vezes: diz-se: eu *sou* estudante. Se o Dasein foi lançado

no mundo, logo ele já sempre se entregou à ocupação com o ente. Essa queda no meio dos entes, portanto, deve também pertencer à estrutura do preceder a si mesmo por já ser no mundo.

Essas determinações correspondem aos três momentos do Dasein que compreendem sua totalidade: o Dasein é existência, facticidade e de-cadência. Dizíamos que era preciso apreender essas características em sua totalidade. Pois bem, agora estamos em condições de fazê-lo. Com efeito, diz Heidegger: “O ser da pre-sença diz preceder a si mesma por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo).”⁷⁸ É isso que se tem em vista com o termo *cura* (*Sorge*). A cura reúne todas as determinações que constituem o ser do Dasein: a existencialidade, a facticidade e a de-cadência, abrangendo-as numa totalidade essencial. De acordo com isso, não há existência isolada, pois o ente que é existência, é também, ao mesmo tempo, facticidade e de-cadência. Nisso o conceito de ser-no-mundo diferencia-se do conceito de sujeito da modernidade. Pois entre o sujeito e o mundo há uma distância intransponível. Sua relação com o mundo não lhe é essencial, isto é, ele pode muito bem ser sem essa relação, que só tem lugar quando ele finalmente decide sair de sua imanência e encontrar-se com o mundo “lá fora”. Para o Dasein, porém, existir é já ser-no-mundo, ocupado com os entes. Essas determinações estão essencialmente unidas na cura, o ser desse ente. Com efeito, a cura consiste no preceder a si mesmo (existencialidade) por já ser-no-mundo (facticidade) como ser junto aos entes intramundanos (de-cadência). Eis a totalidade do todo estrutural do Dasein.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 41, p. 257.

É a partir da cura que se determina o modo de ser do Dasein. Com efeito, a cura, enquanto totalidade do Dasein, é existencialmente *a priori*, isto é, está antes de toda atitude do Dasein⁷⁹, o que significa que está em toda atitude desse ente. Vejamos, por exemplo: o Dasein é um ente de possibilidade de ser. Quem garante ou possibilita isso? Sem dúvida, a cura, enquanto preceder a si mesmo. É a partir dessa precedência que o Dasein se torna livre para escolher ser ele mesmo ou não. Porque livre, o Dasein pode cair na possibilidade de perder-se no impessoal, como de fato cai de início e na maioria das vezes. Essa queda, porém, não retira do Dasein seu caráter de ser livre para escolher seu poder-ser mais próprio, e nem elimina o fato de que seu ser é tal que, em existindo, está em jogo.

Sendo a cura o ser do Dasein, e visto que esse ente é ser-no-mundo, e como tal, transcendência, na cura deve ser possível visualizar também a estrutura da transcendência. Ora, a cura é um preceder a si mesmo... Com isso se diz que o ser do Dasein está em jogo na existência. Ele pode ser ele mesmo ou não. Pois bem, só o Dasein possui essa relação de ser com seu próprio ser. Onde se funda essa possibilidade? O Dasein é determinado pela compreensão do ser; por outro lado, ele compreende o ser porque é capaz de transcender os entes. Ora, é a transcendência que abre o Dasein para a abertura do ser. O Dasein pode, pois, relacionar-se com seu próprio ser porque já desde sempre transcendeu a si mesmo. Dito de outro modo, para esse ente seu ser está em jogo, ou seja, ele pode ser de modo próprio ou impróprio, porque ele é transcendência. Caso não fosse transcendência, o Dasein perderia seu modo de ser, e agora não mais existindo, subsistiria na mais completa imanência em relação aos demais entes, isto é, seu modo de ser não se distinguiria do modo de ser do ente simplesmente dado. O Dasein perderia seu caráter de *ser junto ao mundo*, e

⁷⁹ Idem, § 41, p. 258.

se tornaria apenas mais um ente intramundano. Não haveria mais co-existência e nem a possibilidade de convivência. Completamente fechado em si mesmo, a relação do Dasein com os entes seria da mesma natureza que a relação da pedra com a árvore. Não haveria então compreensão do ser, e o ente não mais poderia vir ao encontro dentro do mundo, pois o Dasein perderia seu caráter mundano, e com ele, deixaria de se constituir pela abertura do *ser-em*. Sem a transcendência, enfim, não há Dasein. Por outro lado, esse ente é essencialmente finito, e assim deve ser também a transcendência. Ora, com o conceito de cura isso não é deixado de lado. Com efeito, a cura não consiste apenas no *preceder a si mesmo...*, mas é também *preceder a si mesmo...por já ser-no-mundo*. A existência do Dasein é um fato. Ele é essencialmente lançado no mundo e dependente dele, isto é, caído no meio dos entes. Mas o ser-no-mundo do Dasein não expressa o caráter mundano desse ente no sentido de um caráter contraposto a um possível ser-além-do-mundo. Nada se diz sobre o além mundo, nem que ele existe, nem que não existe. A facticidade do Dasein expressa justamente isso: não sei se há ou não um além mundo, mas isso pouco interessa: em todo caso, há um fato: eu sou no mundo. Com isso se diz que a transcendência do Dasein não é absoluta, não é aquela que porventura Deus, se existisse, possuiria. O Dasein é também imanência, ele está também aí, junto ao ente intramundano. Essa imanência não expressa outra coisa senão a finitude desse ente. Ele é lançado no mundo, perdido no meio dos entes, isto é, é finito. Por conseguinte, de acordo com o que se disse, o caráter de *preceder a si mesmo* da cura traz à tona a *transcendência* ela mesma, enquanto que o caráter de *já ser-no-mundo, enquanto ser junto ao ente intramundano*, expressa a *finitude* dessa transcendência. Portanto, com a cura se explicita a totalidade do ser do Dasein que, porém, enquanto ser-no-mundo, é *transcendência finita*.

Ora, perguntamos na introdução: como pode o Dasein ser-no-mundo como transcendência? Com efeito, se o mundo é o horizonte em direção do qual se realiza a ultrapassagem, ele é o *lá* da transcendência. Dito de outro modo: na transcendência se realiza como que uma passagem “de” um lado “para” o outro. Esse outro lado, o horizonte da ultrapassagem, é o mundo. O Dasein, pois, ultrapassa “de” um lado “para” ... o mundo. Por outro lado, ele já é sempre, essencialmente, ser-no-mundo, isto é, ele já está no outro lado, desde o momento em que é. Como o Dasein ultrapassa para o mundo, se ele já é sempre no mundo?

Com o que se disse, já se tem acesso a uma resposta? Ora, parece claro que, em primeiro lugar, a resposta passa por uma desfiguração da pergunta. Se o Dasein já está no mundo, ou melhor, se ele já é sempre mundo, então não cabe questionar quando acontece sua entrada no mundo, quando ele salta para... o mundo. Desde o momento em que é, o Dasein já é mundo. A transcendência precisa ser pensada mais originariamente. De fato, para tanto cumpre ainda realizar um passo, a saber, o exame do fundamento último em que repousa a transcendência, ou a unidade do ser-no-mundo, isto é, a temporalidade.

CAPÍTULO II: A UNIDADE DO SER-NO-MUNDO E O FUNDAMENTO DA TRANSCENDÊNCIA: O TEMPO ORIGINÁRIO

O ser-no-mundo é um fenômeno uno na multiplicidade de seus momentos. Com isso se diz que o Dasein não é uma totalidade enquanto justaposição de partes isoladas, mas um todo articulado. Essa totalidade articulada, isto é, a cura, distingue o modo de ser do Dasein do modo de ser dos demais entes. O ser-no-mundo, porém, como cura, pode existir impropriamente ou de modo autêntico. Falou-se já do modo de ser em que ele é impropriamente, perdido entre os entes dentro do mundo. Agora há que se pensar nesse ente em sua propriedade ou autenticidade, isto é, afastando a interpretação pública do impessoal. Com efeito, como ressalta Hoffman, a primeira seção do tratado, apesar de desmembrar todos os caracteres do Dasein, é incompleta na medida em que não nos fornece nem a totalidade nem a autenticidade desse ente.¹ Isso significa pensar o Dasein como cura em sua singularidade. A cura é, como dito, uma totalidade articulada. É essa articulação que ainda não se mostrou. Pois bem, o que garante essa articulação ou unidade? De um lado, sabemos de que totalidade se trata, a saber, da articulação entre existencialidade, facticidade e de-cadência. Mas onde reside a articulação entre esses caracteres? Ora, a resposta é: na temporalidade. Com a temporalidade se pensa o Dasein a partir dos fundamentos de sua compreensão ontológica, ou, dito de outro modo, com a temporalidade alcança-se o fundamento último da transcendência do ser-no-mundo. Diz sobre isso Robson Reis: “...o tempo é precisamente a perspectiva que explicita a projeção do cuidado, ou seja, que permite a compreensão da unificação de tais momentos em um todo coeso.”²

¹ HOFFMAN, Piotr. “Death, time, history: division II of Being and Time.” In.: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Edited by Charles Guignon. New York: Cambridge University Press, 1993, p. 196.

² DOS REIS, Robson Ramos. *Heidegger: origem e finitude do tempo*. In.: Revista Dois Pontos. v.1 n.1, 2004, p. 104.

Pois bem, que é o tempo? Ora, a pergunta já revela um equívoco, a saber: o tempo não é, ele se temporaliza.³ Com efeito, o tempo não é um ente, mas pertence ao plano ontológico que torna possível o aparecer do ente. Como sugere o título do tratado, o ser deve ser pensado a partir do tempo. O ser mesmo, em última instância, é tempo. Em todo caso, o tempo pertence ao plano do sentido do ser. De acordo com isso, diz Robson Reis: “Desta forma, o que pertence ao plano do sentido do ser, isto é, ao plano da perspectiva de projeção e compreensão de ser, tampouco é um ente ou mesmo uma relação de entes.”⁴ Com isso se diz que o tempo não é, mas se temporaliza ou produz a si mesmo, e isso a partir de determinados modos. Esses modos são três: a temporalidade originária, o tempo do mundo e o tempo vulgar. Não nos ocuparemos dos dois últimos modos, senão apenas do primeiro, porquanto é nele que reside o fundamento da unidade da cura ou o fundamento para a compreensão do sentido da cura. Com efeito, a temporalidade originária nada mais é do que o tempo como sentido do ser do Dasein. Essa temporalidade é dita originária porque precede e condiciona todas as outras noções de tempo, a exemplo do tempo cronologicamente compreendido.⁵

Contudo, antes de determinar o *sentido* da cura, é preciso ter claro o que significa “sentido”. Heidegger entende por isso o contexto em que alguma coisa pode ser compreendida. Trata-se da perspectiva do projeto ontológico de um ente, a partir do qual ele é compreendido no que ele pode ser. Procurar o sentido de algo significa abrir a perspectiva a partir da qual o projetado possa se apreender em seu ser. No caso, o que se procura é o sentido da cura. O que se quer, pois, é expor o projeto da constituição originária

³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 65, p. 123.

⁴ DOS REIS, Robson Ramos. *Heidegger: origem e finitude do tempo*, p. 105.

⁵ HOFFMAN, Piotr. *Death, time, history: divison II of Being and Time*, p. 208.

do Dasein para que se torne visível ele mesmo em seu ser próprio. O Dasein é cura. Procurar o sentido da cura significa perguntar pela condição de possibilidade dessa totalidade articulada em sua unidade. Uma vez satisfeita essa procura, o Dasein então se torna transparente em seu ser, isto é, ele tem sentido. Com efeito, ter sentido significa se tornar acessível em seu ser. Sentido, pois, significa a compreensão de algo de acordo com a projeção de suas possibilidades mais próprias.

Por outro lado, há um vínculo entre os conceitos de tempo e de sentido, o que revela a função hermenêutica da temporalidade. A partir do tempo torna-se acessível a projeção ontológica de um ente e assim ele se mostra a partir do que é, ou seja, do que pode ser. De acordo com isso, diz Robson Reis: “O tempo funciona, portanto, como a perspectiva de projeção que possibilita tanto compreender o existente humano em seu ser, assim como compreender qualquer modo de ser possível.”⁶ Aqui procuramos no tempo o sentido da cura. A explicitação da estrutura temporal da cura, pois, revelará seu sentido, ou seja, tornará a cura acessível em seu ser, isto é, tornará a cura acessível na possibilidade a partir da qual é. O sentido da cura é aquilo que garante a unidade de seus caracteres, e que com isso a torna acessível em sua totalidade. Tal sentido é o tempo. Ele revela o Dasein em sua possibilidade de ser. No cotidiano, porém, ele é em um poder-ser determinado pelo impessoal, e portanto não é ele mesmo. Como ele pode chegar a ser ele mesmo?

Quais são, com efeito, as possibilidades mais próprias do Dasein? Negativamente, trata-se de recusar as influências do impessoal no cotidiano. A cotidianidade é caracterizada por um modo de ser em que o Dasein existe de modo impróprio, isto é, ele não é ele mesmo, mas um outro, o impessoal. Existir de modo próprio significa romper com o

⁶ DOS REIS, Robson Ramos. *Heidegger: origem e finitude do tempo*, pp.106-7.

domínio do impessoal e da interpretação pública. Ora, se disse que o Dasein, sendo no cotidiano, não é ele *mesmo*. Onde está então o seu *mesmo*? Heidegger já o disse: está antes de si. Como assim? Com efeito, a cura é *preceder a si mesmo*... Isto é, o si mesmo autêntico precede o si mesmo impróprio da cotidianidade. Ao romper com a voz neutra do impessoal que comanda a interpretação pública de si mesmo, o Dasein *vem a si*. A esse *vir a si* do Dasein Heidegger chama de *porvir*. Ele não se refere a um agora ainda-não real, mas que um dia o será, na acepção cronológica do termo, ou seja, não se trata de um modo de ser que não é hoje, mas que o será no futuro. Ao contrário, o porvir se refere ao advento do Dasein para seu poder-ser mais próprio. Essencialmente, o Dasein é e está por vir.

Contudo, o si mesmo autêntico do Dasein está, como se disse a respeito do *preceder a si mesmo*, antes do si mesmo impróprio do cotidiano. Portanto, o advento do Dasein para sua autenticidade não consiste em atingir, através de uma ascese moral ou intelectual, uma vida melhor ou uma existência mais perfeita ou madura. O ponto de chegada, por assim dizer, do vir a si não é o aperfeiçoamento moral, mas um retorno. O Dasein deve vir para aquilo que ele já sempre foi. A esse advento Heidegger chama de *vigor de ter sido*, e consiste no passado da temporalidade originária. O Dasein vem a si de modo a vir de volta. O *vigor de ter sido* não significa o mesmo que um agora que já foi, mas é o modo em que o porvir se realiza, ou seja, voltando. Não se trata meramente de um passado no sentido cronológico do termo. O Dasein volta para aquilo que já sempre é, mesmo que não tenha sido de fato de início e na maioria das vezes. Ou seja, ainda que no cotidiano o Dasein jamais tenha se assumido em sua autenticidade, ainda aí ele já era ontologicamente o ente que “nasceu para ser”.

O porvir portanto advém para o vigor de ter sido. Entretanto, o Dasein não é um ente isolado do mundo, mas um ser-no-mundo. A existência autêntica não retira esse

caractere do Dasein. Logo, o Dasein é autenticamente ele mesmo *no mundo*, no meio dos entes intramundanos. Sendo no mundo, o Dasein deixa vir ao encontro de si os entes dentro do mundo. Esse vir ao encontro só é possível através da *atualização* desse ente, que nada mais é do que um termo que traduz esse deixar vir ao encontro os entes intramundanos. O Dasein é ele mesmo de modo autêntico no encontro com os entes, e não em um modo de ser isolado.

Pois bem, a temporalidade originária consiste na unidade entre porvir, vigor de ter sido e atualidade:

O vigor de ter sido surge do porvir de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, em vigor) deixa vir-a-si a atualidade. Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinada como temporalidade é que a pre-sença possibilita para si mesma o poder-ser toda em sentido próprio (...). *Temporalidade desentranha-se como o sentido da cura propriamente dito.*⁷

Sem dúvida, trata-se de uma passagem difícil. Tentemos torná-la mais clara. Heidegger diz: o vigor de ter sido surge do porvir. Heidegger diz que a temporalidade originária consiste na unidade de porvir, vigor de ter sido e atualidade, e que esses momentos são co-originários. Contudo, o porvir possui, se não uma originalidade maior, pelo menos uma primazia entre os outros momentos. Isso não se compreende senão através da estrutura do projeto. O Dasein é um ente de projeto. A estrutura do projeto caracteriza-o como um ente de transcendência, pois o projeto consiste na possibilidade que pertence ao Dasein de lançar ou projetar o sentido do ser de um ente. O Dasein compreende um ente como o ente que é, porque antes de tudo o projetou em seu ser. O projeto em direção ao ser

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 65, p. 120.

caracteriza e especifica o modo de existir do Dasein. Daí a primazia do porvir, isto é, do lançamento ou projeção de si mesmo em direção a sua autenticidade, ao seu ser próprio.

Em seguida Heidegger diz que o porvir do ter sido deixa vir a si a atualidade. Isto é, o advento de si mesmo, o porvir (advir) do ter sido (o si mesmo autêntico) possibilita a atualidade, ou seja, o encontro com os entes. Isso se torna claro na medida em que compreendemos que o advento de si mesmo não fecha o Dasein em um solipsismo radical, mas o lança entre os entes intramundanos, visto que seu modo de ser é ser-no-mundo. O vir-a-si é um vir-a-si dentro do mundo, no meio dos entes intramundanos.

Heidegger diz ainda que o porvir atualiza o vigor de ter sido. Ora, dito em outras palavras isso quer dizer: o futuro torna presente o passado. O uso destas palavras deve ser cuidadoso. Não se trata de futuro, presente e passado na acepção comum, como momentos seqüenciais ou seriais. Falamos aqui da temporalidade originária. O futuro é o porvir, o advir a si mesmo, o vir a si. Pois bem, o vir a si não está cronologicamente depois do vigor de ter sido, que é o “passado” do Dasein, isto é, o que ele já sempre foi. Não está depois nem antes. Não há aqui o “antes de...” ou “depois de...” São momentos unidos no instante da mesma temporalização, isto é, são momentos unidos em um mesmo instante.

Enfim, é a temporalização da temporalidade assim caracterizada que possibilita o Dasein em sua existência total e própria, e em sua unidade é o fundamento da unidade da cura, ou seja, é o sentido da cura. Em que medida a temporalidade é o sentido da cura é o que se verá a seguir.

TEMPORALIDADE COMO SENTIDO DA CURA

Primeiro, a cura significa o *preceder a si mesmo*, por já *ser-em* um mundo, enquanto ente *junto a* entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Pois bem: o preceder a si mesmo se funda no porvir; o ser-em se funda no vigor de ter sido, e o ser-junto-a se funda na atualização.

Vejam: o “pre” de preceder não significa o mesmo que “antes”, tal como entendido pela compreensão vulgar do tempo, isto é, como algo que ainda não é, mas será depois. O preceder deve ser compreendido a partir do porvir originário. O preceder significa que o si mesmo mais próprio não é aquele modo de ser ditado pela interpretação pública do impessoal. Ora, se o si mesmo não é este, então ele não é uma posse estável e de uma vez por todas garantida. Ao contrário, ele precisa ser, por assim dizer, conquistado. Esse é o significado da tese de que o ser do Dasein está em jogo para ele mesmo. O caráter de estar em jogo da existência foi antes nomeado com o termo existencialidade. Ela está, pois, fundada no porvir.

Por outro lado, o “já” de já-ser-em não significa o mesmo que “não ser mais”, tendo sido antes. O “já” indica o modo de ser de um ente que, sendo, é sempre lançado. Com efeito, o Dasein não é um ente isolado do mundo, é, antes de tudo, ser-no-mundo. Isso significa que ele é já sempre lançado no mundo. O “já” do ser-lançado não significa que um dia, no início de sua existência, o Dasein foi jogado na abertura do mundo de uma vez por todas, e que o ser-lançado é um evento pertencente ao passado. Ele não foi jogado simplesmente, ele continua sendo jogado, ou melhor, ele *é* ao modo de ser jogado. O ser jogado não é passado, ele *é* o vigor de ter sido, e enquanto o Dasein *é*, ele é fato-lançado. Ser passado caracteriza o modo de ser de um ente que simplesmente passa com o tempo, não sendo mais hoje o que foi ontem. Mas o Dasein sempre é o vigor de ter sido. Diz

Heidegger: “Na *disposição*, a própria pre-sença sobrevém-a-si como o ente que, ainda sendo, já foi, ou seja, *é* continuamente o vigor de ter sido.”⁸ O estar-lançado, e assim a facticidade do Dasein, se funda no vigor de ter sido, ficando dessa forma demonstrado o sentido temporal desses dois momentos da cura, o “já” e o “pre”.

Além da estrutura do preceder a si mesmo, por já ser no mundo, a cura possui ainda o momento do ser-junto-a, que caracteriza a de-cadência do Dasein, ou seja, a sua perdição em meio aos entes intramundanos. Ora, o ser-junto-a se funda na atualização, isto é, na temporalidade originária. Com efeito, o vir a si da existência própria não retira do Dasein seu caráter de ser-no-mundo, à diferença de que, com a atualização, ele é no mundo sendo ele mesmo. Logo, é na atualização, enquanto momento da temporalidade originária, que se funda o ser-junto-a ... os entes intramundanos. Pois a atualização é o momento da temporalidade originária que garante o vir ao encontro dos entes intramundanos, e assim a perdição da de-cadência. A atualização torna presente ou atual o si mesmo autêntico que veio a si no vigor de ter sido, e assim abre o si mesmo para os demais entes. Esse si mesmo não é um Ego fechado, mas uma abertura para o mundo e para os entes dentro do mundo.

A unidade da cura reside, assim, na temporalidade. Os momentos da cura, a saber: o preceder a si mesmo, por já ser-em um mundo, enquanto ser junto-a entes intramundanos, recebem com a temporalidade sua unidade. Como se mostrou, a temporalidade é a unidade essencial do porvir que atualiza o vigor de ter sido e, por outro lado, o porvir, a atualização e o vigor de ter sido correspondem, ou melhor, fundam, respectivamente o preceder a si mesmo, o ser-junto-a e o já ser-em. Se, de um lado, o porvir, o vigor de ter sido e a atualidade estão unidos originariamente, e de outro, eles fundam o preceder a si mesmo

⁸ Idem, § 65, p. 122.

(existencialidade), o já ser no mundo (facticidade) e o ser-junto-a (de-cadência), então se mostra que a temporalidade é o sentido da cura, ou seja, garante a unidade de existencialidade, facticidade e de-cadência.

CARACTERÍSTICAS DA TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA

A temporalidade originária possui pelo menos três características distintas. Ela é ekstática, horizontal e finita.

A palavra ekstase significa “dar um passo para fora.”⁹ Heidegger afirma que o porvir, o vigor de ter sido e a atualidade contém em si os caracteres de: a) “para si”, isto é, o Dasein advém “para si”; b) “de volta para”, pois ele advém para aquilo que já sempre foi; e c) “deixar vir ao encontro”, pois o Dasein, mesmo na propriedade de si-mesmo, continua sendo no mundo, junto aos entes intramundanos. De acordo com isso, diz Heidegger: “*Temporalidade é o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário.*”¹⁰ É isso que dá ensejo a que o filósofo chame o porvir, o vigor de ter sido e a atualização de *ekstases* do tempo. Com efeito, o Dasein é um ente sempre fora, isto é, ele não consiste em uma coisa eu fechada em si mesmo, que vez por outra decide sair de si e ir até o mundo, mas ele existe sendo no mundo. O Dasein é sempre fora, o que a temporalidade originária, enquanto sentido da cura, a qual, por sua vez, é o ser do Dasein, torna possível. A cura mesmo, por outro lado, já caracteriza o estar-fora do Dasein, isto é, já na cura se faz ver a exterioridade desse ente, pois as suas possibilidades de ser estão essencialmente ligadas a sua relação com outras existências e outros entes. Além disso, o caráter ekstático da temporalidade

⁹ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 58.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 65, p. 123.

testemunha o caráter não serial do tempo originário. Com efeito, o tempo originário não consiste na seqüência de momentos tais como passado, presente e futuro. Essa sua característica é das que mais causa estranheza, se pensamos no tempo como ele é comumente entendido. A temporalidade se temporaliza unificando as ekstases. Nenhuma vem antes ou depois; todas são “ao mesmo tempo”.

Acrescente-se a isso que cada ekstase constitui um *horizonte* em direção ao qual a temporalidade se temporaliza. O horizonte do porvir é o “vir a si”, o horizonte do vigor de ter sido é o “de volta para” e o horizonte da atualidade é o “deixar vir ao encontro”. A unidade dos horizontes ou direções de deslocamento de cada ekstase perfaz a inteira abertura do Dasein para o mundo. Diz Robson Reis: “A unidade dos horizontes, por sua vez, constituiria a delimitação formal da compreensão do ser em geral e da transcendência do ser humano para o mundo.”¹¹

Além de ekstática e horizontal, ela é também *finita*. Esse caractere da temporalidade também causa estranheza, pois se algo comumente pode ser dito do tempo é que ele é infinito. Mesmo se fosse possível determinar quando o tempo começou, não seria fácil dizer quando ele terminará. Contudo, a temporalidade originária é finita.

Pois bem, como compreender a finitude da temporalidade? De início cumpre dizer que essa finitude não se refere meramente ao fim enquanto término do tempo; não é que o tempo, em dado momento, acabe. Com efeito, a temporalidade originária não consiste em uma seqüência de momentos, e portanto não cabe falar aqui de interrupção da série. Por outro lado, ele não é finito porque a existência um dia chega ao fim, ou seja, o tempo não é finito simplesmente porque o Dasein morre. Ao invés disso, a finitude do tempo deve ser

¹¹ DOS REIS, Robson Ramos. *Heidegger: origem e finitude do tempo*, p. 110.

alcançada a partir de um exame do ekstase do porvir, o qual, embora igualmente originário em relação aos outros ekstases, possui primazia entre eles. Heidegger diz: “*O porvir é o fenômeno primordial da temporalidade originária e própria.*”¹² Vejamos em que consiste essa primazia.

Ora, o Dasein é um ente de projeto. Essa sua característica perfaz sua transcendência, isto é, a projeção do ser dos entes, que garante a compreensão dos entes como entes. O Dasein é projeto e lançamento. Porém, além de projetar o ser dos entes, ele projeta também o seu próprio ser, e existe em possibilidades de ser. Isso significa que o Dasein não é portador de propriedades, mas se caracteriza por lançar-se em possibilidades. Contudo, entre suas possibilidades de ser há uma especial ou privilegiada, a saber: a morte. A morte é, pois, antes de tudo uma possibilidade, e não um acontecimento. Como assim? Para tornar isso claro é preciso deixar aqui algumas palavras para a explicação do conceito existencial de morte.

Em primeiro lugar, a morte possui um caráter inalienavelmente pessoal. Com efeito, a morte é sempre *minha*. Não se tem acesso à morte através da morte dos outros. Por mais que se acompanhe a agonia de um moribundo, como o fez os familiares e amigos de Ivan Ilitch, na novela de Tolstoi citada por Heidegger, jamais se alcança com isso a experiência da morte de quem está efetivamente morrendo. Para cada um a morte é sempre pessoal. Hoffman assim se expressa: “O meu sentido pessoal de morte estabelece minha existência não somente como uma *totalidade*, mas também como unicamente *minha* – isto é, não como uma interseção de papéis e funções sociais e naturais que eu compartilho, ou posso compartilhar, com outros.”¹³ Heidegger o diz, por outro lado: “*Ninguém pode*

¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 65, p. 124.

¹³ HOFFMAN, Piotr. *Death, time, history: divison II of Being and Time*, p. 198.

assumir a morte do outro.”¹⁴ Para compreender o que é morte, portanto, seria preciso deixar de viver?

Contudo, não é preciso tanto. Trata-se aqui da compreensão existencial da morte. Pois bem, se o modo de ser do Dasein é específico e diferenciado em relação aos modos de ser dos demais entes, seu modo de fim deve ser também diferenciado e compreendido a partir da existência, ou seja, existencialmente. De acordo com isso, a morte é uma possibilidade que pertence exclusivamente ao Dasein. Nenhum outro ente morre propriamente dito. Apenas o Dasein morre. Para compreender isso, é preciso ter em mente que a morte tem sempre uma relação com o futuro, não, porém, com o futuro do tempo vulgar, mas com o futuro originário, isto é, o porvir. A compreensão da finitude da temporalidade requer uma compreensão adequada desse fim, ou projeto para o futuro originário. Com efeito, a finitude do tempo se encontra no porvir, enquanto vir a si da existência. É o que diz Robson Reis: “A finitude da temporalidade é a maneira como o futuro torna-se fenômeno, ou então, o modo como acontece o chegar a si que individualiza.”¹⁵ A morte guarda, pois, esse caráter de “vir a si”, e por isso não consiste em um acontecimento, mas em um advento a todo momento iminente. Não se trata, pois, de um estar no fim, mas de um ser para o fim, o qual está sempre vindo. O Dasein é em direção a seu fim. Heidegger o diz: “a morte é um modo de ser que a pre-sença assume no momento em que é.”¹⁶ O Dasein não vai simplesmente morrer um dia, ele já está morrendo, isto é, a partir do momento em que ele é, ele já é para a morte, que apenas é enquanto o fim ainda não chegou. Com efeito, chegado o fim, não existe mais a possibilidade da morte. Ela só é

¹⁴ Idem, § 47, p. 20.

¹⁵ DOS REIS, Robson Ramos. *Heidegger: origem e finitude do tempo*, p. 112.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 48, p. 26.

enquanto o Dasein ainda não morreu, a exemplo do que experimentou Ivan Ilich no último instante de sua vida, quando, após dias de intensa angústia ante a aproximação iminente da morte, sente-se de repente tranqüilo e quem sabe até feliz, a ponto de exclamar: “A morte não existe mais!” Com efeito, tendo deixado de viver, a morte já não pode mais angustiar o Dasein. Enfim morto, ele pode dizer: não morrerei mais!

De acordo com o que se disse, vê-se que a morte é uma possibilidade de ser inalcançável do Dasein. Isto é, a morte só é enquanto possibilidade. Entretanto, trata-se de um possível ao qual não corresponde nenhum real. A morte jamais se realiza, ela está sempre vindo. O falecimento ou deixar de viver não é a realização da morte, mas sua pura e simples dissolução: a morte deixa de ser, o que não quer dizer que seu possível tornou-se real. Ela apenas não é mais. Diz Robson Reis: “A morte tem este sentido, portanto, a saber: que as possibilidades em que cada existente se lança são inalcançáveis como uma propriedade que possa ser portada, que elas apenas são enquanto há projeto e lançamento.”¹⁷

Entender a morte desse modo significa pensá-la como caractere exclusivo da existência humana. Com efeito, um ser vivo qualquer, como uma planta, não se projeta em direção a seu fim, nem mesmo os animais em geral. A esse tipo de fim, que pertence aos outros seres vivos que não o Dasein, Heidegger chama de *finar*. Por outro lado, o Dasein também chega ao fim, e não apenas projeta-se para ele. A morte não é o acontecimento do fim, de certo, mas um dia efetivamente o Dasein deixa de viver ou falece. De acordo com isso, diz o filósofo: “Assim, pode-se dizer: a pre-sença nunca fina. A pre-sença só pode deixar de viver na medida em que morre.”¹⁸ Dito de outro modo: o Dasein não perece, não

¹⁷ DOS REIS, Robson Ramos. *Heidegger: origem e finitude do tempo*, p.112.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 49, p. 28.

fina jamais, pois esse modo de fim pertence aos outros seres vivos; mas ele falece, e o faz porque morre, ou seja, porque é um ente que existe projetando-se para o fim.

Não sendo o acontecimento do fim, mas sua possibilidade, a morte acompanha o Dasein a todo momento. Assim, quando se diz que o Dasein é finito, não se quer dizer simplesmente que um dia ele morrerá, mas que ele existe finitamente. Sua existência é finita: enquanto ela é, ela pode deixar de ser. Sou finito, enfim, porque agora eu posso deixar de ser, e não porque um dia, no futuro, necessariamente deixarei de ser. Essa ameaça constante da morte, por outro lado, está ligada à cura. O Dasein é cuidado constante de si mesmo, e apenas nessa medida ele pode sentir a morte como ameaça. É o que diz Hoffman: “Em resumo, se não fossemos ameaçados pela morte, nossa condição básica não seria o cuidado; e se nossa condição básica não fosse o cuidado, nossa morte não seria sentida como ameaça. O cuidado e a mortalidade são assim equiprimordiais.” Sendo assim, a ameaça ou possibilidade da morte é constante e ininterrupta, como a própria cura.

Enfim, é a partir da morte e sua relação com o porvir que se compreende a finitude da temporalidade. Com efeito, o porvir não consiste em um tempo futuro, tal como vulgarmente o futuro é compreendido. O porvir refere-se ao vir a si da existência, no que está implicado o surgimento da individualidade ou singularidade. Diz Robson Reis:

Futuro quer dizer aqui o “chegar-a-si-mesmo”, discriminando pelo menos dois aspectos: a formação de individualidade na ontologia existencial e o saber de si como tal individualidade. Que o ser-humano é porvindouro quer dizer que sua individualidade é estabelecida por um modo de estar em possibilidades, estabelecimento que é feito não reflexivamente, mas por um acontecimento que sobrevém. Cada existente singular não é

portador de uma individualidade, mas ela chega a cada um como que por uma doação, por assim dizer.¹⁹

A projeção para a morte possui o caráter de um vir a si da existência. Aliás, a projeção para a morte só é possível porque está fundada no porvir da existência, isto é, seu vir a si. A possibilidade de morrer pertence a um ente que é essencialmente temporal. Caso não fosse temporal, ou seja, determinado pelo porvir que atualiza o vigor de ter sido, o Dasein não se projetaria para a morte. Uma vez temporal, ele projeta-se para seu poder-ser mais extremo, e nessa projeção encontra sua singularidade, encontra-se com o seu todo, a saber, um ente de possibilidades de ser. A totalidade do Dasein refere-se, pois, ao todo de possibilidades que ele pode ser. Suas possibilidades jamais se tornam uma posse estável, mas estão sempre vindo. Reconhecendo a si mesmo dessa maneira, o Dasein se singulariza. Ele se reconhece como possuidor de possibilidades, e pode então assumi-las de modo próprio. Diz Robson Reis: “Quando nos defrontamos com a morte, chegamos a ser o indivíduo único que somos, em razão de sermos levados à decisão de continuar ou não nas possibilidades em que impessoalmente estamos nos lançando.”²⁰ Daí a conexão entre futuro e morte. A morte é a projeção para a possibilidade mais extrema, projeção que abre, porém, a totalidade de possibilidades que o Dasein é. Nessa projeção, ele então se reconhece como um ente de poder-ser, ele vem a si em sua singularidade, individua-se. No porvir, pois, se funda a projeção da morte enquanto o vir a si em sua singularidade.

Vê-se, pois, em que medida a temporalidade é finita. Sua finitude não se refere ao fim de uma série, como no tempo vulgarmente compreendido, mas ao modo em que o

¹⁹ DOS REIS, Robson Ramos. *Heidegger: origem e finitude do tempo*, p. 110.

²⁰ Idem, p. 113.

Dasein é o seu futuro, isto é, o porvir. Diz Robson Reis: “A finitude refere-se a um aspecto formal que determina o futuro entendido como chegar a si, ou seja, a própria formação da identidade existencial.”²¹ De acordo com isso, o Dasein não é finito simplesmente porque falece, mas existe finitamente, pois a todo momento é determinado pelo vir a si de si mesmo. É nesse sentido que a temporalidade é dita finita.

A MORTE SE FUNDA NA CURA

Pois bem, relembremos o que já foi dito. A morte é uma possibilidade exclusiva do Dasein, e, de acordo com isso, deve estar fundada na cura, enquanto totalidade do ser-no-mundo. A cura significa, no entanto: preceder-a-si-mesmo (existência), por já-ser-em um mundo (facticidade), enquanto ser-junto aos entes intramundanos que vêm ao encontro (decadência).

Ora, a morte não é o acontecimento do fim, mas a sua possibilidade, ela é a projeção para o fim, para o futuro compreendido originariamente. Nesse sentido, a morte está por vir, é iminente. Entre as possibilidades do Dasein, ela é a possibilidade da impossibilidade da existência. Nessa possibilidade, o Dasein é lançado na completa solidão, pois a morte é sempre *minha*, isto é, ela é insubstituível. Ninguém morre por outro, ou seja, com o fim se tem em vista o inelutavelmente pessoal. Isso significa que a morte lança o Dasein para sua radical singularidade, para a ocasião em que ninguém pode ajudar, e na medida em que agora não resta apoio no mundo a partir de que se compreender, vem à tona o si-mesmo mais próprio desse ente. A morte é, por isso, a possibilidade mais própria do Dasein, e além disso, uma possibilidade da qual não se pode fugir, que advém sempre e que

²¹ Idem, p. 114.

não permite escapatória, sendo, assim, irremissível e insuperável. Por outro lado, a remissão à singularidade do Dasein torna patente que o ser desse ente está em jogo para ele, que o seu si-mesmo não é uma posse de uma vez por todas adquirida, mas que precisa chegar a ser. O Dasein pode ser ele mesmo ou não, isto é: seu ser está em questão. Essa característica do Dasein é expressa na cura com o momento do *preceder a si mesmo*. É porque é um ente que se precede que ao Dasein pertence à possibilidade da morte.

Além do *preceder a si mesmo*, pertence à cura o já-ser-em, o qual expressa a facticidade ou ser lançado do Dasein. Ora, já foi dito que a morte, não sendo um acontecimento, é um projeto ou lançamento em direção ao fim. Vê-se, pois, que é na cura (ser-lançado) que se funda o caráter projetivo da morte. O ser-lançado desse ente é um ser-lançado para seu fim. É apenas porque é um ser-lançado, pois, que o Dasein pode morrer. A cura, assim, torna possível o projetar-se finitamente no mundo, e em geral o já-ser-em um mundo, que agora se desvela como já-ser-em um mundo como ser-lançado temporalmente para a possibilidade de não mais ser-no-mundo.

O Dasein, porém, não apenas é lançado no mundo, mas é lançado enquanto um ente junto aos entes intramundanos que vêm ao encontro. Na ocupação com os entes, o Dasein se perde em meio deles, e existindo impessoalmente, encobre seu ser-para-a-morte mais próprio. Contudo, em existindo, o Dasein morre, mesmo que o faça na de-cadência, na qual ele foge da estranheza e da morte. O Dasein morre fugindo da morte. Em todo caso, mostra-se que o fenômeno do encobrimento da morte se funda na cura, a saber, na de-cadência. O modo de se relacionar com a morte, seja o impróprio, que a encobre, ou o próprio, que a torna patente, se funda na cura.

De acordo com isso, fica demonstrado em que medida a morte se funda na cura. Com efeito, apenas porque é cuidado constante de si mesmo que o Dasein pode

compreender a morte como uma ameaça sempre em advento. A morte se funda na cura, a qual, por sua vez, possui um sentido temporal. Porque é temporal, e o é como cura, o Dasein morre, isto é, relaciona-se com o fim do modo específico que o caracteriza. Enfim, Heidegger diz: “*No tocante à sua possibilidade ontológica, o morrer funda-se na cura.*”²²

Há, porém, dois modos de se relacionar com a morte: o modo impróprio, característico do cotidiano, e o modo próprio. De início e na maioria das vezes o Dasein morre impropriamente. Vejamos.

A concreção da de-cadência no cotidiano se realiza enquanto fuga da morte. Sendo a morte a singularização do Dasein, fugir da morte consiste em fugir de um encontro autêntico consigo mesmo. Essa fuga se realiza na cotidianidade mediante o discurso de que a morte vem, mas por enquanto não. Com esse “por enquanto não”, retira-se do Dasein a certeza da morte, pois, pelo menos agora, não se morre. Mesmo o encontro imediato com a morte do outro não conduz ao confronto direto com a própria morte, mas pode provocar o efeito contrário, isto é, a tranquilizadora sensação de que se está vivo, a exemplo do que aconteceu com os colegas de tribunal de Ivan Ilitch, cuja morte lhes deu a confortante impressão de que tinham escapado. Narra Tolstoi: “‘Ora, bem! Ele morreu e eu estou vivo!’, pensou ou sentiu cada qual.”²³

Portanto, a certeza da morte no cotidiano é tal que encobre essa possibilidade mais própria do Dasein. *Sabe-se* que pessoas morrem, mas não se está *certo* disso. Trata-se de uma certeza inadequada, na medida em que encobre o ser-para-a-morte. Sem dúvida, morre-se, e também eu, mas por ora não. É esse “por ora não” que encobre a projeção para

²² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 50, p. 34.

²³ TOLSTOI, Leon. “A morte de Ivan Ilitch.” In: *Contos e novelas*. Trad. Marques Rebelo; Boris Schnaiderman; Ruy Jungman. 2 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000, p. 20.

a morte. O impessoal afirma que a morte, se vir, será em algum dia mais tarde, cegando o Dasein para o fato de que a morte é possível a cada momento. Com isso o impessoal procura *determinar* o quando da morte, não, porém, através de um cálculo exato, mas pelo menos afastando-a desse momento. A morte, porém, ao mesmo tempo que certa, é indeterminada, ou seja, pode vir a qualquer momento, inclusive agora.

De acordo com o que se disse chega-se ao seguinte conceito ontológico-existencial da morte: “*Enquanto fim da pre-sença, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da pre-sença. Enquanto fim da pre-sença, a morte é e está em seu ser-para o fim.*”²⁴

Contudo, falou-se apenas do modo impróprio de se relacionar com a morte. Há também um modo próprio de ser para a morte. Se o ser-para-a-morte impróprio consiste na fuga da estranheza e da morte, e numa certeza da morte que encobre seu caráter de ser *minha*, o ser-para-a-morte próprio deve seguir o caminho contrário, e abrir o Dasein de modo a lançá-lo em seu poder-ser mais próprio sem encobrimentos ou adulterações.

Em que consiste o confronto autêntico com a morte? Ora, a morte é antes de tudo uma possibilidade. Encontrar-se com a morte seria então realizar o possível? Pelo menos é assim que o Dasein se comporta com uma possibilidade no mundo das ocupações, isto é, esperando ou provocando sua realização. Na cotidianidade, o possível é sempre pensado a partir de sua concreção, tal como ao se pensar no planejamento de uma casa: isso é feito visando a efetivação do possível, pois não tem sentido o planejamento de uma casa cuja construção já se sabe de antemão que não se realizará jamais. Contudo, não é esse o caso da possibilidade existencial da morte, visto que sua efetivação significaria a impossibilidade

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, §52, p. 41.

de determinar o que é a morte. Ao contrário de sua efetivação, a morte deve ser pensada a partir de seu caráter de possibilidade: o confronto com a morte significa o confronto com a *possibilidade* da morte, e não com o falecimento ou o deixar de viver. Com efeito, quando se falece perde-se a possibilidade de morrer, idéia que é atestada também por Tolstoi ao expressar os últimos pensamentos de Ivan Ilitch antes de falecer, a saber, ““acabou a morte. A Morte já não mais existe!””²⁵

O confronto com a morte consiste, pois, no confronto com a possibilidade sempre iminente do fim, pensada enquanto *possibilidade*. Esse ser para a possibilidade, no caso da morte, é denominado de *antecipação da possibilidade*.²⁶ Não se trata de precipitar o acontecimento do fim, ou seja, o suicídio, mas da projeção da existência em direção a sua finitude. Esse projeto lança o Dasein em seu si-mesmo radicalmente singularizado: a partir de então o Dasein pode ser ele mesmo de modo próprio, pois não há mais o apoio do impessoal, a partir do qual se realiza no cotidiano a interpretação pública de si mesmo.

A projeção da finitude, portanto, faz vir para o agora aquilo que o Dasein sempre já foi, isto é, seu si-mesmo mais próprio. Contudo, essas dimensões devem ser pensadas a partir da temporalidade originária. De acordo com isso, a projeção da finitude se funda no *porvir*, ou seja, o advento de si mesmo. Ora, o Dasein é um ente de projeto, e entre suas possibilidades está o poder-ser da morte, que é uma possibilidade privilegiada, uma vez que singulariza o Dasein e assim o lança em direção à propriedade de si mesmo. Compreende-se assim a primazia do porvir na temporalidade originária. A projeção da finitude, entretanto, embora seja um projeto, e portanto esteja vinculada a uma dimensão de “futuro”, traz para o agora, isto é, atualiza, o si-mesmo mais próprio do Dasein, aquilo que

²⁵ TOLSTOI, Leon. *A morte de Ivan Ilitch*, p. 78.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 50, p. 45.

ele já sempre foi, ainda que no cotidiano de maneira velada. Isso que o Dasein já sempre foi consiste no *vigor de ter sido*.

Por fim, é na cura que se funda o ser-para-morte, impróprio ou próprio. O Dasein possui a *possibilidade* de morrer porque, como cura, é um ente lançado projetivamente. Esse lançamento, além disso, possui uma estrutura temporal. O tempo, com efeito, é o sentido da cura, que é o ser do Dasein. Na cura se fundam todos os caracteres desse ente, a exemplo de seu caráter projetivo. O ser-para-a-morte é o projeto fundamental do Dasein, e se funda, pois, na cura. Por outro lado, o sentido da cura, isto é, o que garante sua unidade, é o tempo originário. Dessa forma, é no tempo, como sentido último da cura, que se fundamenta a possibilidade da projeção da finitude da existência, e com isso o advento de si mesmo.

Resta ainda apresentar detidamente em que medida os caracteres da cura se fundam no tempo, isto é, é preciso tornar explícita sua estrutura temporal. Isso é feito em *Ser e Tempo* através da interpretação temporal dos momentos que perfazem a abertura do Dasein, a saber, a compreensão, a disposição e a de-cadência. O rompimento com o impessoal abre o Dasein para si mesmo. Ele já é aberto, como cura, mas no cotidiano a abertura para a autenticidade permanece velada. A interpretação da temporalidade da compreensão, disposição e de-cadência, além de confirmar a unidade temporal da cura, mostrará que a abertura do cotidiano só é possível com base na abertura originária e temporal de si mesmo.

A TEMPORALIDADE DA COMPREENSÃO

A compreensão é um existencial fundamental que caracteriza o Dasein como um ente que é projetando-se em possibilidades de ser. Diz Heidegger: “Na compreensão, a presença é, cada vez, como ela pode ser.”²⁷ A compreensão é um existencial que abre o Dasein para aquilo que ele é: um ente de possibilidades de ser. Essa abertura possui o caráter de um projeto. É a projeção do ser do Dasein que o abre para si mesmo. Ora, o projeto está fundado no porvir, ou advento de si. O Dasein é um ente que existe projetando-se ou lançando-se em direção a possíveis modos de ser. Ele sempre advém a si. Contudo, nem sempre esse advento se dirige para seu si-mesmo mais próprio. Ao contrário, na maioria das vezes, o Dasein é ao modo do impessoal. Mas então ele não vem a si no cotidiano? Parece que o Dasein, no cotidiano, apenas foge de si mesmo. Se assim é, falta ao cotidiano o porvir (advir a si)? Segundo Heidegger, não se trata da ausência do porvir, mas de sua modificação.

O advento de si mesmo se realiza através de um rompimento com a interpretação pública do impessoal. Heidegger usa o termo *antecipação* para designar esse rompimento. Antecipação é também o termo para o porvir em sentido próprio. É no porvir que se funda o *preceder a si mesmo*... Como cura, o Dasein sempre precede a si mesmo, mas nem sempre se antecipa, isto é, nem sempre advém para seu si mesmo mais próprio. Ainda assim, o Dasein ainda é cura, e como tal possui uma constituição de ser temporal. O porvir, pois, não está ausente quando o Dasein não se antecipa, mas se modificou. Além da antecipação, enquanto porvir próprio, há também o *atender*, enquanto porvir impróprio.

²⁷ Idem, § 68, p. 133.

O Dasein vem a si, de início e na maior parte das vezes, a partir daquilo de que se ocupa. Quem é o Dasein? Ele estuda, então é estudante; ele faz casas, então é engenheiro. A compreensão de si mesmo, característica do cotidiano, se guia pelo mundo das ocupações. Essa compreensão imprópria se funda no *atender*, isto é, no modo impróprio do porvir, ou, dito em outras palavras, no modo de vir a si peculiar do cotidiano. O Dasein vem a si no atender, através dos entes intramundanos. Atender é o vir a si empenhado em fazer algo.

A interpretação temporal da compreensão, contudo, deve levar em conta também os outros momentos da temporalidade, a saber, o vigor de ter sido e a atualidade, visto que os três são indissociáveis.

A atualidade da compreensão imprópria nada mais é do que o modo de vir ao encontro dos entes característico da ocupação cotidiana. O vir a si do atender traz consigo o vir ao encontro dos entes próprio do empenho ocupacional. A esse vir ao encontro dos entes Heidegger chamou de *atualização*, que é a atualidade imprópria. À atualidade própria, por sua vez, ele chamou de *instante*. Sobre isso se falará mais quando da interpretação da decadência.

Ora, além do atender e da atualização, pertence também à compreensão imprópria um modo impróprio do vigor de ter sido, a saber, o *esquecimento*. No rompimento com a interpretação pública do impessoal, o Dasein advém a si vindo de volta para ele mesmo. Esse vir de volta consiste em uma *repetição de si mesmo*, que é o modo próprio do vigor de ter sido. Repetir a si mesmo quer dizer: voltar a si, advir para o que já sempre foi. Contudo, a compreensão imprópria do cotidiano, guiada pelo impessoal, faz com que o Dasein se esqueça de seu projeto mais próprio. O esquecimento é um fechamento da possibilidade de ser mais própria do Dasein, um fechamento de seu ser como ser-lançado. Assim esquecido

de si, o Dasein entrega-se aos afazeres cotidianos. É no esquecimento que o Dasein, tendo sido, é cotidianamente.

Enfim, a compreensão imprópria se temporaliza na unidade do atender que atualiza e esquece, unidade que fecha o poder-ser mais próprio do Dasein. Esse fechamento é o que possibilita a perda em meio aos entes, o modo de ser próprio do cotidiano. A compreensão própria é o rompimento com o impessoal, a abertura para o si-mesmo, possibilitada pela temporalidade própria, isto é, a antecipação que repete o si-mesmo no instante. Com isso fica dito em que medida o existencial da compreensão se funda no tempo.

A TEMPORALIDADE DA DISPOSIÇÃO

A compreensão sempre é, porém, uma compreensão disposta. Entre compreensão e disposição há um nexos essencial, que a interpretação temporal de ambas deverá comprovar. Disposição é o que se conhece por humor, o qual, por sua vez, mostra como se está. O Dasein, antes de tudo, está lançado. Mas está lançado de que modo? Ele sempre está disposto deste ou daquele modo, ainda que na indiferença. Ser-lançado significa que o Dasein está sempre disposto. Heidegger diz: “A disposição funda-se, portanto, no estar-lançado.”²⁸ Eu sou no mundo, lançado, sempre em um estado de humor, isto é, é preciso que primeiro o Dasein seja lançado para então se encontrar neste ou naquele estado de humor. Cabe determinar então a temporalidade do humor, visto que ele perfaz a abertura temporal do Dasein.

Ora, a disposição se funda no estar-lançado. Heidegger entende que o colocar-se diante do estar-lançado só é possível se o Dasein for continuamente seu vigor de ter sido.²⁹

²⁸ Idem, § 68, p. 137.

²⁹ Idem, ibidem.

Essa tese é de difícil compreensão, mas vejamos: o Dasein não sabe de onde veio nem para onde vai, apenas sabe que é ou está no mundo. Ele foi jogado no mundo. Para colocar-se diante de seu ser-jogado o Dasein precisa se compreender em seu passado, isto é, em seu si-mesmo autêntico, que sempre o precede. Apenas sendo o seu passado, ou seja, o seu vigor de ter sido, aquilo que o precede e que é ele mesmo, é que o Dasein pode se colocar diante de si mesmo como um ente que foi lançado no mundo. Se o Dasein esquece de seu passado, fica-lhe por conseguinte vedado o seu ser-lançado, e com isso o seu ser mais próprio. Antes de me descobrir *sendo no mundo*, eu preciso me descobrir simplesmente *sendo*. De acordo com isso, na temporalidade da disposição o vigor de ter sido tem primazia, ao passo que na temporalidade da compreensão a primazia repousa no porvir, que fundamenta o projeto.

Cabe então visualizar a temporalidade do humor. Em primeiro lugar Heidegger diz que a tese segundo a qual a disposição funda-se no vigor de ter sido significa que o caráter existencial básico do humor é uma *recolocação em...* Recolocar, colocar de novo, voltar para... O humor portanto recoloca o Dasein em... fá-lo voltar para si... mesmo. É uma abertura de si mesmo. Cumpre então visualizar essa abertura em sua temporalidade, isto é, mostrar que os humores só são possíveis com base na temporalidade. Isso é feito por Heidegger através da análise temporal do temor e da angústia.

Heidegger começa com a interpretação do temor. Diz ele que o temor se caracteriza por um temer algo dentro do mundo que ameaça. Algo se aproxima perigosamente. A essa aproximação, porém, não corresponde uma simples espera, pois do contrário lhe faltaria o caráter de humor. Este se caracteriza pelo fato de que a expectativa ante o que ameaça, o que vem perigosamente, é acompanhada de um atender (porvir impróprio) que faz com que aquilo que ameaça se volte para o poder-ser do Dasein. É o atender que lança de volta para o Dasein o que ameaça, o qual só pode ameaçar se esse

caminho de volta estiver aberto. O humor aqui reside nesse temer a si mesmo, resultante de um temor por ... alguma coisa dentro do mundo. Esse temor se torna possível na medida em que o Dasein se esqueceu de si e extraviando-se de seu poder-ser próprio, perdeu-se no mundo das ocupações, a partir do qual se aproxima o ameaçador. A aproximação do que ameaça transforma também a atualização, que se caracteriza como uma atualização inquieta, confusa, perturbada.

Contudo, o temor só é possível com base na unidade do esquecimento que atende e atualiza. O esquecimento (vigor de ter sido impróprio) possui a primazia, pois, como dito acima, na temporalidade da disposição o vigor de ter sido tem primazia. O atender faz com que se volte para o poder-ser do Dasein o ameaçador, que se aproxima a partir do mundo e causa temor na medida em que o Dasein, esquecido de si, entrega-se ao que vem ao encontro dentro do mundo. É o Dasein esquecido que teme. O esquecimento dá ensejo ao atender, que modifica a atualização, tornando-a conturbada.

Por sua vez, a temporalidade da angústia assume outra direção. A angústia é uma disposição fundamental, que projeta o Dasein em direção a sua singularidade. Com a angústia, não há mais nada no mundo a partir do que angustiar-se, pois o mundo mesmo caiu na completa insignificância. O Dasein não pode mais se apoiar no ente intramundano para interpretar a si mesmo. Não é mais possível o esquecimento que atende, pois o atender perde todo apoio, e o próprio esquecimento é forçado a dissipar-se, visto que, sem apoio no que vem ao encontro dentro do mundo, o Dasein é lançado em direção a ele mesmo. Com a angústia, portanto, anuncia-se a possibilidade de um modo de ser mais próprio. De fato, como já dito, todo humor tem o caráter de *recolocação em...* Não é diferente com a angústia. Ela recoloca o fato puro do estar-lançado. Entretanto, a angústia, por si mesma, não consiste na retomada repetitiva da existência, senão na recolocação do estar-lançado

enquanto possível de repetição (vigor de ter sido próprio). Com a angústia, abre-se a *possibilidade* de um retorno ao si mesmo singular e próprio do Dasein. Diz Heidegger: “Colocar-se diante da possibilidade de re-petição é o modo ekstático específico do vigor de ter sido, constitutivo da disposição da angústia.”³⁰ A angústia em si mesma, portanto, não é o rompimento com a impropriedade do cotidiano, mas abre a possibilidade para que o Dasein rompa o esquecimento de si. Fica aberto o caminho para que o Dasein apodere-se de si mesmo. Esse apoderar-se é possível na medida em que a angústia se temporaliza primariamente a partir do vigor de ter sido, como toda disposição. A repetição, ou seja, o vigor de ter sido próprio retoma o si mesmo da perdição no impessoal, e lhe devolve sua nudez e sua estranheza.

Enfim, é o vigor de ter sido que possui a primazia na temporalização da disposição, ainda que a temporalidade dos humores possa sofrer variações. O temor, que se apóia nos entes dentro do mundo, surge da atualização inquieta e conturbada, e a angústia, que nasce do próprio Dasein, surge do porvir, que abre a *possibilidade* de romper o esquecimento.

A TEMPORALIDADE DA DE-CADÊNCIA

A temporalização da compreensão e da disposição contém em si todas as ekstases, isto é, tanto o passado, quanto o presente e o futuro, embora a primazia seja diferente em cada caso: na compreensão a primazia é do futuro, na disposição, é do passado. Pertence à abertura da cura, porém, além dos existenciais citados, também a de-cadência. Neste caso, a interpretação temporal mostrará que a primazia na temporalização pertence ao presente.

³⁰ Idem, § 68, pp. 141-2. Grifo do autor.

Heidegger empreende a interpretação da de-cadência a partir do que ele chama de tendência para ver ou *curiosidade*. Essa tendência para ver não se refere à possibilidade de enxergar propiciada pelos olhos, mas à abertura do *deixar vir ao encontro* dos entes dentro do mundo. A percepção é antes de tudo esse deixar vir ao encontro, o qual, afirma o filósofo, se funda numa atualidade. Logo, o deixar vir ao encontro se funda no presente originário, o tornar presente é a condição para que os entes venham. Contudo, na curiosidade esse tornar presente que faz vir os entes não os deixa vir no objetivo de demorar-se neles, de compreendê-los, mas no de simplesmente ver. Essa atualização está em unidade com um porvir e um vigor de ter sido, porém impróprios. A curiosidade é uma tendência para ver que sempre busca ver mais; o ainda não visto é a todo instante visado, mas logo que se viu, procura-se ver outra coisa. O futuro, o ainda não visto, é impróprio, porque a curiosidade foge de um encontro autêntico com ele. Se bem que sempre busca ver algo de novo, o ainda não visto, ela jamais se mantém numa compreensão do que é visto. A curiosidade, por isso, foge do atender, isto é, de um encontro demorado com o futuro. O novo, quando tornado real, já está velho. A curiosidade não se detém no que é visto, e esse não demorar-se é possibilitado pela atualização que surge no atender a uma possibilidade determinada. Expliquemos. Do ainda não visto (o futuro, o atender) surge o tornar presente ou atualizar o ainda não visto. Uma vez tornado presente o ainda não visto, e tendo ele sido visto, a atualização do ainda não visto faz surgir um atender a outro ainda não visto. Quer dizer, a atualização surge do atender, de tal maneira que o atender ressurgem da atualização, pois esse surgir tem aqui o sentido de modificação. O ainda não visto faz surgir uma atualização que, tendo tornado presente o ainda não visto, faz que dele ressurgam um outro ainda não visto.

Assim, atualizando para atualizar, o atender pode cada vez menos retornar para o Dasein. Vendo para ver, e buscando sempre ver o ainda não visto, a curiosidade faz aumentar o esquecimento (vigor de ter sido ou passado impróprio). O Dasein volta cada vez menos para si mesmo, e cada vez mais se esquece de seu poder-ser próprio. Esse esquecimento se funda na finitude da temporalidade própria. Como ente projetado para morrer, o Dasein sempre foge de sua possibilidade mais extrema, e assim de si mesmo. O porvir próprio, o futuro originário, retorna para o si mesmo do Dasein, e o recupera na atualidade própria, o instante, que traz a existência para a abertura de si mesma. Contudo, de início o Dasein se fecha para seu estar-lançado, e se entrega ao mundo das ocupações. O fundamento do abandonar-se ao mundo das ocupações é a atualização, isto é, a constituição temporal do Dasein. E é na atualidade, em sentido próprio, isto é, o instante, que a existência, rompendo com a interpretação pública, abre-se para seu si mesmo mais próprio e para sua possibilidade extrema, a morte.

De acordo com a interpretação temporal de compreensão, disposição e de-cadência, que perfazem a abertura da cura, Heidegger então conclui:

A compreensão funda-se, primariamente, no porvir (antecipar e atender). A disposição temporaliza-se, primariamente, no vigor de ter sido (re-petição e esquecimento). A de-cadência enraíza-se, primária e temporalmente, na atualidade (atualização e instante). Não obstante, a compreensão é sempre atualidade do “vigor de ter sido”. Não obstante, a disposição se temporaliza num porvir “atualizante”. Não obstante, a atualidade “surge” ou se sustenta num porvir do vigor de ter sido. Assim, fica claro: *a temporalidade se temporaliza totalmente em cada ekstase, ou seja, a totalidade do todo estrutural de existência, facticidade e de-cadência se funda na unidade ekstática de cada temporalização plena da temporalidade. Esta é a unidade estrutural da cura.*³¹

³¹ Idem, § 68, p. 149.

Embora compreensão, disposição e de-cadência se temporalizem a partir de ekstases diferentes, a compreensão a partir do porvir, a disposição a partir do vigor de ter sido e a de-cadência a partir da atualidade, esses existenciais possuem uma estrutura temporal, e portanto se temporalizam sempre na unidade de todas as ekstases. Por isso que a compreensão, em cuja temporalização tem primazia o porvir, é contudo também uma atualidade do vigor de ter sido, a presentificação do passado. E assim também a disposição, em cuja temporalização tem primazia o vigor de ter sido, é ainda um porvir atualizante, um vir a si que torna presente. E por fim a de-cadência, em cuja temporalização tem primado a atualidade, é outrossim um porvir do vigor de ter sido, um vir a si do passado, ainda que impróprio. Daí que “a temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do vigor de ter sido.”³² Essa unidade da temporalidade, enfim, é o fundamento da unidade estrutural da totalidade articulada do Dasein, a cura.

Por fim, mostra-se assim que a abertura do Dasein, constituída de compreensão, disposição e de-cadência, é uma abertura temporal. Ela está fundada na temporalidade. Cabe agora realizar um último passo na análise da transcendência, tal como esse problema é posto em *Ser e Tempo*. E esse passo consiste em visualizar a condição de possibilidade de que haja um ente como transcendência, isto é, como ser-no-mundo. Isso deve ser feito de acordo com a abertura temporal do Dasein.

³² Idem, § 68, p. 149.

CAPÍTULO III: A TRANSCENDÊNCIA DO MUNDO

A TEMPORALIDADE DA OCUPAÇÃO

O Dasein é um ente de transcendência porque sua constituição fundamental é o ser-no-mundo. Dizer que o Dasein é ser-no-mundo significa dizer que ele é um ente aberto ou constituído por uma abertura. Essa abertura se iluminou através da cura, que reúne a totalidade dos caracteres que constituem esse ente. Essa totalidade, porém, não é uma mera reunião de partes justapostas, mas uma totalidade articulada. O que garante essa articulação é a temporalidade. A temporalidade, pois, é o fundamento último em que repousa a totalidade do ser-no-mundo, a cura, e assim é ela que em última instância possibilita o ser-no-mundo, ou seja, possibilita que haja um ente de transcendência.

No § 69 de *Ser e Tempo* Heidegger interpreta temporalmente a ocupação com os entes, seja no modo de lidar cotidiano seja na práxis científica, e assim leva a termo a demonstração da temporalidade como fundamento da transcendência do ser-no-mundo. Essa interpretação concluirá a exposição da transcendência que procuramos fazer neste trabalho.

A primeira tarefa é explicitar a temporalidade da ocupação. Como se sabe, no cotidiano o Dasein está entregue ao manuseio dos entes dentro do mundo. O que torna a ocupação possível? Inicialmente seria de pensar que a ocupação só se torna possível caso haja quem ocupe e quem seja ocupado. Apenas isso, porém, não é suficiente. Imaginemos um pássaro que se empenha em construir um ninho. Ele está se ocupando? Pensando a partir de *Ser e Tempo* a resposta seria: não. A ocupação é um modo de ser específico de um ente, o ser-no-mundo. O pássaro é um ente intramundano, mas não é mundano, não é no mundo. Assim, para que haja ocupação não basta apenas que haja quem ocupe e quem seja

ocupado. É preciso que haja entre eles um nexos, e este nexos é tornado possível pela transcendência, isto é, a abertura de mundo que deixa vir ao encontro do Dasein os entes intramundanos. A transcendência é o espaço do aberto entre os entes intramundanos e o Dasein, é aquilo que os torna acessíveis a ele. O Dasein se relaciona com os entes compreendendo seu ser; ele é capaz de projetar antecipadamente o ser do ente e assim compreendê-lo como o ente que é. Isso é possível porque para o Dasein, como transcendência, o mundo está aberto, ele é no mundo. A ocupação é um modo de ser característico de um ente mundano.

O encontro com os entes, tornado possível pela transcendência, é em primeiro lugar o encontro com instrumentos de que se ocupar. O Dasein se encontra com os entes na medida em que se ocupa deles. Não se pode perder de vista, portanto, o caráter instrumental dos entes. E de acordo com esse mesmo caráter, os entes nunca vêm ao encontro isoladamente, mas sempre dentro do contexto instrumental em que estão inseridos. Um ente sempre vem ao encontro junto com outro. A isso Heidegger chamou de *conjuntura*: o deixar vir ao encontro é um deixar vir ao encontro junto com... em conjunto. Esse é um caractere fundamental da ocupação, isto é, os entes sempre vêm ao encontro junto com outros.

Ora, se o deixar vir em conjunto é um caractere da ocupação, e se a ocupação está fundada na temporalidade, visto que a ocupação pertence à cura, então é na temporalidade, em última instância, que está fundado o deixar vir em conjunto. Isso também significa que é na temporalidade que está fundada a transcendência, enquanto a abertura que permite o encontro com os entes, que é sempre o encontro com uma conjuntura. Resta mostrar em que medida a temporalidade funda o deixar vir ao encontro.

Em todo uso de instrumentos sempre vem ao encontro a totalidade instrumental. O martelo nunca vem ao encontro isoladamente, mas junto com o prego, a madeira e em geral todo o contexto da oficina. O modo de estar junto, porém, do ser-no-mundo com os instrumentos, se funda no para quê (Wozu) de cada manual. O Dasein é junto ao martelo enquanto este instrumento serve para pregar. Ele está junto ao prego enquanto este instrumento serve para unir, por exemplo, dois pedaços de madeira. O estar junto, pois, se liga à serventia de cada manual. Ora, a compreensão (projeto de seu ser em suas possibilidades) do para quê tem a estrutura temporal do *atender*, anteriormente denominado de porvir impróprio. Trata-se do modo de vir ao encontro do ente na ocupação. Atendendo, deixando vim ao encontro o instrumento, a ocupação pode fazê-lo retornar para algo com que estabelece uma conjuntura. Assim, pertence ao *atender* o *reter* do instrumento no contexto dentro do qual vem ao encontro. O atender e o reter, por sua vez, possibilitam a atualização, o tornar-se presente dos instrumentos no manuseio. A conjuntura, portanto, o vir ao encontro junto com... se funda na temporalidade e, de acordo com isso, "...se constitui, sobretudo, na unidade do reter inerente ao atendimento, e isso de tal modo que a atualização que daí surge possibilita o empenho característico das ocupações em seu mundo instrumental.”¹

É sobre a unidade temporal da conjuntura que está fundada a familiaridade com o mundo característica do cotidiano. Quanto mais familiar ao mundo, mais o Dasein se esquece (vigor de ter sido impróprio) de si mesmo e se perde no meio dos entes dentro do mundo. Daí que a conjuntura só se torna explícita quando a ocupação falha. Com efeito, no modo de lidar com os entes o Dasein não tematiza a ocupação, isto é, o instrumento como

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 69, p. 153.

tal e o contexto em que vem ao encontro. É preciso que ocorra uma deficiência na ocupação para que esse contexto se explicita. A explicitação desse contexto agora deve tornar patente também a sua estrutura temporal. Essa estrutura está sempre aí, mas velada. Vejamos.

Quando usa o instrumento no cotidiano, o Dasein não se atenta para ele. Se o martelo está em seu perfeito funcionamento, ele é usado de modo, por assim dizer, “irrefletido”. Não se atenta para a serventia do martelo, ela é evidente: o martelo está sendo usado. Quando ocorre uma falha no instrumento, a totalidade instrumental em que ele estava inserido vem à tona, e então o Dasein se volta explicitamente a seu para quê, que é aí anunciado. Isso pode ser interpretado temporalmente. O que ocorre com o dano da ferramenta é a interrupção da atualização. Com essa interrupção vem à tona o para quê e a serventia do instrumento, até aí usado sem que se atentasse ao seu ser-para. Contudo, a atualização apenas se depara com o dano da ferramenta porque está conectada com o atender que retém. Com efeito, a conjuntura se funda na temporalidade, isto é, a unidade do atender que retém e atualiza. A atualização, o tornar presente o instrumento, só acontece na medida em que está ligada ao atender que retém. Por outro lado, o atender consiste no deixar advir o instrumento em sua possibilidade de uso, o que, por sua vez, o remete ao contexto em que vem ao encontro. O presente remete assim ao futuro e ao passado. A interrupção do presente, portanto, interrompe também a temporalização do futuro e do passado, isto é, a interrupção da atualização interrompe outrossim o atender (advir do instrumento em sua possibilidade) e a retenção (o remeter do instrumento ao seu contexto de uso). Se a ocupação fosse apenas uma seqüência de vivências que se sucedem sem relação entre si, se o passado, o presente e o futuro fossem momentos de uma série desconectada, então não seria possível surpreender-se com o dano da ferramenta. Cada momento seria um momento isolado e independente, e o dano da ferramenta não guardaria

relação alguma com o ser-para do instrumento, o qual vem ao encontro no atender. A atualização, pelo contrário, deixa vir ao encontro o ser-para porque está conectada com o advento da possibilidade do ente (atender), que retorna para aquilo com que o instrumento estabelece uma conjuntura. O dano da ferramenta interrompe a atualização, e com isso o vir ao encontro característico do ente na ocupação é todo ele interrompido, e dessa forma o mundo é anunciado.

Já com o que se disse acima se mostra em que medida a ocupação possui uma estrutura temporal. Como visto, o atender da possibilidade do instrumento, isto é, o deixar que ele venha em sua possibilidade, faz a ocupação retornar para aquilo com que está em conjuntura, atualizando ou tornando presente o instrumento que veio ao encontro. É por isso que o ser-no-mundo, e apenas ele, pode *ocupar-se* com os entes. Nenhum outro ente ocupa-se, pois nenhum outro ente é dessa forma caracterizado pela temporalidade, na qual repousa a transcendência, ou seja, a abertura que torna possível o vir ao encontro dos entes.

Por outro lado, a temporalidade também contribui para a compreensão da modificação em que a ocupação com os entes se torna pesquisa teórica. Vejamos a seguir em que consiste essa modificação.

GÊNESE ONTOLÓGICA DO COMPORTAMENTO CIENTÍFICO

O ser-no-mundo é um ente capaz de ciência, isto é, capaz de existir ao modo da pesquisa científica. O comportamento científico se difere da ocupação guiada pela circunvisão, distinção que, contudo, não reside meramente na diferença entre teoria e prática. O modo de lidar da ocupação, com efeito, embora se empenhe em *usar* os instrumentos sem refletir sobre sua pura configuração, nem por isso é cego, ou seja, possui ele também seu modo específico de ver (teoria). E, por outro lado, a ciência, apesar de

empenhar-se sobretudo na observação das coisas a fim de descobrir como elas são, possui outrossim sua práxis específica. Heidegger, entretanto, entende que o comportamento científico resulta de uma modificação existencial da ocupação guiada pela circunvisão. Vejamos em que medida isso é assim.

A análise do comportamento científico se guia, segundo Heidegger, por aquilo que sempre determinou o modo de compreender o conhecimento desde os gregos, a saber, o *intuitus*. É pela visão, portanto, que deve começar o exame do comportamento científico e a busca do conceito existencial de ciência.

O comportamento científico resulta de uma modificação da ocupação. Como é a visão da ocupação? Ora, a ocupação possui uma visão própria, denominada de circunvisão, a qual sempre faz ver o instrumento junto com outros instrumentos. Através da circunvisão, o instrumento vem ao encontro em uma conjuntura. A circunvisão, por outro lado, está subordinada a uma visão ainda mais ampla, a *supervisão*, que vê o conjunto instrumental e o seu mundo circundante. Cada instrumento vem ao encontro em uma conjuntura. A supervisão compreende em conjunto a totalidade conjuntural. Essa compreensão significa que através da supervisão o ser-no-mundo deixa vir ao encontro os instrumentos em todo o conjunto de seus nexos instrumentais. Os entes, portanto, vem ao encontro, aproximam-se. A essa aproximação Heidegger chamou de *reflexão*, que nada tem a ver com o exame teórico do ente, mas se refere ao deixar aproximar-se o instrumento dentro do mundo, que torna possível sua compreensão enquanto instrumento. Temporalmente, essa aproximação do ente tem o sentido de uma *atualização*. Com a aproximação a ocupação torna atual ou presente os entes que vem ao encontro.

A temporalidade, contudo, sempre se temporaliza na unidade de passado, presente e futuro. À atualização, portanto, pertence um atender e um reter. Com efeito, a atualização

retém o nexu instrumental, isto é, faz a ocupação retornar a ele, e assim fazendo torna a ocupação capaz de atender, ou seja, possibilita o advir de uma possibilidade. Retendo e atendendo, a ocupação aproxima os entes que vêm ao encontro, faz ver como tal esses entes, tal como são, os entes como entes. A ocupação, pois, é temporal, na unidade da atualização (aproximação dos entes) que retém (faz retornar) e atende (deixa advir uma possibilidade), e é temporalmente que ela faz ver o ente.

Resta, contudo, entender como a ocupação, assim temporalmente caracterizada, se modifica existencialmente em comportamento científico. Ora, a ocupação faz ver o ente temporalmente, tal como ele é. Uma vez tendo o ente se aproximado, é somente então que ele pode ser tematizado teoricamente. É preciso, portanto, que primeiro o ente tenha se aproximado para depois ser possível torná-lo objeto de uma investigação teórica. Heidegger exemplifica isso através da aproximação de um ente, o martelo, dentro da oficina.

Com efeito, dentro de uma oficina pode-se dizer a respeito de um martelo: “Ele é muito pesado!” Ora, dentro da ocupação essa sentença significa que o martelo em questão opõe resistência, seu uso é difícil, exige esforço. Para pregar o prego, é preciso maior cuidado. Trata-se do modo como o martelo se aproxima, isto é, dentro do mundo, em conjunto com outros instrumentos, em relação aos quais se o compreende como leve ou pesado. Contudo, esse mesmo martelo pode ser retirado da oficina e levado para um laboratório de física, no qual alguém diz: “Este martelo é pesado!” A sentença é a mesma, mas seu sentido modificou-se. Neste último caso, o que se diz é que o martelo possui, a exemplo de outros muitos corpos, a propriedade do peso, ou seja, a gravidade o atrai para o centro da Terra com determinada intensidade. Aqui o martelo foi retirado do contexto instrumental em que estava inserido e com isso ele se modificou: não é mais um instrumento que serve para pregar, mas um corpo qualquer, por assim dizer, sem

“identidade própria”, que é examinado e estudado como todos os demais corpos dentro do laboratório. Retirado do contexto instrumental, o martelo não tem mais lugar, quer dizer, todo local é tornado indiferente e se torna mera posição no espaço, que pode ser cartesianamente determinado. O peso do martelo não guarda mais nenhuma relação com outros instrumentos. Ele não é pesado em relação ao prego, por exemplo. Em si mesmo, todo corpo tem um peso, o que não significa, como é o caso da ocupação, que ele opõe resistência e seu manejo é difícil, mas simplesmente que é atraído pela gravidade.

A diferença entre as sentenças reside na modificação da compreensão do ser que orienta cada comportamento. Na ocupação o martelo é compreendido no horizonte da manualidade; no comportamento teórico o martelo é compreendido (isto é, projetado) no horizonte do ser simplesmente dado. O decisivo na modificação da ocupação guiada pela circunvisão em comportamento teórico reside, pois, em uma modificação do projeto ontológico através de que os entes vêm ao encontro. É isso que sobretudo determina a ciência. É o caso, lembra Heidegger, do surgimento da física matemática. O decisivo para o surgimento dessa ciência teria sido, antes de mais nada, o projeto matemático da natureza, que determinou previamente a perspectiva em que cada ente devia se aproximar. Não se observa jamais, portanto, fatos simples, mas toda descoberta é feita dentro ou de acordo com um projeto ontológico prévio.

É esse projeto ontológico prévio que abre a possibilidade da *tematização* dos entes, isto é, a projeção dos entes no horizonte da objetividade. Através da tematização os entes podem ser encontrados como objetos. Por isso Heidegger diz: “A tematização cria objetos.”² Criar aqui certamente não significa o mesmo que produzir, mas apenas expressa

² Idem, § 69, p. 164.

a perspectiva ontológica em que um ente é compreendido como objeto. Trata-se de uma aproximação dos entes, que se funda numa atualização, a qual traz para perto os entes na perspectiva do ser simplesmente dado. A tematização, ademais, é um momento decisivo na modificação da ocupação em comportamento científico. Os entes, que na ocupação vêm ao encontro como instrumentos, são projetados em direção a um outro horizonte, o do ser simplesmente dado, e a partir de então vêm ao encontro a partir da perspectiva científica, cujo projeto tematiza os entes, ou seja, torna-os objetos e assim possibilita que eles sejam alvo de uma pesquisa teórica. A abertura que torna possível o aproximar dos entes dessa maneira está fundada na temporalidade; a aproximação é uma forma de atualização. Essa abertura, por outro lado, nada mais é do que a transcendência do ser-no-mundo. É na transcendência, portanto, que reside a possibilidade do comportamento científico, assim como a possibilidade da ocupação:

Para que a tematização do ser simplesmente dado, ou seja, do projeto científico da natureza, seja possível, a *pre-sença deve transcender* o ente tematizado. A transcendência não consiste na objetivação, mas esta pressupõe aquela. Caso, porém, a tematização do ser simplesmente dado dentro do mundo seja uma transformação da ocupação descobridora, guiada por uma circunvisão, então o ser “prático” junto ao que está à mão deve ter como base uma transcendência da pre-sença.³

A transcendência nada mais é do que a abertura que possibilita a entrada dos entes dentro do mundo. Tendo entrado no mundo, os entes então se mostram *como* os entes que são. Só o ser-no-mundo possui o privilégio da abertura dos entes, visto que apenas ele é constituído pela transcendência. E porque é assim constituído pela transcendência, o mundo sempre está aberto para ele. Com o fato do ser-no-mundo, o mundo também está aí. Por

³ Idem, § 69, p. 165.

fim, Heidegger conclui: “E se, por fim, o ser da pre-sença se funda na temporalidade, esta deve, pois, possibilitar o ser-no-mundo e, com ele, a transcendência da pre-sença que, por sua vez, inclui o ser em ocupação, seja teórico ou prático, junto aos entes intramundanos.”⁴

A TRANSCENDÊNCIA DO MUNDO

Aqui cabe colocar novamente uma questão que nos incomodava no início do trabalho, a saber: como pode o Dasein ser-no-mundo como transcendência? Com efeito, se o mundo é o horizonte em direção do qual se realiza a ultrapassagem, ele é o *lá* da transcendência. Dito de outro modo: na transcendência se realiza como que uma passagem “de” um lado “para” o outro. Esse outro lado, o horizonte da ultrapassagem, é o mundo. O Dasein, pois, ultrapassa “de” um lado “para” ... o mundo. Por outro lado, ele já é sempre, essencialmente, ser-no-mundo, isto é, ele já está no outro lado, desde o momento em que é. Como o Dasein ultrapassa para o mundo, se ele já é sempre no mundo?

Contudo, aqui se disse: a transcendência é o que permite a entrada dos entes no mundo. Uma vez aberta a entrada, os entes podem se aproximar (porvir) e se apresentar (atualidade) como são, isto é, em conjunto com outros entes (vigor de ter sido). Como pode, pois, o mundo ser transcendente? O que significa dizer que o mundo é transcendente? Com efeito, o mundo é um caráter do Dasein. Ele é um ente mundano, não porque existe dentro do mundo, mas porque o mundo pertence a seu ser. Como é possível que o mundo seja transcendente (está “lá” e eu “aqui”), se ele pertence ao ser do Dasein? Vejamos.

Antes de tudo, Heidegger lembra que o mundo não consiste na reunião de todos os entes, que estão lá em relação ao Dasein. Mundo, ao invés, é significância, isto é, a

⁴ Idem, *ibidem*.

articulação entre o ser-para, o para-quê e o em função de. Portanto, antes de tudo é preciso ter claro o que significa mundo, como mundo deve ser, para que o Dasein esteja em unidade com ele.

Ora, mundo é o nexos ou a rede de relações à qual pertence o ser-para e o para quê de cada instrumento, e o *em função de si* do Dasein. Já se disse em que consiste esse em função de si; com efeito, o Dasein existe em função de si mesmo. Cada ente possui o seu ser-para. O martelo serve para pregar e assim por diante. O Dasein, por sua vez, não serve para... nada, mas existe em função de... si mesmo. Com o Dasein não se ocupa, ele não vem ao encontro em nenhuma conjuntura, pois, de fato, ele já está sempre aí, no mundo. Contudo, para ser aí no mundo, ele precisa dos outros entes. O ser-no-mundo sempre se compreende a partir dessa referência aos outros entes, ele é essa referência, ou seja, a unidade entre o seu ser em função de si e o ser-para de cada instrumento. Enquanto existe, o Dasein se compreende a partir dessa unidade. Heidegger o diz, referindo-se à existência: “Esta, em existindo, é seu mundo.”⁵

Mundo, portanto, não se refere aos entes que não o Dasein, mas nomeia uma abertura, a saber, aquela que torna possível a aproximação do instrumento em sua manualidade, isto é, seu ser-para e para quê, aproximando-a do Dasein. A abertura do Dasein, por outro lado, constituída de compreensão e disposição, é temporal. A abertura de mundo deve também, pois, se fundar na temporalidade. Segundo Heidegger, o caráter temporal da abertura de mundo reside no caráter horizontal da temporalidade, isto é, o fato de que cada uma das ekstases possui um horizonte de temporalização específico. O porvir se temporaliza em um “para onde” determinado, a saber, o *em função de si*. Já o vigor de

⁵ Idem, § 69, p.166.

ter sido se temporaliza no “para onde” do estar-lançado. Por fim, o “para onde” da atualidade é o *ser-para*, visto que o Dasein, existindo em função de si na entrega ao mundo, é, nesta condição, junto a... um mundo, no qual entes vêm ao encontro.

Assim, cada uma das ekstases possui um “para onde”. A temporalidade, porém, sempre se temporaliza na unidade de suas ekstases. Assim, o *em função de si*, que é o horizonte do porvir, vem a si na unidade com a entrega ao mundo, horizonte do vigor de ter sido, tornando possível a atualização dos entes, a abertura de seu *ser-para* ou *serventia*, que é o horizonte da atualidade. É a unidade das ekstases que estabelece a perspectiva em que o ente se abre para o Dasein, e é essa unidade ainda que possibilita o nexos entre o *ser-para* e o *em função de si*, isto é, o nexos entre existência e mundo, e na verdade o próprio mundo como significância. O mundo como significância e seu nexos com a existência repousa, pois, na temporalidade. Como é possível então que o mundo seja transcendente? O mundo é transcendente sendo, concomitantemente, o mais imanente: existência é mundo. A transcendência do mundo nada mais significa do que a abertura temporal do mundo, que torna possível a aproximação dos entes. Só é difícil compreender a transcendência do mundo quando se entende o mundo como o conjunto de entes localizados “lá”, a reunião de todos os entes à exceção do Dasein. Entendido dessa forma, fica difícil compreender como o mundo, sendo um caráter do Dasein, pode ser ao mesmo tempo transcendente. Mas se compreendermos o mundo como a abertura temporal do ser-no-mundo, que possibilita a aproximação dos entes, então fica claro que essa abertura (transcendência) não é outra coisa senão a própria existência, ou é por ela possibilitada.

De acordo com isso, fica claro que se não houvesse existência, tampouco haveria mundo. Para a existência, de acordo com sua constituição temporal, sempre há um mundo aberto. Porém, apenas para a existência. A abertura do mundo é inacessível para entes

destituídos de existência. Apenas o ser-no-mundo pode se comportar com os entes compreendendo ou projetando seu ser. Heidegger o diz claramente: “Se não existir *pre-sença* alguma, então também nenhum mundo se faz “pre”-sente.”⁶ Heidegger o diz ainda:

O ser que, de fato, se ocupa junto ao que está à mão, a tematização do ser simplesmente dado e a descoberta objetivante deste ente *já pressupõem mundo*, isto é, só são possíveis como modos do ser-no-mundo. Fundando-se na unidade horizontal da temporalidade ekstática, o mundo é transcendente. Ele já deve ter-se aberto, ekstaticamente, para que, a partir dele, entes intramundanos possam vir ao encontro. (...) Com a existência de fato da pre-sença, já vêm ao encontro entes intramundanos.⁷

Todo encontro com os entes, portanto, seja na ocupação guiada pela circunvisão, seja na pura observação teórica de sua configuração, só é possível graças à abertura temporal de mundo. É apenas depois de aberto o mundo que os entes podem “entrar” e se mostrar como são. Sem o mundo, não há Dasein; sem Dasein, não há mundo.

Vê-se assim que o problema da transcendência não se refere à relação entre um sujeito fechado em si mesmo e os objetos exteriores. Toda a envergadura do problema reside na questão: “Do ponto de vista ontológico, o que torna possível que o ente intramundano venha ao encontro e possa, enquanto aquilo que vem ao encontro, ser objetivado?”⁸ É na transcendência que reside, para Heidegger, a direção de uma possível resposta a essa questão.

Outrossim, o conceito de mundo apresentando aqui, enfatiza Heidegger, se distancia das tradicionais bandeiras de “subjetivo” e “objetivo”. Por um lado, o mundo é um caráter do Dasein: existência é mundo. De acordo com isso, poder-se-ia dizer que

⁶ Idem, § 69, p. 167.

⁷ Idem, ibidem.

⁸ Idem, § 69, p. 168.

mundo é subjetivo. Por outro lado, porém, mundo é mais objetivo que qualquer objeto, pois é ele que torna possível a objetivação dos entes. E é também mais subjetivo que qualquer sujeito, pois sem ele não há subjetividade. Mundo é um aquém possibilitador de sujeito e objeto.

Por fim, com a exposição da unidade ekstática e horizontal da temporalidade finita do ser-no-mundo concluímos os passos para a apresentação do conceito de transcendência, dentro dos limites a que nos sujeitamos. Essa unidade é o fundamento último sobre o qual repousa a constituição do ser-no-mundo, a qual caracteriza o Dasein como transcendência. Mostrou-se assim que o conceito de transcendência, embora pouco discutido explicitamente em *Ser e Tempo*, é um conceito de suma relevância no tratado maior de Heidegger, e até, se entendido a partir da questão entre ser e verdade, ou seja, entre ser e abertura para o ser, constitui uma problemática central.⁹

⁹ Idem, §69, p. 157.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dizíamos no início deste trabalho, seu objetivo foi examinar o conceito de transcendência no pensamento do chamado primeiro Heidegger, sobretudo no âmbito do tratado maior, *Ser e Tempo*. Nossa intenção era mostrar que o conceito de transcendência, apesar de Heidegger não o mencionar explicitamente senão em raras ocasiões, perpassa o centro do pensamento de *Ser e Tempo*, tal como essa obra chegou até nós, ou seja, como uma analítica da existência humana no mundo. Vejamos novamente os passos que seguimos para realizar esse empreendimento.

Em primeiro lugar, destacamos o significado etimológico da palavra transcendência, a qual, derivando-se de *transzendenz*, *transzendent* e *transzendieren*, traz consigo a idéia de um “ascender para além”, “passar para o outro lado”. Ficava como questão saber que outro lado seria esse e quem ultrapassaria de um lado para outro.

Para compreender esse ponto, visitamos a preleção *Que é metafísica?*, na qual Heidegger afirma que a transcendência consiste em uma suspensão, a saber, a suspensão no nada da angústia. Se o Dasein é um ente suspenso, isso significa que ele está, por assim dizer, um plano acima dos demais entes, e é por isso que compreende os entes em seu ser. Vê-se, pois, que a suspensão ou transcendência é uma característica exclusiva da existência humana.

Por outro lado, visitamos também a conferência *Sobre a essência do fundamento*, a qual nos ofereceu um conceito prévio de transcendência, também extraído do significado etimológico da palavra. De acordo com isso, transcendência significa ultrapassagem. Além disso, é uma ultrapassagem cujo acontecimento é característico de um ente, a saber, o Dasein, como um comportamento essencial e constitutivo de seu ser. Sendo essencial, não

se trata de um comportamento que às vezes se dá e outras vezes não, mas está sempre aí. O Dasein existe como transcendência. Com efeito, apenas porque é transcendência pode ele relacionar-se com os entes de seu modo característico, e mais ainda, apenas porque é transcendência ele é Dasein. Não se dá primeiro o Dasein para, em seguida, quando ocorrer a ultrapassagem, ele se constituir como transcendência; mas só há Dasein na medida em que esse ente existe transcendendo. Ora, é apenas o Dasein que transcende, mas transcende para onde? Qual é o horizonte de ultrapassagem? O exame de *Sobre a essência do fundamento* nos mostrou que esse horizonte é o mundo. De acordo com isso, o Dasein foi caracterizado como ser-no-mundo. O ser-no-mundo é, pois, o modo como se realiza a transcendência do Dasein, isto é, ele é transcendência como ser-no-mundo. Mostrou-se assim que para a adequada compreensão da transcendência, ou ainda, para a compreensão de como e em que medida o Dasein é transcendência, cumpre levar a cabo uma análise do fenômeno do ser-no-mundo em todos os seus momentos constitutivos.

Contudo, já aí levantamos, para nos guiar ao longo do texto, uma questão, a saber: como pode o Dasein ser-no-mundo como transcendência? Com efeito, se o mundo é o horizonte em direção do qual se realiza a ultrapassagem, ele é o *lá* da transcendência. Dito de outro modo: na transcendência se realiza como que uma passagem “de” um lado “para” o outro. Esse outro lado, o horizonte da ultrapassagem, é o mundo. O Dasein, pois, ultrapassa “de” um lado “para” ... o mundo. Por outro lado, ele já é sempre, essencialmente, ser-no-mundo, isto é, ele já está no outro lado, desde o momento em que é. Como o Dasein ultrapassa para o mundo, se ele já é sempre no mundo?

O exame do ser-no-mundo deveria solucionar essa questão ou mostrar que ela se move dentro de um equívoco, que tem por base um desconhecimento do modo como o Dasein é transcendência.

Pois bem, a análise do ser-no-mundo em primeiro lugar desmembrou os momentos constitutivos desse fenômeno, a saber, o mundo, o ser-em e o ser-quem. O mundo se mostrou como significância, ou seja, uma rede de relações e de nexos entre os instrumentos e a existência humana, a saber, entre o ser-para e o para-quê de cada manual e o ser em função de si do Dasein. Mundo é antes de tudo a abertura de um contexto instrumental que torna possível o vir ao encontro dos entes dentro do mundo. O ser-quem revelou quem é o Dasein de início e na maioria das vezes, a saber, um alguém que não é ninguém, mas todo mundo, o impessoal. O impessoal não são, porém, todos os outros à exceção de mim, mas eu mesmo sou como os outros, o impessoal “somos nós”. Por sua vez, o ser-em se mostrou como o existencial que perfaz propriamente a abertura do Dasein. Essa abertura se constitui de disposição e compreensão. O Dasein é um ente aberto afetivamente, usando aqui a expressão de Richardson. A compreensão, por sua vez, é um existencial que o lança em projeto em direção ao ser, e que, além disso, caracteriza o Dasein mesmo como um ente de projeto. Por um lado, a disposição abre o Dasein em seu ser-lançado: ele não conhece sua origem nem seu destino, apenas sabe que existe, e existe afetivamente, dentro de uma ou outra disposição de humor. Por outro lado, a compreensão abre para o Dasein o caráter de estar em jogo de seu próprio ser, isto é, seu ser não é uma posse de uma vez por todas adquirida, mas algo a ser alcançado. O estar-lançado nomeia a facticidade da existência; o estar em jogo nomeia a existencialidade da existência. Contudo, como ser-no-mundo o Dasein existe sempre referido a outros entes dentro do mundo; ele não se aproxima dos entes apenas de vez em quando, mas faz parte de seu ser existir junto a... entes intramundanos. Esse seu caractere constitui a de-cadência da existência. Ora, a facticidade, a existencialidade e a de-cadência são os caracteres essenciais da existência. Heidegger reuniu-os em um conceito único, o qual expressa o ser-no-mundo na totalidade de seus

momentos, a saber, a cura. A cura, porém, é assim expressa: *preceder a si mesmo* (existencialidade), *por já ser-em* (facticidade), *enquanto ser-junto-a ... entes intramundanos* (de-cadência).

Em seguida, examinou-se em que repousa a unidade da cura. Com efeito, o primeiro capítulo mostrou apenas a cura como totalidade, mas não como unidade. Mas a cura é uma totalidade articulada. Restava ainda examinar o fundamento da articulação da cura, qual seja, a temporalidade.

Pois bem, o primeiro passo foi mostrar que o tempo não é, mas se temporaliza, ou seja, ele se produz, e isso a partir de determinados modos. Esses modos são: o tempo originário, o tempo do mundo e o tempo vulgar, dos quais nos ocupamos apenas do primeiro. O tempo originário consiste na unidade de passado, presente e futuro originários, denominados respectivamente de *vigor de ter sido*, *porvir* e *atualidade*. Mostrou-se que é no porvir que se funda o preceder a si mesmo; é no vigor de ter sido que se funda o ser-em e é na atualidade que se funda o ser-junto-a. Com isso se fez ver em que medida o tempo originário é o sentido da cura, isto é, aquilo que assegura sua unidade, pois, com efeito, o preceder, o ser-em e o ser-junto-a, isto é, os momentos da cura, se fundam nas ekstases da temporalidade, ekstases que apenas são na unidade com as demais. Após isso, examinou-se ainda as características da temporalidade originária, que é ekstática, horizontal e finita, e reinterpretou-se a abertura do ser-em, constituída de disposição e compreensão, trazendo à tona que essa abertura é sempre uma abertura temporal.

Por fim, o último passo consistiu em mostrar a temporalidade da ocupação guiada pela circunvisão e em seguida sua modificação em comportamento científico. Viu-se que o Dasein existe temporalmente, ou ainda, todos os seus comportamentos, enquanto ser-no-mundo, se fundam na temporalidade. Mesmo a abertura de mundo, enfim, é uma abertura

temporal. É no tempo, portanto, que se funda o ser-no-mundo em seu modo específico de ser, ou seja, sua abertura e sua transcendência.

Com o que se disse fica claro que a questão levantada no início deste trabalho é equívoca. Perguntávamos como o Dasein pode ser-no-mundo como transcendência, se o mundo é o horizonte de ultrapassagem, isto é, o *lá* da transcendência. Ora, essa questão pressupõe a separação entre mundo e existência. Contudo, como diz Heidegger, “‘mundo’ é um caráter da própria pre-sença.”¹ A existência é seu mundo. O problema da transcendência não se refere à relação entre uma coisa-eu fechada em si mesma e o mundo enquanto conjunto de objetos exteriores. Não se trata da relação entre sujeito e objeto, da questão sobre como o sujeito sai de si e entra em contato com o mundo. Do ponto de vista de *Ser e Tempo*, mundo é uma abertura temporal que permite a aproximação dos entes intramundanos. É somente depois de aberta a entrada do mundo que os entes podem vir ao encontro e se mostrar como são. Não se trata de sujeito, mas de ser-no-mundo. E com o ser-no-mundo se expressa a transcendência da existência.

Richardson, na leitura que faz de *Ser e Tempo*, enfatiza amiúde esse caráter de transcendência da existência. Ele nomeia, por exemplo, a cura, como “unidade estrutural da transcendência finita.”² Relaciona explicitamente outrossim a transcendência e a abertura de mundo: “Como transcendência, isto é, fenomenologicamente falando, o ser-no-mundo e seu ser-em consiste na luminosidade do *Aí* por razão do qual o mundo é revelado.”³ A totalidade do ser-no-mundo, pois, a cura, é a unidade da transcendência, a qual consiste naquilo que abre o mundo e assim permite o comportamento específico do Dasein em

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 14, p.105.

² RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*, p. 72.

³ Idem, p. 95.

relação aos demais entes. Era essa a tarefa de *Ser e Tempo*, tal como ele chegou até nós, isto é, em sua incompletude: analisar o ser-no-mundo expondo sua transcendência.⁴ A transcendência, portanto, é uma constituição do Dasein que precede todos os seus comportamentos, e mais ainda, torna-os possíveis. Mesmo o comportamento científico só é possível porque o Dasein é transcendência. A noção de sujeito, de acordo com isso, se entendida como nomeando uma coisa-eu sem mundo, cuja transcendência pressuporia a separação entre existência e mundo, não se aplica ao ser-no-mundo, senão como modo de ser derivado da ocupação. O Dasein não é sujeito, é transcendência (como ser-no-mundo).⁵ Apenas a partir da transcendência, entendida como aquilo que torna possível ao Dasein, como ser-no-mundo, o encontro com os entes, é que os entes, já revelados, podem ser tematizados, ou seja, podem se tornar objetos.

Enfim, toda a leitura de *Ser e Tempo* levada a cabo por Richardson traz à tona o problema da transcendência, entendendo-o como o problema central do tratado, na medida em que é identificado com o problema da compreensão finita do ser, própria do Dasein. A finalidade de *Ser e Tempo* seria, de acordo com o comentador, trazer a lume a compreensão do ser, fundada na transcendência e que se desdobra como ser-no-mundo.

Por fim, a transcendência é um conceito que expressa a abertura temporal do Dasein, através da qual os entes entram no mundo e se mostram como são. Essa abertura (transcendência) se desdobra como ser-no-mundo. Esse fenômeno nos mostra como e em que medida o Dasein é transcendência, e acima de tudo, mostra que a transcendência do Dasein não é aquela transcendência do sujeito em relação aos objetos. O Dasein é transcendência sendo a todo instante fora, junto aos entes intramundanos. A essa

⁴ Idem, p. 98.

⁵ Idem, p. 101.

transcendência pertence: o mundo, como significância; o si mesmo como aquilo que deve se alcançar; a abertura, constituída de disposição e compreensão, e que traz à tona a facticidade, a existencialidade e a de-cadência da existência. Reunidos, esses caracteres perfazem a cura, ou seja, a unidade estrutural da transcendência. Essa unidade, por sua vez, se funda na temporalidade, enquanto temporalização de porvir, vigor de ter sido e atualidade. É sobre a temporalidade assim caracterizada que se funda, retrospectivamente, todos os comportamentos do ser-no-mundo, seja a ocupação seja a pesquisa teórica. E é sobre a temporalidade outrossim que se funda a unidade entre mundo e existência, ou ainda, a abertura de mundo, que torna possível a entrada e manifestação dos entes. Todos os comportamentos do ser-no-mundo se fundam nessa abertura, de tal modo que “se não existir *pre-sença* alguma, então também nenhum mundo se faz “pre”-sente.”⁶

Com o que se disse, vê-se a centralidade do problema da transcendência, sobre o qual repousa toda a concepção de existência de Heidegger. O Dasein só é o que é, existência e ser-no-mundo, e só pode se relacionar com os entes compreendendo seu ser, e enfim, só pode descobrir os entes ou se abrir para si mesmo, porque existe como transcendência. Sem transcendência não há Dasein nem ser-no-mundo.

Finalmente, há de certo uma variedade de outros modos de tratar esse tema em Heidegger, inclusive utilizando-se de outros textos do autor em que ele trabalha ou aborda a mesma problemática. Devido à nossa finitude, porém, tivemos de escolher um único caminho. Acreditamos, entretanto, que o caminho escolhido possui sua razão de ser, tendo

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, § 69, p. 167.

em vista a importância de *Ser e Tempo* para o conjunto do pensamento do filósofo alemão.

Enfim, sem mais delongas, concluímos aqui nosso trabalho.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS DE HEIDEGGER E TRADUÇÕES USADAS

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. *Sein und Zeit*. Sechzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

_____. *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1949.

_____. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1949.

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

_____. “Que é Metafísica”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Ser e Tempo*. trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. “Sobre a essência do fundamento”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

TEXTOS SOBRE HEIDEGGER

BLANC, Mafalda de Faria. *Estudos sobre o ser*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. v.1 e 2.

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

BLATTNER, Willian. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge UP, 1999.

BRANDOM, Robert. "Heidegger's Categories in *Being and Time*," In: DREYFUS, Hubert (ed.). *Heidegger: A Critical Reader*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1992, pp. 45 – 64.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: The MIT Press, 1994.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt / Martin Heidegger*. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

FARIAS, Victor. *Heidegger e o nazismo*. Trad. Siene Maria Campos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FIGAL, Gunter. Martin. *Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOLTZ, Bruce V. *Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Lisboa: Inst. Piaget, 2000.

FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Lisboa: Inst. Piaget, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Philosophical Hermeneutics*. Translated and edited by David Linge. Los Angeles: University of California Press, 1977.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Inst. Piaget, 1998.

HALL, Harrison. "Intentionality and world: division I of Being and Time". In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Edited by Charles B. Guignon. New York: Cambridge University Press, 1993.

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

KISIEL, Theodore. Heidegger (1907-27): The Transformation of the Categorical. In: *Heidegger's Way of Thought*. Edited by Alfred Denker and Marion Heinz: Continuum, New York, 2002, pp. 84-100.

_____. *The Genesis of Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de "Sein und Zeit"*. São Paulo: Editora Herder, 1970.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do 'Ser e Tempo' de M. Heidegger*. Lisboa: Inst. Piaget, 1997.

REE, Jonathan. *Heidegger: história e verdade em Ser e Tempo*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

RICHARDSON, Willian J. *Through Phenomenology to Thought*. Third Edition. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

STEIN, Ernildo. *Algumas considerações sobre as origens do conceito de mundo no pensamento de Heidegger*. In: *Conjectura*, Caxias do Sul, 1987, v.1, n.1.

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

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *Melancolia*. Porto Alegre: Movimento, 1976.

_____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: edições 70, 1971. Coleção O Saber da Filosofia.