

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

**A ABERTURA DA POSSIBILIDADE COMO POSSIBILIDADE DE  
ABERTURA**

**Sandro Fröhlich**

**Professor Orientador: Dr. Ernildo J. Stein**

Porto Alegre, junho de 2009

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

**A ABERTURA DA POSSIBILIDADE COMO POSSIBILIDADE DE  
ABERTURA**

**Aluno: Sandro Fröhlich**

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

Porto Alegre, junho de 2009

SANDRO FRÖHLICH

**A ABERTURA DA POSSIBILIDADE COMO POSSIBILIDADE DE  
ABERTURA**

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

**BANCA EXAMINADORA**

Dr. Ernildo J. Stein

Dr. Ricardo Timm de Souza

Dr. Jorge A. Machado

Porto Alegre, junho de 2009

## RESUMO

O trabalho, a partir da filosofia e pensamento de Martin Heidegger, busca primeiramente repor a questão – que ficou esquecida no decorrer da história - sobre o sentido do Ser. Interrogação que é posta e proposta a partir do método da fenomenologia hermenêutica. Neste questionar há um ente privilegiado: o *Dasein*. A essência do *Dasein* é a sua existência e seu ser é também compreensão do Ser. *Dasein* que é ser-no-mundo e ser-com-os-outros, sempre em relação de ocupação com os entes e de solicitude com os demais. Como ser-em o *Dasein* é disposição afetiva, compreensão e discurso. Lançado na existência constitui-se numa tríplice estrutura: existência, facticidade e decaída. Sua disposição afetiva fundamental é a angústia. O ser do *Dasein* é revelado como cuidado: é um antecipar-se-a-si-endo-já-em (no mundo) em-meio-de (o ente que comparece dentro do mundo). Na antecipação, o *Dasein* confronta-se com a morte; em sua finitude, a morte se lhe revela como a possibilidade da impossibilidade da existência. Assumindo o ser-para-a-morte de forma verdadeira e autêntica, esta se constitui como uma antecipação para uma possibilidade que é própria, não-respectiva, insuperável, certa e indeterminada. No interrogar-se quanto ao ser todo e próprio, surge como testemunho a consciência, que o conclama a assumir o seu poder-ser próprio e lhe revela a culpabilidade. Pela culpabilidade assume ser-fundamento de um ser que está determinado por um não, sendo fundamento de uma niilidade. O calado projetar-se em disposição de angústia para o mais próprio ser-culpável denomina-se então como a resolução. Resolução que é sempre antecipadora, uma compreensão original do seu ser-para-o-fim, ou seja, um antecipar-se para a morte.

## ABSTRACT

This work from philosophy and Martin Heidegger's thoughts, seeks firstly to restore the question – that stayed forgotten in the course of history - about the sense of being. Question that is proposal and put from hermeneutic phenomenology method. In this question there is a privileged being: *Dasein*. *Dasein*'s essence is your existence and your being is too the comprehension of being. *Dasein* is being in world and being with others, ever in relation of occupation between beings and in concern with the others. With being-in *Dasein* is affective favorable spirit state, comprehension and discourse. Launched in the existence, constitute itself in the triple structure: existence, weigh up and fall-off. Your affective favorable spirit state is anguish. Being of *Dasein* is show to care: it's a anticipating itself-being-in (in the world) in-between-of (Being appear in the world). In the anticipation, *Dasein* confronts with Death, in your end; Death is the possibility of its own impossibility. Takes being-able-to be –there, so true and authentic, this constitute itself with a anticipation for a possibility that is typical, non-related, insurmountable, and some undetermined. In question itself as all being and typical, appears with testimony the conscience, that calls to take their own-being-power and show itself blame. By the blame takes to be ground of being that is determinated by no-one. It being ground of something which was reduced to nothing. The quite project itself in anguish position to own more being-guilty is called and then the resolution. Resolution that is ever advancing, a original comprehension of its being-to-the end, in the other words, a anticipate itself to Death.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	07
<b>1 – ANÁLISE FUNDAMENTAL PRELIMINAR DO DASEIN</b> .....	13
<b>1.1 – A questão fundamental e a fenomenologia</b> .....	13
<b>1.1 – <i>Dasein</i> e Mundo</b> .....	29
<b>1.3 - Ser-em com tal</b> .....	41
1.3.1 - O <i>Dasein</i> como disposição afetiva .....	42
1.3.2 - O <i>Dasein</i> como compreensão .....	46
1.3.3 - <i>Dasein</i> como discurso – a linguagem .....	52
1.3.4 - A decaída do <i>Dasein</i> .....	54
<b>1.4 - <i>Dasein</i> e angústia</b> .....	58
<b>1.5 – <i>Dasein</i> como cuidado</b> .....	65
<b>2 - POSSIBILIDADE DE SER-TODO E SER-PARA-A-MORTE</b> .....	70
<b>2.1 – Apresentação e delimitação do conceito de morte</b> .....	71
<b>2.2 - Morte como possibilidade / Ser-para-a-morte e cotidianidade / Morte como certeza</b> .....	80
<b>2.3 – Antecipação e liberdade</b> .....	88
<b>3 - TESTEMUNHO DO PODER-SER PRÓPRIO E RESOLUÇÃO</b> .....	96
<b>3.1 – Consciência</b> .....	97
<b>3.2 – Culpabilidade</b> .....	106
3.2.1 - Interpretação cotidiana da consciência e culpabilidade .....	113
<b>3.3 - Resolução</b> .....	115
<b>CONCLUSÃO</b> .....	123
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	127

## INTRODUÇÃO

Desde os gregos afirma-se e é consenso que a filosofia nasce a partir do espanto e/ou da admiração. Talvez ou provavelmente este trabalho é um pouco disto também. Não que o trabalho seja exatamente uma exímia obra filosófica ou que seu autor seja um filósofo no sentido mais acadêmico do termo. Mas, certamente este trabalho foi impulsionado e é um fruto deste espanto e admiração, que foi experimentado e pelo qual o autor foi também tomado, talvez numa esforçada e suada tentativa de estabelecer e reconhecer a amizade com a sabedoria.

Espanto quando dos primeiros contatos com os escritos de Heidegger ou os comentários sobre este. Como consegue este pensador afirmar as coisas com tanta naturalidade, profundidade, e ao mesmo tempo seriedade? Admiração pela facilidade e clareza com que consegue transmitir seus pensamentos e idéias. Espanto e admiração ao ver que as coisas centrais da existência e do saber podem ser tratadas próximas ao leitor, próximos à vida. Sem construir castelos teóricos e enredados, conduz o leitor, acompanhando-o para uma tentativa ou efetiva aproximação ‘às coisas como elas realmente são’.

Heidegger é com certeza um dos maiores filósofos do século XX e talvez de toda história da filosofia ocidental. Foi ele o instaurador de um novo paradigma e um novo modelo de filosofar. Caminhando, abriu um novo caminho; sua filosofia está sempre num caminhar... Um caminho foi trilhado não como um memorizar e repetir idéias consagradas, mas no sentido de aprender a pensar.

E sobre a vida de Heidegger, o que se poderia dizer? Talvez o mais apropriado seja afirmar como ele o fez, quando numa preleção sobre Aristóteles; ao invés de fazer longas digressões biográficas, apenas afirmou: ‘Aristóteles nasceu, pensou e morreu’. Heidegger nasceu (1899), pensou e morreu (1976). Parte de seu caminhar pode talvez ser também comparado a alguns passos de Platão; as incursões na vida política não foram as mais louváveis e continuam a gerar polêmicas. Mas o que é certo, que Heidegger por meio de um pensamento apaixonado nos deixou e deixa grandes legados.

Em relação a Heidegger também são levantadas acusações e comentários de que este expôs diversos questionamentos, mas, apresentou poucas respostas. Oxalá pudesse ser capaz de interrogar tanto, com tanta profundidade e caminhar constante e incessantemente em busca de respostas. Heidegger foi como que acometido pelo *pathos* do pensar. Pensar o já pensado,

não para repetir ou transmitir a idéia, mas para pensar e repensar o que já foi pensado. Pensar para aprofundar, para recolocar a questão, para intensificar o questionar, desconstruindo o que já foi pensado e construir um novo pensar.

Para este trabalho é muito válido a metáfora outrora apresentada por Hannah Arendt, quando afirmava sobre a importância de pensar sem limitações. O pensamento não poderia ficar preso às tradições e/ou às verdades estabelecidas. Ela apresenta a idéia do corrimão, do ‘pensar sem corrimão’. Ao subir ou descer escadarias, há sempre a possibilidade de se agarrar ou segurar ao corrimão para não cair. Assim foi certamente para Heidegger e tantos outros, para que pudessem construir uma filosofia própria, foi necessário em diversos momentos estar amparados em outros pensadores, idéias e filosofias. O presente trabalho é um exemplo desta bela metáfora. É um caminhar, construir um texto amparado e orientado pela filosofia de Heidegger, mas com o intuito de trilhar pessoal e propriamente este caminho.

No decorrer da construção do presente trabalho acompanhou uma pertinente questão e um grande desafio; horizonte e desafio que permanecem *ad aeternum*. Como pensar o que já foi pensado, como recolocar as questões fundamentais, sem imitar ou simplesmente repetir a tradição, os grandes pensadores e neste caso, Heidegger? Uma mera imitação do indagar filosófico simboliza ou representa que o questionar foi mal interpretado. Imitar ou repetir simplesmente a filosofia de Heidegger tampouco seria muito original e autêntico, de acordo com as idéias do mesmo autor e com certeza esta atitude seria reprovada por ele. O desafio de pensar e estar no caminho e não simplesmente afirmar que este foi o caminho percorrido por Heidegger foi norteador para a construção deste texto. Se houve desvios em demasia ou o quanto foi alcançado o propósito de amparado pelo corrimão filosófico de Heidegger, conseguir apresentar uma perspectiva autêntica de questões profundas e existenciais, a questão está ainda aberta e cabe o julgamento do leitor.

O trabalho busca demonstrar que a obra heideggeriana se assenta e parte de uma questão central que confere unidade: a questão do ser. Se a partir de Aristóteles afirma-se que o ser se diz em vários sentidos, qual então a determinação unitária que rege todos estes sentidos? A resposta que Heidegger se propõe a construir é que o ser compreende-se dentro do horizonte do tempo. No decorrer da história o ser foi sempre tomado e interpretado como presença, o ser é constantemente presente. A noção tradicional elabora o ser como substância, aquilo que persiste e subsiste à multiplicidade de determinações. Heidegger não quer simplesmente terminar com o pensamento metafísico tradicional, mas instaurar uma nova forma de pensar, abrindo o pensamento à escuta do que ficou encoberto durante muito tempo: o ser.

A obra-mor de Heidegger, *Ser e Tempo*, uma das mais importantes do século XX, vai tratar da elaboração concreta da questão do sentido do ser, buscando fornecer uma interpretação do tempo como horizonte de toda compreensão do ser. A questão do sentido do ser caiu no esquecimento no decorrer da história; é considerado como o conceito mais geral, considera-se que sua definição é o que há de mais geral e que é praticamente evidente e, portanto não é mais necessário questionar sobre. Heidegger repõe novamente a importância e a centralidade da questão do sentido do ser.

Neste questionar está contida uma estrutura: o que é perguntado – o que orienta e motiva a investigação; há aquilo sobre o que se investiga e por fim o que constitui o ponto de partida da investigação e fornece uma via de acesso, que neste caso é o ente. O ser se revela a partir do ente, mas por meio do ente que põe a questão do ser, que como ele afirma ‘o ente que nós próprios somos’, o *Dasein*. O *Dasein* possui a característica de já sempre estar em relação com o ser, já se encontra e se constitui no seio da compreensão do ser; a compreensão do ser é uma determinação do *Dasein*.

A esta análise do *Dasein*, Heidegger denomina analítica existencial, pois o ente, também chamado *ser-aí*, se diferencia de todos os demais entes. Ao *ser-aí* está sempre em jogo o seu próprio ser, desta forma não sendo simplesmente um ente subsistente, mas um ente que tem como sua essência a existência. Com isto surge uma diferenciação conceitual importante: para Heidegger ôntico designa tudo o que se refere ao ‘ente’ e ontológico, designa o que se refere ao ‘ser’. A analítica existencial quer apresentar todos os diferentes modos de ser do *ser-aí*, que são *existenciais* e não categorias.

Para uma verdadeira análise Heidegger propõe o método fenomenológico; fenomenologia que assume um porte de ontologia. Método que vai se constituir como fenomenologia hermenêutica, uma descrição fenomenológica da interpretação do ente *Dasein*. Não uma fenomenologia que parte da consciência, mas sim da interpretação e compreensão do *ser-aí*. Método que conduz o *Dasein* a compreender o ser, compreendendo sua existência e interpretando-a como uma possibilidade de ser; o *Dasein* é o ente cujo ser já está sempre em jogo. Heidegger retorna aos gregos e instaura uma interpretação e incorpora em sua metodologia e investigação as idéias essenciais de *logos*, *phainomenon* e *aletheia*.

O primeiro modo de ser do *Dasein* que é explicitado é o ser-no-mundo. Fenômeno unitário que engloba uma pluralidade de momentos estruturais: o ente, o mundo, a relação de ser-em... O ser-no-mundo se caracteriza como um existencial e não como um ser em meio aos entes como meras categorias. O *Dasein* somente se constitui enquanto tal porque é ser-no-mundo; daí a afirmação de que a pedra não possui mundo, o animal é pobre de mundo e o *ser-*

*ai* constitui mundo. O ser-no-mundo não se constitui como mera relação espacial, como um objeto estar dentro de outro.

A relação do *Dasein* com os entes no mundo é primeiramente no sentido de uma coisa que assume o caráter de utensílio. A relação no sentido grego de *pragmata*, enquanto o utensílio é útil em relação a algo e está disponível para uso determinado. O utensílio não se constitui isoladamente, mas encontra-se em meio a uma multiplicidade de ferramentas, que remetem a outras. A esta relação com os entes, no mundo denomina-se como ocupação. O mundo como um horizonte de significação em meio ao qual o *Dasein* encontra o utensílio com o qual se ocupa.

A relação não se constitui somente com os utensílios, mas também sempre com o outro *ser-aí*. O mundo é sempre em comum com o outro; mesmo que em algum momento esteja isolado, o *Dasein* só se constitui enquanto tal porque é ‘co-estar’. Nesta relação intrínseca de já sempre ser-com-o-outro, continuamente o *Dasein* é como que subtraído pela relação impessoal, que ele denomina como ‘a gente’ (*das Man*). O ser-aí é tomado pela ditadura do ‘a gente’, que determina como deve viver, o que deve optar, fazer... É a decaída do *Dasein*, não uma ‘menoridade’ moral, mas um modo constitutivo do *Dasein* ser na cotidianidade.

Outro momento estrutural do *Dasein* é denominado como ser-em, como abertura *ao* e *no* próprio mundo. Constitui-se então com três existenciais: a disposição afetiva, a compreensão e o discurso. A disposição afetiva que revela o ‘aí’ no mundo, o modo como o *Dasein* já sempre se encontra lançado no mundo, na existência; tonalidade afetiva, determinação constitutiva do ser-aí que faz parecer o mundo ‘desta’ ou ‘daquela’ maneira. Revela ao *Dasein* sua facticidade, do seu já sempre estar jogado e ter que assumir a existência. Pela compreensão o *Dasein* descobre-se sempre ‘consigo mesmo’, como existência; existência que se constitui como projeto, como poder-ser. Compreensão como existencial que funciona como condição de possibilidade para toda e qualquer compreensão e interpretação no mundo. O *Dasein* já é sempre discursivo; discurso como a condição de possibilidade para a linguagem. A linguagem, as palavras repousam sobre a discursividade existenciária do *Dasein*.

A disposição afetiva fundamental é chamada de angústia. Angústia que não se confunde com o temor. No temor, o que se teme é sempre algo dentro do mundo, intramundano; o porquê do temor é o *Dasein* entregue a si mesmo ou às outras espécies de entes. Já na angústia, o que ameaça não se encontra em parte alguma, não é intramundano. O que ameaça é o mundo como mundo, que se abre ao *Dasein* na estranheza de ser-no-mundo. É

o ser-no-mundo desabrigado que angustia, mostrando o ‘não-mais-estar-em-casa’; condição da qual o *ser-aí* geralmente tenta escapar. É pela angústia que o *Dasein* percebe o afloramento do Nada.

A estrutura fundamental do *Dasein* é o cuidado (*Sorge*). O cuidado unifica os três caracteres ontológicos: a existência, a facticidade e a decaída. Cuidado que é conceituado por Heidegger como um antecipar-se-a-si-sendo-já-em (no mundo) em-meio-de (o ente que comparece dentro do mundo). Cuidado que não pode ser confundido com o zelo (ôntico), mas que expõe e revela ao *Dasein* o seu ser-aí-face-a-si-mesmo, o ser-já-no-mundo e o ser-junto-do-ente encontrado no mundo.

O *Dasein* se descobre como poder-ser e pergunta-se pelo poder-ser todo, pela totalidade de seu ser. Pelo cuidado percebeu que está sempre como que inacabado, face-a-si-mesmo; como também percebe o seu estar voltado para frente, deparando-se com a morte, com o seu fim. Como ser de possibilidade, percebe também que a morte é uma possibilidade, mas seria esta uma possibilidade sempre recuperável, que conduziria à infinitude da existência? A morte se constitui como a possibilidade da impossibilidade de existência, a possibilidade extrema do *Dasein*. A morte não significa um evento que surge ao *Dasein* desde o exterior, não se constitui como um falecer. Desde o princípio, o *Dasein* é determinado pelo fim, bastando viver para estar velho o suficiente para morrer. O *Dasein* é ser-para-a-morte. Na cotidianidade o *Dasein* não cessa de fugir da morte, esquivando-se e assumindo-a ao modo do ‘a gente’. Assim quem morre é ‘a gente’ em algum momento, mas ainda não; o *Dasein* foge da morte como uma possibilidade própria de seu poder-ser.

Heidegger identifica a relação autêntica com a morte como *antecipação*; a relação originária do *Dasein* em seu ser-para-o-fim ocorre na forma de antecipação (*Vorlaufen*). Desta forma a morte se constitui para ele como possibilidade que é própria, não-respectiva, insuperável, certa e indeterminada. Na possibilitação da possibilidade da morte o *Dasein* existe autenticamente, assumindo seu mais próprio poder-ser-todo. Pela antecipação, força a assumir a morte a partir dele próprio, sendo o seu ser-mais-próprio; a antecipação da morte faz do *ser-aí* um todo, assumindo sua existência finita a partir do seu ser-para-o-fim.

Heidegger busca e apresenta um testemunho do ser-todo; o testemunho da consciência. Estando regularmente perdido na impessoalidade, em alguns momentos privilegiados o *Dasein* ouve a voz da consciência, que não é a consciência moral da tradição. O interpelado é o *Dasein* perdido na impessoalidade, no ‘a gente’. Quem clama pela voz da consciência, é o *Dasein* em seu original ser-lançado-na-existência. O estranhamento do chamado, a silenciosa

invocação e aquilo que conclama ao *Dasein* se convergem, conclamando a si mesmo da impropriedade para seu mais próprio poder-ser.

A voz da consciência está relacionada com a culpabilidade. O ser-culpável originário do *Dasein* não lhe vem por ter cometido ações más ou por omissões, mas estas são possíveis devido ao um original ser-culpado. Como cuidado o *Dasein* é já sempre ser-lançado na existência e é neste ser-lançado que se fundamenta a ‘culpa original’. O *Dasein* precisa assumir, tomar sobre si o seu ser, sem, contudo ter escolhido este ser; é o fundamento do seu poder-ser, de suas possibilidades, mas ele mesmo não institui esse fundamento. Pela culpabilidade assume ser-fundamento de um ser que está determinado por um não, sendo fundamento de uma niilidade.

O sentido do chamado da consciência se torna claro pela compreensão da própria culpabilidade, como um ‘querer-ter-consciência’; compreendendo o chamado, ouve sua mais peculiar possibilidade de existência. A resposta ao clamor da consciência é reconhecer a culpabilidade, aceitando e assumindo seu poder-ser próprio, o que o *Dasein* realiza por meio da resolução ou decisão. Livre, realiza a decisão, num estado de resolução, a aceitação da possibilidade de existência mais própria; o *Dasein* elege-se a si mesmo em seu poder-ser próprio.

# 1 – ANÁLISE FUNDAMENTAL PRELIMINAR DO DASEIN

## 1.1 – A questão fundamental e a fenomenologia

Heidegger com certeza figura entre os maiores pensadores do século XX, bem como sua obra mestra – Ser e Tempo<sup>1</sup> - pode ser considerada uma das mais importantes do citado século. O filósofo da Floresta Negra foi um profundo estudioso e conhecedor de distintas épocas do saber filosófico, tendo grande conhecimento e em diálogo com o primórdio pensamento filosófico grego – pré e pós socrático -, da Escolástica, da filosofia moderna, de Kant<sup>2</sup> e dos idealistas, bem como dos filósofos e correntes de pensamento de seu tempo.

Sendo sua filosofia bastante original torna-se um tanto complexo ou ao menos não é uma tarefa simples indicar quais as correntes do pensamento ou os filósofos que mais operaram como influenciadores diretos de seu pensamento e filosofia. O que sim, pode ser afirmado com bastante tranquilidade e clareza é a questão que orienta praticamente todo o pensamento e desenvolvimento de sua filosofia: qual o sentido do ser? Qual a determinação simples e unitária do ser que prevalece entre as múltiplas significações do ente? O problema do ser e a questão em torno do ser é o que vai orientar e nortear toda a filosofia heideggeriana; é a pergunta central, em torno da qual Heidegger vai buscar respostas em toda a sua vida e no desenvolvimento de sua filosofia.

Heidegger inicia ST afirmando da necessidade de uma repetição explícita em torno da questão do ser. Embora praticamente todos tenham ou imaginam ter clareza quando se questiona sobre o ser ou as diversas formas de manifestação do ente, o filósofo insiste que esta não é uma pergunta simples ou qualquer. Esta é também a pergunta que deu fôlego às investigações de filósofos como Platão e Aristóteles. Embora possa ser considerada a pergunta mestra da filosofia, o conceito de ser, foi ‘considerado o mais universal e vazio, portanto sendo resistente à tentativa de definição’<sup>3</sup>. Não estando em pleno acordo com esta postura e este fio de pensamento, Heidegger propõe, estimula e realiza um verdadeiro retorno à questão do ser.

---

<sup>1</sup> A partir daqui considerada como ST.

<sup>2</sup> Ernildo Stein insiste que Kant é um filósofo mais importante para Heidegger, do que a maioria quer reconhecer, como afirma em seu livro: **Antropologia filosófica; questões epistemológicas**. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 85.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. § 1.

Preliminarmente torna-se necessário realizar uma pequena, embora importante distinção. O ser pode ser usado sob dois modos fundamentais: o uso *predicativo*, em virtude do qual afirmamos ‘Sócrates é homem’ ou ‘o céu é azul’; e o uso *existencial*, em virtude do qual as afirmações são do tipo: ‘Sócrates é (existe)’ ou ‘a rosa é (existe)’. Conforme Abbagnano<sup>4</sup>, esta distinção é assumida e pressuposta quase que universalmente, sendo que permanece constante e presente em toda tradição filosófica pós Aristóteles.

É notório afirmar que certos fatos/acontecimentos foram um tanto determinantes para o trilhar do caminho filosófico de Heidegger e acabaram influenciando consideravelmente o desenvolvimento deste tema e de toda sua filosofia. Um dos primeiro e mais impactantes encontros, foi com a obra de Franz Brentano, que Heidegger recebeu em 1907, de Conrad Gröber, seu protetor e amigo; é inegável a parte determinante que teve na filosofia heideggeriana a obra ‘*Do significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*’<sup>5</sup>, pois conforme Dastur<sup>6</sup>, esta ‘foi a primeira leitura filosófica de Heidegger e foi ela que decidiu a orientação do seu pensamento para a questão do *sentido* do ser’. Por meio desta ocorreu seu primeiro vínculo com a *Metafísica* do Estagirita, caminho pelo qual penetrou no pensamento grego e que de certa forma também o conduziu a Husserl. É o conteúdo das primeiras páginas da *Metafísica* de Aristóteles que acabam determinando em grande parte o pensamento do jovem Heidegger.

Aristóteles denominou quatro diferentes acepções para o ente: 1- por *essência e acidente*; 2- segundo as *categorias*; 3- sob o aspecto do *verdadeiro* e do *falso* e; 4- segundo a *potência* e o *ato* (para o Estagirita, a atualidade tem primazia lógica sobre a potencialidade). É no livro da *Metafísica* que Aristóteles estabelece a ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas, ou ainda ‘uma ciência que estuda o ente enquanto ente (*to ón eh ón*) e os atributos que lhe pertencem essencialmente’<sup>7</sup>. Fica exposto assim que o ser pode ser tomado sob diversas acepções, mas sempre em relação a um único termo, a uma única natureza – a *realidade* a que pertencem as primeiras causas e primeiros princípios, que é o objeto da *Metafísica*.

O ser – não concebido sob o aspecto de acidente – recebe todas as acepções por meio das *categorias*<sup>8</sup>. São as categorias que distinguem os atributos essenciais do ser e de todas

<sup>4</sup> ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

<sup>5</sup> Publicada em 1862 e dedicada a seu professor Trendelenburg, de Berlim.

<sup>6</sup> DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990p. 35.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *apud*. NUNES, B. **Passagem para o poético**: Filosofia e poesia em Heidegger. 2 ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 35.

<sup>8</sup> Conforme o *Organon* de Aristóteles, as categorias são: substância (*ousía*), quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, situação, estado, ação, paixão.

elas, somente a substância não é um predicamento, ela é em si mesma e de coisa alguma se predica. A substância é o que subjaz à coisa, como essência, como fundamento – o *subjectum* (sujeito). Tudo o que é se enquadra em alguma destas categorias, sendo elas gêneros de entidades, mas as substâncias são os gêneros mais elevados que existem. O ser mesmo não constitui um gênero, sendo que cada categoria se ‘refere’ ao ser como o seu princípio, independente do qual não pode ser considerado como ente. Sem esta natureza determinada e individual, nenhuma outra categoria poderia ser denominada ou predicada ao ente. Desta forma, a substância (*ousía*) corresponde ao ser primeiro, independentemente dos acidentes, não estando contida em nenhum dos outros modos. Conforme Aristóteles, ‘é por meio dessa categoria que cada uma das outras categorias existem. Por conseguinte, o ser fundamental [...], não poderia ser senão a *ousía*’<sup>9</sup>.

Aristóteles ainda fixa a distinção entre *substância primeira* (no sentido fundamental, primeiro – aquilo que não é nem afirmado *de* nem afirmado *num* sujeito) e a *substância segunda* (espécie – o ser destas depende do ser da substância primeira, à qual pertence). Esta distinção coloca o individual e o universal numa relação entre *forma* e *matéria*. Nada pode existir independente da substância e por sua vez ela ‘pertence’ à forma que determina a matéria, no qual reside o *princípio da individuação*. E na quarta forma de aceção do ente, é apresentada a potência, podendo o ente expressar tanto a atualidade como a possibilidade. Conforme a teoria aristotélica, o *ato* é anterior à *potência*, tanto na essência como em relação ao tempo.

O caráter próprio da substância é que ela permanece idêntica e numericamente uma – permanente e imutável. Conforme a expressão usada por Nunes<sup>10</sup> é uma *natureza determinada* ‘em razão da qual, [...] se pode afirmar de uma coisa o que ela é. Dizer-se de uma coisa o que ela, em sua identidade de ente, é afirmá-la verdadeira’; tem-se assim elucidada a terceira forma de aceção do ente – como verdadeiro ou falso. O que há de mais verdadeiro é a *ousía*, a qual se pode afirmar que é em si mesma; quanto mais uma coisa tem ser, mais tem ela também a verdade. Desta forma, pode-se deduzir que qualquer aceção que receba o ente, está sempre revertida à substância, que é o ser primeiro, o sujeito idêntico, que existe independente de qualquer outro.

No decorrer da história da filosofia, o ser recebeu acréscimos e aceções adicionais, porém de modo geral, assimilou e seguiu a lição aristotélica. No período medieval, recebeu

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *apud*. NUNES, B. **Passagem para o poético**: Filosofia e poesia em Heidegger. 2 ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 36.

<sup>10</sup> NUNES, B. **Passagem para o poético**: Filosofia e poesia em Heidegger. 2 ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 39.

uma distinção, que não emergia com tanta força em Aristóteles: a distinção do ser como essência e ser como existência. De acordo com a interpretação geral, o ser é o termo mais amplo, sendo considerado o mais compreensível; embora muitas vezes ocorra a experiência narrada por Santo Agostinho em relação à pergunta ‘o que é o tempo’: ‘se ninguém me perguntar, eu sei; mas se eu quiser explicar a quem me fizer esta pergunta, já não sei’. Hegel, ao determinar o ser como imediato indeterminado, toma como base de interpretação a ontologia antiga.

Com facilidade divaga-se sobre ser, até alcançando relativa compreensão no uso da palavra, mas permanecendo distante de uma compreensão clara quando buscada uma apreensão do seu significado, permanecendo desta forma indeterminado, indefinido, vago, impreciso... Usa-se o ser no cotidiano, mas quando levantada a questão em torno do sentido ou do significado do ser, obriga-se ao reconhecimento do não conhecimento. A questão em torno do ser praticamente ficou encerrada, na afirmação de que o conceito de ser é o mais universal e vazio, ao ponto de que ‘se alguém insiste em perguntar ainda por ele, é acusado de erro metodológico’<sup>11</sup>. O fato de o conceito de ser permanecer numa espécie de névoa ou envolto numa escuridão – não alcançando a clareza ou a compreensão que se imagina ter em torno desta questão – demonstra a necessidade de repetir a pergunta pelo sentido do ‘ser’.

É este o ponto em torno do qual Heidegger parte e busca estruturar boa parte de seu itinerário filosófico: a pergunta pelo sentido do ser. Esta é a pergunta que novamente precisa ser formulada e profundamente inquirida, devidamente e de forma transparente. Não é uma mera e simples tentativa de recompor doutrinariamente a questão, mas de reconstituir o pressuposto que possibilitou sua formulação. Nunes afirma que esta é uma questão *contínua* (esta interrogação não cessa depois de haver conduzido ao seu objeto), *reflexiva* (problematiza o campo inteiro da Metafísica) e *autoproblematizante* (interroga sobre o que possibilita esta compreensão, sobre aquilo que ela mesma se apóia), ‘sobre a qual assentam os prolegômenos do pensamento de Heidegger’<sup>12</sup>. Ainda dentro deste sentido, vale apontar que, embora esta tenha sido uma questão condutora de pensamento grego desde Parmênides, Platão, bem como grande parte de todo caminhar filosófico ocidental, esta questão merece ser levantada de forma ainda mais radical. Para Heidegger e sua filosofia o mais importante não é trazer algo de novo – alguma novidade filosófica –, pois em filosofia o que interessa é compreender o que

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. §1.

<sup>12</sup> NUNES, B. **Passagem para o poético**: Filosofia e poesia em Heidegger. 2 ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 44-45.

é antigo de maneira radical e tentar apropriar-se compreensiva e verdadeiramente sobre esta questão.

Embora esta tenha sido uma pergunta já formulada pelo jovem Heidegger, de acordo com Stein<sup>13</sup>, foram decisivas três intuições básicas para que mais tarde as perguntas em torno do ser, de seu sentido e suas determinações, atingissem maior clareza, mas ainda inicial. Uma das intuições girou em torno do conceito grego *logos* (tornar manifesto), que junto aos estudos e diálogos com Husserl, acabariam por determinar o conceito de fenomenologia de Heidegger. Outra intuição importante foi em torno da *Aletheia*, no sentido de desocultar, vinculando a verdade como um desvelamento, ao qual pertence todo mostrar-se do ente. E uma terceira intuição fundamental, quando Heidegger reconhece o traço fundamental da *ousia*, do ser do ente como presença.

Um dos grandes erros da metafísica, na visão de Heidegger é tomar o pensar como um ‘ver’ e o ser como um contínuo estar-diante-do-olhar. Quando a metafísica pensa o ser como presencialidade constante, o pensa a partir de um modo temporal determinado: o presente. Considerando isto um caminho errôneo da metafísica, Heidegger vai tornar sua interrogação pelo sentido do ser, como uma pergunta pelo ser e o tempo. A indagação pelas múltiplas formas de enunciar o ser, torna-se cada vez mais transparente como a interrogação pelo sentido do próprio ser. De acordo com Pöggeler, é a obra que surge em 1927<sup>14</sup> que vai tratar desta questão, em ST se construirá o ‘desenvolvimento da questão de saber como é que o tempo pertence ao sentido do ser. ST é a tentativa de recuperar pensativamente o que ficou impensado, o fundamento esquecido da metafísica’<sup>15</sup>.

Um testemunho importante de que no decorrer da história o ser foi sempre tomado – inconscientemente talvez - a partir da presença, do presente, ocorre quando analisa-se melhor o conceito de *ousia* ou *parousia*, a partir dos antigos gregos bem como de Platão e Aristóteles. Heidegger analisou melhor esta questão num curso posterior a ST, no semestre de verão de 1930, intitulado ‘*A essência da liberdade humana*’<sup>16</sup>. O significado comum de *ousia* na Grécia é a ‘capacidade, o patrimônio – aquilo que se dispõe, a propriedade presente, aquilo que o camponês constrói e cultiva como seu, aquilo de que ele vive e onde ele mora’<sup>17</sup>; portanto, *ousia*, como aquilo que está constantemente disponível, presente. A partir deste

<sup>13</sup> STEIN, E. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 31-32.

<sup>14</sup> A escrita real de Ser e Tempo (*Sein und Zeit*) deve ter ocorrido entre fevereiro e dezembro de 1926. Sua publicação aconteceu na primavera – abril – de 1927.

<sup>15</sup> PÖGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 50.

<sup>16</sup> Informação contida em: DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 35.

<sup>17</sup> GADAMER, H.G. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Vol. 1 – Heidegger em retrospectiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 33.

significado geral, que foi possível o uso ‘técnico’ do termo *ousia* como presença constante. Gadamer apresenta um detalhe importante sobre este aspecto: Heidegger tem muito presente a língua alemã quando faz a análise mais detalhada desta questão; *ousia* significa propriedade presente (*Anwesen*) – essência. Ser é presença (*Anwesenheit*)<sup>18</sup>. O ser é compreendido em relação com um modo determinado do tempo, o presente. A compreensão a partir da metafísica tradicional que se faz então é que a verdade do ser é a essência; nas palavras de Gadamer: ‘Ser significa aqui achar-se diante de nós no sentido do ter-sido-representado. Verdade seria auto-asseguramento, ou seja, *certitudo*’<sup>19</sup>. Para a tradição metafísica, desde os gregos o lugar da origem da verdade e o acesso a ela é a pura apreensão do que está presente. O ente que aparece à luz do *logos* é a presença, a *ousia*.

Partindo desta significação temporal do ser – como presença constante – para Heidegger surge concomitantemente uma questão e missão importante – e que por alguns foi mal compreendida, mas que permeia em grande medida seu caminhar filosófico: a *Destruktion* ou destruição. Quando Heidegger, principalmente no § 6 de ST propõe uma destruição da tradição ontológica e metafísica, para que o ser possa adquirir uma ‘verdadeira concreção’, não está propondo uma simples negação da tradição metafísica. A idéia de ‘desconstrução’ da metafísica não conduz a uma ‘dizimação’ ou um aniquilar. O que estava sendo proposto pelo filósofo da Floresta Negra é o de novamente trazer à luz esta questão do sentido do ser, repetir a interrogação – levantar de novo – agora e sempre de maneira mais radical esta mesma questão que ficou um tanto esquecida pela história. É um apropriar novamente, desconstruindo a linguagem conceitual que orienta e conduz o pensamento metafísico em torno do ser, desde os gregos até o pensamento moderno. Heidegger insiste que é mister recolocar radicalmente esta questão pelo sentido do ser, mas ela também deverá despertar uma compreensão para esta mesma indagação.

Conforme Stein<sup>20</sup> a idéia de desconstrução num sentido mais amplo e profundo situa-se na problemática da metafísica como um todo. A filosofia de Heidegger representa todo um paradigma para repensar as categorias metafísicas. Não será realizado o trabalho de conceituar/explicitar ou entrar na discussão aqui do que se compreende por paradigma; contudo, pode-se afirmar que a mudança paradigmática empreendida pelo filósofo de

<sup>18</sup> Inwood apresenta que *Wesen* é a ‘essência, natureza interna ou princípio’ de uma coisa; substantivação do verbo desaparecido *wesen*, ‘ser, ficar, durar, acontecer’ que originalmente significava ‘morada, vida, modo de ser, vigor’... ‘A palavra grega *ousia* pode significar ‘essência’, mas Heidegger associa *Wesen* à expressão de Aristóteles *to ti en einai*, ‘essência, lit. o que [ele] era ser’, que como *Wesen*, tem a ver com o passado’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>19</sup> GADAMER, H.G. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Vol. 1 – Heidegger em retrospectiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 34.

<sup>20</sup> STEIN, E. **Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Freiburg a partir dos anos, foi uma das mais importantes da história da filosofia e veio para durar/permanecer. Uma das principais mudanças foi o deslocamento do lugar fundamental do sujeito e da consciência para a idéia de mundo ou ser-no-mundo. Esta não foi apenas uma mudança puramente teórica ou meramente semântica, mas foi fruto de longos e aprofundados estudos e confrontações com a filosofia e com o seu próprio pensamento. Enfim, Heidegger com a proposta da desconstrução da metafísica, propõe a superação do esquema sujeito-objeto.

Kant, Descartes e Aristóteles são os autores escolhidos por Heidegger, para a partir deles realizar a desconstrução da metafísica. A idéia de desconstrução não é algo que se realiza ou empreende desde uma perspectiva de fora, do exterior; a metafísica não é um objeto abordado por Heidegger desde fora. A desconstrução realiza-se desde dentro da metafísica, pois é da ‘missão’ da filosofia compreender o todo, explicitando os conceitos a partir e em função de um todo. É uma superação da metafísica, adentrando-se nela para ‘refazer a construção com que a metafísica trabalhava ao se auto-expor nos textos da história da filosofia’<sup>21</sup>. Nesta auto-exposição torna-se fundamental descobrir ou descortinar aquilo que permaneceu ocultado; aquilo que esteve encoberto precisa se tornar manifesto e nisto que se precisa aprofundar.

A destruição da metafísica é uma desconstrução, não uma mera eliminação. Um ponto importante para amparar esta perspectiva que Heidegger afirma é que o próprio ser humano é metafísico – metafísico não no sentido de transfísico ou que esteja relacionado ou que pertença a outro mundo. Mas no sentido de que o homem é radicalmente finitude; o homem se move num universo limitado entre dois espaços que eram tradicionalmente da metafísica: o espaço da teologia e da cosmologia. Heidegger suprime a teologia e cosmologia de seus espaços sagrados na metafísica e transforma a metafísica no âmbito do ser humano. Pode-se afirmar sob esta ótica que o campo da filosofia se torna reduzido a partir desta desconstrução empreendida por Heidegger, pois realiza-se o que vem a ser chamado como um ‘encurtamento hermenêutico’<sup>22</sup>.

Isto não impede que questões cosmológicas ou teológicas sejam colocadas, mas que estas são postas desde fora; o ponto de partida será a facticidade humana. Heidegger não postula uma eliminação da metafísica, nem deixa ele mesmo de ser metafísico, mas abandona

<sup>21</sup> *Id. Ibid.*, p. 50.

<sup>22</sup> STEIN, E. **Seis estudos sobre ‘Ser e Tempo’**. Petrópolis: Vozes, 1998. ‘O que denomino de *encurtamento hermenêutico*: a rejeição de Deus e das verdades eternas e a forclusão (rejeição) do mundo e da rejeição das leis naturais (o que Heidegger chamará de superação da metafísica) e a proposta de superação da relação sujeito-objeto, base das teorias da consciência, preparam, portanto, em Heidegger, a mudança do paradigma tradicional e a proposta de uma nova questão do método’. p. 28.

a metafísica no sentido objetivista, no sentido da entificação do ser; a questão do ser deixa de ser uma questão de objeto. Nas palavras de Stein, Heidegger propõe um novo paradigma ‘ que contém a idéia de que podemos olhar a metafísica como ligada a nosso modo de ser-no-mundo como um todo no qual devemos superar o esquema da relação sujeito-objeto’<sup>23</sup>.

Outra intuição fundamental para o pensamento e a filosofia de Heidegger é a intuição da *aletheia*<sup>24</sup>. Esta intuição ‘está no impulso inicial de seu pensamento e dela nasce seu próprio modo de dizer aquilo que essencialmente persegue com sua meditação’<sup>25</sup>. Esta não é apenas uma intuição a mais ou uma idéia a mais que esteja presente na filosofia de Heidegger, mas é sim uma idéia/sentido que permeia toda filosofia dele e que surgiu por meio de um trabalho rigoroso e metódico; a *aletheia* somente se revelou ao interrogar insistentemente e na direção acertada. Chega-se inclusive a afirmar que a *aletheia* resume o trabalho e filosofia de Heidegger, pois nela eclode toda história da filosofia, retornando aquilo que estava impensado<sup>26</sup>.

Heidegger traduz *aletheia* como ‘desvelamento’; alguns contemporâneos ou comentaristas preferem a tradução a partir do grego como ‘desocultamento’. *Aletheia* vem geralmente conectada ou relacionada com o dizer: o dizer da verdade ou o iludir; e sob esta perspectiva outro termo poderia ser mais apropriado para a tradução: ‘desencobrimento’. É pela linguagem que é arrancado o véu, aquilo que velava e a apresenta para o pensamento, traz para o desvelamento. Contudo, aquilo que é desvelado, que é descoberto (que estava velado) se mantém preservado e este é o aspecto ontológico de fundamental importância para a compreensão da *aletheia*; como uma espécie de jogo de velamento-desvelamento. Esta dimensão havia sido totalmente esquecida no pensamento, mais fortemente no pensamento moderno com a idéia preponderante da consciência, que acaba tomando o ser como um objeto. Esta perspectiva conduz com facilidade a uma vontade de domínio, um domínio do objeto, do ente, do ser, do saber...

Tomando a idéia/intuição de *aletheia* a partir de ST, pode-se observar um dos seus principais pressupostos, a superação da relação sujeito-objeto, agora vista a partir deste prisma. A relação sujeito-objeto se estrutura sob a perspectiva da ontologia da coisa; perspectiva esta que é superada a partir de ST quando o ser humano – *Dasein* – é analisado como ser-no-mundo. Como ser-no-mundo a relação sujeito-objeto fica como em segundo

<sup>23</sup> STEIN, E. **Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 53.

<sup>24</sup> *Aletheia* é o termo grego para ‘verdade, veracidade, honestidade, sinceridade’. Em grego, uma inicial *a* é em geral privativa. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>25</sup> STEIN, E. **Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001. p. 78.

<sup>26</sup> *Id. Ibid.*, p. 79.

plano, derivado ou posterior da relação já sempre existente com o mundo. Com a compreensão da *aletheia* torna-se também possível realizar uma distinção entre o conhecimento como compreensão do ser e o conhecimento como objetivação dos entes numa relação sujeito-objeto.

Aquilo que se retrai, sendo contudo a abertura, escondendo-se como fundamento da relação sujeito-objeto, é a *aletheia* pensada em sua verdadeira essência, pois, a *aletheia* sustenta a presença em que se confrontam o eu e o objeto. Pensado como *aletheia* o ser adquire sua dimensão ocultante-desocultante que se manifesta ativadora da presença<sup>27</sup>.

Superando o movimento tradicional da metafísica que está ancorado nos eixos da substância e da subjetividade, Heidegger explicita o conteúdo da *aletheia*. O eixo sobre o qual se movimenta a filosofia de Heidegger passa a ser a possibilidade, mas não a possibilidade no sentido que Aristóteles ou a tradição a compreendia, mas o sentido de possibilidade que ficou velado ou impensado na tradição. É a *aletheia* que vai auxiliar na elucidação do conceito de possibilidade, mas já nas primeiras páginas de ST podemos ter uma idéia da centralidade que ela ocupa no pensamento heideggeriano, quando afirma que ‘acima da realidade (atualidade) situa-se a possibilidade’<sup>28</sup>. É a partir da possibilidade que Heidegger interpreta e assume o conceito de *aletheia*, que servirá de horizonte para o desenvolvimento de sua filosofia e toda linguagem que se movimenta no binômio de velamento-desvelamento; adquire ou assume um verdadeiro sentido quando assumida dentro do âmbito da possibilidade como *aletheia*. ‘A possibilidade é, então, aquilo que ao mesmo tempo vela e desvela. Vela-se na presença que faz emergir e desvela-se enquanto se esconde nessa presença’<sup>29</sup>.

Já foi apontado o quanto Heidegger insiste na idéia de repor a questão fundamental, perguntando pelo sentido do ser, que se havia esquecido. *Aletheia* vem justamente ao encontro deste propósito, ao incentivar um adentramento na metafísica, buscando penetrar naquilo que havia permanecido velado, esquecido, aquilo que não havia sido pensado. A *aletheia* é a presença que aponta para aquilo que permaneceu esquecido (*lethe*), que aponta para o velamento. Embora simples, faz-se necessário uma distinção ou esclarecimento importante: o esquecimento do ser de que aqui se trata não é um mero esquecimento psicológico ou fruto de uma inaptidão intelectual; mas Heidegger está se referindo ao um esquecimento metafísico, ontológico.

Assumindo um caráter e estatura ontológica, a *aletheia* de certa forma serve de elemento para uma tentativa de resumo da filosofia de Heidegger, quando nas primeiras

---

<sup>27</sup> *Id. Ibid.*, p. 82.

<sup>28</sup> HEIDEGGER. *Apud, Id. Ibid.*, p. 82.

<sup>29</sup> STEIN, E. **Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001. p. 86.

páginas de ST afirma que esquecemos o ser e mais, que esquecemos este esquecimento. Mas este esquecimento não é apenas uma via de mão única, pois também ‘o ser é esquecimento à medida que se retrai, se esconde sob os entes que o velam, é esquecimento para o homem que se movimenta em meio à familiaridade dos entes’<sup>30</sup>. Desta forma, o pensamento do ser é lembrança, ligando desta forma o esquecimento com a lembrança, o que leva Stein a afirmar: ‘pensar o esquecimento como esquecimento é pensar o ser pela lembrança. Desacostumar os olhos à pura presença e detê-los na ausência é vigiar o ser como esquecimento’<sup>31</sup>.

A metafísica que se centrou sobre o pensamento do ente, é nomeada como ‘a história do esquecimento do ser’; não pensando a diferença entre o ser e o ente. A metafísica pensou o ser como pura presença e não tomou consideração do ser como velamento, por isto a necessidade reforçada da retomada do pensamento do ser, do pensamento daquilo que permaneceu esquecido enquanto esquecido; constituindo-se assim o esquecimento mais profundo, ou seja, não lembrar o ser como esquecimento, como velamento.

A partir da análise da história da metafísica, Heidegger define que há três prejuízos básicos que justificam a necessidade da repetição da pergunta pelo sentido do ser. 1. O ‘ser’ é o conceito mais universal: ao afirmar que o ser é o conceito mais universal, não se pode automaticamente deduzir que seja também o mais claro ou que não necessite de discussões ulteriores. O ser talvez seja o conceito mais obscuro. 2. O conceito de ‘ser’ é indefinível: o ser não é derivado definitivamente desde conceitos mais altos, tampouco pode ser explicado mediante conceitos inferiores. O fato do ser não se constituir como ente, reforça e convida a repetição da pergunta. 3. O ‘ser’ é um conceito evidente por si mesmo: ‘o fato de que já sempre vivamos numa compreensão de ser e que, ao mesmo tempo, o sentido do ser esteja envolto em obscuridades, demonstra a principal necessidade de repetir a pergunta pelo sentido do ‘ser’<sup>32</sup>.

Trata-se então de expor original e adequadamente a pergunta fundamental que interroga pelo sentido do ser, pois com ela não se pretende simplesmente inquirir, mas ela deverá conduzir a uma resposta. Tendo presente que esta é uma pergunta singular entre as demais perguntas cotidianas, visto sua importância como pergunta ontológica. A estrutura desta pergunta se conjuga em quatro pontos, que mostram sua singularidade e ao mesmo tempo, em conjunto sua fundamental radicalidade: 1. Algo de que se pergunta algo; 2. O que

---

<sup>30</sup> *Id. Ibid.*, p. 95.

<sup>31</sup> *Id. Ibid.*, p. 95.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 27.

se pergunta do anterior ou aquilo pelo que se pergunta; 3. Aquele que faz a pergunta e; 4. Algo ou alguém a que ou a quem se faz a pergunta.

1. Numa pergunta qualquer, aquilo de que se pergunta é um ente, algo que é em alguma acepção ou forma. Na pergunta ontológica não se pergunta por nenhum ente, mas é a única que pergunta algo daquilo que faz com que todos os entes sejam eles mesmos. Perguntando pelo ser dos entes, deduz-se que o ser necessariamente é e deve ser algo distinto dos entes. Assim também a compreensão do ser deverá ser distinta da compreensão que se alcança do ente; também o acesso ao ser deverá ser distinto do acesso comum aos entes.

2. Aquilo pelo que se pergunta num questionar comum/cotidiano é o ente ou o sentido de um termo do ente, em sua acepção. Já a pergunta ontológica questiona pelo sentido daquilo que é distinto de todo ente. O ser posto em questão necessita de todo um modo particular de ser mostrado, diferente do modo de ser mostrado do ente. Para compreender o sentido do ser que é questionado, será mister o uso de linguagem e de todo um repertório de conceitos peculiares. O que é próprio ao ente e aos conceitos que os explicitam é ôntico e o que é próprio ao ser e os conceitos a ele concernentes é ontológico.

3. Quem faz a pergunta é o homem. A pergunta pelo sentido do ‘ser’ já é um modo de ser daquele que faz a interpelação, do homem, ‘do ente que somos em cada caso nós mesmos, os que perguntamos’<sup>33</sup>. Isto significa que o ente que faz a pergunta se torne transparente em seu ser. O realizar a pergunta pelo sentido do ser – sendo o modo de ser deste ente – já é determinado essencialmente por aquele por quem se pergunta: o ser. Ao ente que pergunta e que sempre somos nós mesmos, será denominado de *Dasein*<sup>34</sup>.

4. Para revelar o sentido do ser que é questionado pelo *Dasein*, há um ente privilegiado que deve ser interrogado: o mesmo ente que faz a pergunta, o homem mesmo. Sempre já estando e sendo uma compreensão do ser – como seu modo de ser –, esta não é uma compreensão plena, não se constituindo rigorosamente em uma compreensão ontológica, mas sim pré-ontológica. Quando aqui é usado o conceito de compreensão, não se trata meramente de uma compreensão intelectual, mas de uma compreensão num sentido mais básico e decisivo que toda compreensão intelectual. Como ente em que sua constituição está sempre em jogo seu ser e a compreensão do ser.

Heidegger ainda insiste que esta pergunta pelo sentido do ser possui um primado ontológico. Embora as ciências positivas constantemente apresentem diversas e aprofundadas

<sup>33</sup> *Id. Ibid.*, p. 30

<sup>34</sup> Conforme Inwood, Heidegger, em ST, usa *Dasein* para: 1. O ser dos humanos e; 2. O ente ou pessoa que possui este ser. ‘Como infinitivo substantivado, *Dasein* não tem plural. Refere-se a todo e qualquer ser humano...’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

respostas sobre o homem e sobre algumas regiões do ser, o perguntar ontológico é mais originário que o perguntar das ciências. A pergunta pelo ser busca ‘determinar as condições *a priori* da possibilidade das ciências que investigam o ente enquanto tal, [...] senão que apontam também a determinar a condição de possibilidade das ontologias mesmas’<sup>35</sup>. A ontologia, que funda e antecede as ciências, é cega e contraria sua real finalidade própria se não consegue aclarar o sentido do ser e se não assumiu isto como sua tarefa fundamental.

Sem aprofundar ou esgotar a exposição do tema, aqui torna-se importante também apontar que dentro do ôntico há um ente que possui primazia: o *Dasein*, na medida que ele é existência. Ele é distinto de outros entes, pois não ocorre simplesmente entre outros entes, porque no seu ser se trata sempre deste ser; a existência tem uma relação com o ser e conseqüentemente uma compreensão do ser. A primazia da existência, como compreensora de seu próprio ser, pode ser compreendida a partir de três pontos. 1. A existência tem primazia ôntica (entre todos os entes, ela é caracterizada por possuir uma relação com o ser, determinada pela existência). 2. Tem primazia ontológica (sendo compreensão do ser, é em si ontológica). 3. ‘Com fundamento na sua compreensão do ser, ela compreende o seu próprio ser e o ser do ente não próprio da existência, é assim a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias’<sup>36</sup>.

Mas, qual é o método que deve seguir e orientar esta investigação fundamental? O método fenomenológico. Heidegger, na introdução de ST, já alerta para não aproximar esta análise da tradição, pois o método considerado o mais propício para uma efetiva e aprofundada compreensão do que é buscado não pode ser ancorado ou fornecido pela ontologia tradicional. O autor deixa bastante claro e enfatiza que a questão fundamental da filosofia do sentido do ser, será estudada fenomenologicamente; e não será mais um estudo dentro das áreas da biologia, psicologia ou outra ciência ôntica ou de alguma outra tendência ou metodologia dentro da tradição filosófica ou metafísica.

O método fenomenológico não pretende ser apenas mais uma ferramenta importante para a descoberta de um ente ou para revelar uma região do ente. Não é um elemento técnico, que visa apontar os conteúdos e elementos a serem observados e analisados para, a partir da análise experimental alcançar conclusões sobre o investigado. A fenomenologia pensada por Heidegger não é algo exterior, criada e utilizada para enquadrar um objeto específico de investigação dentro dos parâmetros pré intuídos ou fixados pelo investigador/filósofo.

---

<sup>35</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p.34

<sup>36</sup> PÖGGLER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 52-53.

Heidegger herda e assume um pressuposto de Husserl para a sua fenomenologia: ‘às coisas mesmas’.

Muito mais do que um ‘que’ dos objetos de investigação filosófica, caracteriza-se pelo ‘como’ destes objetos. Pensar e/ou filosofar é também sempre seguir construtivamente um método; e o método fenomenológico facilita este itinerário que vai desvelando o que se vai pensando e investigando, bem como o método mesmo vai se explicitando e se tornando cada vez mais auxiliar e expressivo. Neste sentido pode ser enquadrada a proposta heideggeriana de apenas, nos passos iniciais de sua obra, expor um conceito provisório da fenomenologia, não por uma decisão de simples estruturação do texto, mas como uma imposição do caminho da reflexão.

Heidegger faz a exposição preliminar do que entende pelo conceito de fenomenologia, interpretando etimologicamente os dois radicais gregos que o compõe: ‘*phainómenon*’ e ‘*logos*’. Numa visão um tanto superficial, fenomenologia poderia ser tomada a partir ou em semelhança da formação de ‘nomes’ como teologia (ciência de Deus) ou biologia (ciência da vida), podendo assim fenomenologia significar: *ciência dos fenômenos*. Mas outro é o caminho seguido.

Primeiramente Heidegger analisa o termo ‘fenômeno’.

‘A palavra grega *phainómenon*, à qual remete o termo ‘fenômeno’, deriva do verbo *phainesthai*, que significa: mostrar-se; então *phainómenon* significa: aquilo que se mostra, o manifesto. *Phainesthai* é o infinitivo médio de *phaino*: trazer ao dia, colocar na luz; *phaino* pertence à raiz *pha* como *phôs*, a luz, a claridade, isto é, aquilo em que algo pode tornar-se manifesto, visível em si mesmo<sup>37</sup>.

Fenômeno pode ser interpretado, portanto como aquilo se mostra em si mesmo, o manifesto. Por fenômenos Heidegger entende o ‘conjunto daquilo que está ou pode ser trazido à luz<sup>38</sup>, que os gregos denominavam ‘entes’; este que se mostra ‘a partir de si mesmo de diversas maneiras, conforme o modo de acesso a ele<sup>39</sup>.

Mas o ente também pode mostrar-se da forma que ele não é, e esta maneira designa-se por ‘parecer’. E desta forma surge um segundo elemento para o conceito *phainómenon*, como aparência; ‘tão somente na medida em que algo, conforme seu sentido mesmo, pretende mostrar-se, ser fenômeno, pode mostrar-se como algo que ele não é, pode tão somente parecer<sup>40</sup>. O primeiro sentido (como aquilo que se mostra) é o fundamento para o segundo sentido (como aparência). À palavra fenômeno Heidegger atribui o sentido original e positivo

<sup>37</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 51.

<sup>38</sup> *Id. Ibid.*, p. 52.

<sup>39</sup> *Id. Ibid.*, p. 52.

<sup>40</sup> *Id. Ibid.*, p. 52.

de seu radical grego, distinguindo-o da aparência, que seria uma modificação privativa de ‘fenômeno’.

Para Heidegger o fenômeno pode assumir quatro conotações. 1. Anúncio daquilo que não se manifesta. 2. Anúncio enquanto ele próprio é um fenômeno, aquilo que em sua manifestação, aponta àquilo que não se manifesta. 3. Designação do significado primário de ‘fenômeno’. 4. Sentido de puro fenômeno. Mas para nosso autor o importante é o esclarecimento fenomenológico de fenômeno. A partir desta conceituação formal, pode-se auferir o conceito vulgar e o conceito fenomenológico de fenômeno. Neste sentido Heidegger expressa que ‘no horizonte da problemática kantiana, o que se entende fenomenologicamente por fenômeno: o que no fenômeno, em sentido vulgar, se manifesta sempre de modo prévio e implícito, ainda que não tematicamente, pode ser levado a manifestar-se tematicamente’<sup>41</sup>.

Trata-se ainda de estabelecer o conceito de *logos*. Costuma-se afirmar que *logos* significa discurso, mas o conceito de discurso necessita, portanto ser mais bem conhecido e explicitado. As diversas interpretações posteriores, muitas delas arbitrárias, interpretam ‘discurso’ como razão, juízo, conceito, definição, razão suficiente ou relação.

Em ST Heidegger define que *logos*, ‘enquanto discurso, significa *deloun*, tornar manifesto aquilo sobre que se discorre no discurso [...] o *logos* faz ver alguma coisa, a saber, aquilo sobre o que se discorre; ele o faz ver àquele que discorre ou àqueles que discorrem entre si’<sup>42</sup>. Complementa ainda que no discurso autêntico, a comunicação discursiva deve tornar manifesto aquilo que é dito, expressado por meio da fala.

Nesta relação de possibilitar ser visto aquilo que é mostrado, Heidegger relaciona o *logos* com o verdadeiro e o falso; pois pelo fato de fazer ver, tanto pode ser verdadeiro, como pode ser falso. Traz à tona também o conceito de *aletheia*, é um momento em que duas intuições fundamentais de Heidegger mostram toda riqueza de compreensão; também quando afirma que o ‘ser-verdadeiro de *logos* como *aletheúein* significa que este *logos* retira do velamento o ente do qual fala, através do *légein* como *apophainesthai*; ele o faz ver, o descobre como verdadeiro desvelado (*alethés*)’<sup>43</sup>.

Tendo determinado cada um dos termos que compõem a palavra fenomenologia, pode-se estabelecer o conceito provisório. A partir do grego ‘*légein ta phainόμενα*’, significa então: ‘fazer ver a partir de si mesmo aquilo que se manifesta (mostra), tal como a partir de si

---

<sup>41</sup> *Id. Ibid.*, p. 54.

<sup>42</sup> *Id. Ibid.*, p. 55.

<sup>43</sup> HEIDEGGER. *Apud*: STEIN, E. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. 3 ed. Porto Alegre: Movimento, 1983.

mesmo se manifesta (mostra)<sup>44</sup>. Note-se aqui a relação direta com a interpretação que Heidegger faz de *aletheia*.

O conceito traz implícito não mais a idéia simplesmente de ‘às coisas mesmas’, num sentido vulgar, mas busca um acesso ou indica um modo de acesso àquilo que deve ser buscado por meio da pergunta fundamental; interrogando também o modo do próprio ser dar-se a conhecer, do modo do ser manifestar-se. Por isto a necessidade de ampliar o conceito de fenomenologia formal para um conceito fenomenológico de fenomenologia, a partir de uma análise mais aprofundada do que Heidegger entende por fenômeno: aquilo que ‘primeiramente e o mais das vezes, justamente não se manifesta, o que está velado em face do que primeiramente e o mais das vezes se manifesta, ainda que pertença ao mesmo tempo e essencialmente àquilo que primeiramente e o mais das vezes se manifesta, e de tal maneira que constitua seu sentido e fundamento’<sup>45</sup>. É, portanto a fenomenologia compreendida nestes moldes que pode dar acesso ao fenômeno no sentido fenomenológico e não apenas no sentido vulgar de fenômeno.

A fenomenologia é o meio, sendo o caminho que permite acessar aquilo que foi estabelecido como a questão fundamental, o sentido do ser. É pelo método fenomenológico que se pretende o desvelamento, daquilo que em sentido próprio está velado ou permanece dissimulado, que não é um simples ente, mas sim o ‘ser do ente’. Não sendo o ser interpretado como fenômeno, a fenomenologia ‘procurará transformá-lo em fenômeno no sentido fenomenológico, como aquilo que se oculta no que se manifesta e, contudo, constitui o fundamento de tudo o que assim se manifesta’<sup>46</sup>.

A explicitação do sentido do ser é tarefa da ontologia, entendida no seu sentido lato. Mas a ontologia não como foi levada à cabo dentro da história, como a que permitiu ou conduziu o processo de velamento e dissimulação do ser, do sentido do ser do ente. De modo que Heidegger afirma que a ‘fenomenologia é o modo de acesso e de determinação evidenciante do que deve constituir o tema da ontologia. A ontologia somente é possível como fenomenologia’<sup>47</sup>. Com isto o filósofo não pretende simplesmente desdenhar ou descartar toda a tradição e ontologia que foi desenvolvida, mas sim lança a propositura de penetrar mais profundamente no chão que havia sido esquecido pela tradição. Heidegger percebe que a tradição, principalmente a ontologia ‘ingênua’ de Husserl precisa ser superada,

<sup>44</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 57.

<sup>45</sup> HEIDEGGER. *Apud*: STEIN, E. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3 ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. p. 63.

<sup>46</sup> STEIN, E. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3 ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. p. 64.

<sup>47</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 58.

pois havia a necessidade de outro método segundo a exigência do objeto que voltava a ser questionado. Stein comenta que ‘o ser que se manifesta de múltiplos modos somente podia ser captado mediante um instrumento adequado às diversas condições de sua eclosão’<sup>48</sup>.

Entretanto, a questão fundamental - o sentido do ser - não pode ser atingida ou visada diretamente, pois o ser é sempre o ser de algum ente. Desta forma, a pergunta pelo sentido do ser deve ser respondida através da análise de um ente, que deve ser questionado propriamente. A fenomenologia como ontologia necessita da análise fenomenológica de um ente privilegiado, e a partir de então realizar uma inquirição fenomenológica sobre o ser e o sentido do ser. A análise deve ser a partir do ente privilegiado, tanto ôntica como ontologicamente, o ‘ser-aí’, o *Dasein*. É a partir da analítica das estruturas fundamentais do *Dasein* que a fenomenologia assume uma perspectiva hermenêutica, de interpretação e explicitação.<sup>49</sup>

É bastante claro que a questão do ser é a mais ampla e universal, mas ao mesmo tempo nela está contida a questão do ente individual como ‘ser-aí’; por isto que se torna possível a análise do ser a partir da analítica das estruturas fundamentais do *Dasein*. É por meio da interpretação particularizada do *Dasein*, que Heidegger espera obter um horizonte necessário para uma compreensão e uma explicitação do ser em geral. A fenomenologia deve ser hermenêutica; hermenêutica no sentido de uma analítica da existencialidade da existência. Conforme Heidegger a ‘filosofia é ontologia fenomenológica universal, que parte da hermenêutica do ser-aí; esta, enquanto analítica existencial, dá o fio condutor de toda a problemática filosófica, fundamentando-a sobre a existência, de onde brota toda a problemática e sobre a qual ela repercute’<sup>50</sup>. É a fenomenologia hermenêutica que ‘funda o horizonte de abertura no ser-aí concreto, que permite a interrogação pelo sentido, pela verdade do ser em si mesmo’<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> STEIN, E. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. 3 ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. p. 65.

<sup>49</sup> Stein analisa a questão da hermenêutica em **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. 3 ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. p. 90 e seguintes. Algumas passagens para expor e elucidar melhor esta análise. “A expressão ‘hermenêutico’ se deriva, diz Heidegger, do verbo grego *hermeneúein*. Este se liga ao substantivo *hermeneús*. Através de um jogo mental, que mais se impõe que o rigor da ciência, o substantivo pode ser ligado ao nome do deus *Hermes*. Hermes é o mensageiro dos deuses. Cabe a ele trazer a mensagem do destino; *Hermeneúein* é aquela exposição que comunica à medida que tem possibilidades de escutar uma mensagem. [...] ‘Através do que foi dito se torna claro que o hermenêutico não é primeiramente a explicação, mas, antes disto, já o trazer uma mensagem e comunicação’. [...] Tratava-se e tratava-se ainda de levar o ser do ente a se manifestar; é claro que não ao modo da metafísica, mas de tal maneira que o próprio ser se manifeste como fenômeno. O próprio ser, - significa: presença do que se apresenta, isto é, a diferença ontológica de ambos a partir da unidade simples”.

<sup>50</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. § 7. p. 61.

<sup>51</sup> STEIN, E. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. 3 ed. Porto Alegre: Movimento, 1983. p. 67.

Para o presente trabalho não serão explicitadas as conceituações e interpretações de fenomenologia, hermenêutica do ‘segundo Heidegger’. Serão tomados centralmente os conceitos que partem de ST, mas não no sentido de excluir as complementações e trabalhos posteriores sobre estas temáticas. Busca-se acompanhar a perspectiva da obra ST, no sentido de estabelecer a temporalidade como um horizonte para o questionar e o descobrir o sentido do ser.

Como já apontado anteriormente neste trabalho, há um ente que possui a primazia no questionar pelo ser, sendo o ente por meio do qual, analisando sua estrutura fundamental, pode-se chegar ao sentido do ser; sendo este ente o homem, o *Dasein*. O *Dasein* é existência, sendo distinto dos outros entes, não ocorrendo simplesmente como e entre os outros entes; a existência de seu ser trata deste próprio ser. A existência tem uma relação de compreensão com seu ser, uma compreensão ontológica. Esta relação com o ser, desde Kierkegaard pode ser compreendida como ser determinado pela existência. Nesta relação de compreensão do seu ser, busca-se a estrutura fundamental da existência, estrutura esta que é caracterizada ou denominada como existenciária. Os existenciais do *Dasein* diferenciam-se das categorias, que são ‘determinações do ser do ente não próprio da existência’<sup>52</sup>.

É a analítica existencial que procura expor esta estrutura, os existenciais. Esta analítica não se propõe como uma compreensão de estruturas estanques, estabelecidas idealista ou artificialmente, mas como uma analítica a partir do concreto, a partir das questões concretas e centrais da existência. Sabendo da primazia ôntico-ontológica do *Dasein*, e a partir da analítica existencial, é possível afirmar que Heidegger constrói uma ontologia fundamental, a partir da qual são possíveis todas as demais ontologias. Ontologia que deverá ser buscada na analítica existencial da existência. Por meio desta analítica existenciária, Heidegger se propunha a explicitar a compreensão do ser como ser.

## 1.2 – *Dasein* e Mundo

A fenomenologia hermenêutica assumida em ST não é uma mera interpretação, mas pretende ser ela própria hermenêutica, ou seja, buscar suas raízes no próprio homem, no ser-aí; enquanto que a situação deste ente é também hermenêutica, movimentando-se num círculo hermenêutico, sendo o ente que compreende o ser. A interpretação ocorre somente porque o

---

<sup>52</sup> PÖGGELER. O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 52.

*Dasein* já sempre compreende de alguma maneira; a vida já sempre se compreende a si mesma. A análise é uma analítica existencial, pois o ser-aí é analisado a partir de sua existência fáctica.

O propósito de analisar o *Dasein* em seu modo de ser, em sua existência como ter-querer tem que partir de algum ponto, partindo-se, portanto da existencialidade da existência. Não se trata de construir o *Dasein* e uma realidade concreta e então realizar a investigação, nem de outra forma, analisar o *Dasein* e suas estruturas numa perspectiva idealista ou idealizante. A análise que Heidegger pretende ocorre a partir da ‘indiferente imediatez e regularidade’<sup>53</sup>, a cotidianidade ou medianidade. A idéia de cotidianidade não coincide com a idéia de primitivo, com a analítica de fases primitivas do *Dasein* ou da humanidade. A cotidianidade pode ser tomada ou compreendida como um modo de ser deste ente.

Heidegger afirma que o ente cuja análise deve ser empreendida ‘somos sempre nós mesmos’; ‘o ser deste ente é cada vez o meu’<sup>54</sup>. No ser deste ente privilegiado sempre está em jogo, em questão ou está imbricado o seu próprio ser. Disto pode-se afirmar, portanto que a ‘essência’ deste ente é a sua própria existência. O que se concebe como sua essencialidade deve ser compreendida a partir de sua existência. A essência consiste em que o ente tem-querer (*Zu-sein*). Existência aqui deve ser diferenciada rigorosamente da compreensão tradicional de *existentia*. Para a tradição ontológica *existentia* quer dizer o mesmo que estar-aí (*Vorhandensein*), que é uma forma não compatível com o ser e o modo de ser do *Dasein*.

É uma ruptura radical com Husserl, pois Heidegger abandona com isto a subjetividade do sujeito, a centralidade do ‘eu’ e a autoconsciência<sup>55</sup>. O *Dasein* representa algo distinto do *ego-cogito* cartesiano e moderno. O homem não é mais compreendido a partir de si mesmo, como nas filosofias do sujeito e da consciência, mas o *Dasein* compreende-se sempre em relação ao ser; pois seu ser constitui-se como compreensão do ser, o *Dasein* se comporta a respeito de seu ser. É igualmente uma ruptura no sentido de que o *Dasein* não é mais interpretado como estar-presente ou estar-a-vista.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 69.

<sup>54</sup> *Id. Ibid.*, p. 67.

<sup>55</sup> Stein apresenta e ressalta a crítica de Heidegger a Husserl. Heidegger “rejeita o ‘observado imparcial’, ao purificar teórico, a partir do qual, segundo Husserl, se revelariam as estruturas da subjetividade, que possibilitam a posse do mundo e a experiência, e se revelaria o próprio sentido do ser. Para Heidegger, não é o observador imparcial, mas a realização, o exercício da própria existência concreta que já sempre revela o mundo e as possibilidades da experiência e o próprio ser. [...] O método fenomenológico de Husserl quer ser uma reflexão universal. Esta se realiza a partir do eu transcendental que através do espectador imparcial, permite o acesso a todos os problemas da filosofia. Pondo em dúvida e problematizando o espectador imparcial e o eu, a partir do qual tudo se constitui, Heidegger arrasa a universalidade do método fenomenológico. Pôr em dúvida o eu transcendental, rejeitar a redução fenomenológica, era minar em sua base todas as pretensões de Husserl...”. STEIN, E. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p. 53-54.

O termo *Dasein* é já utilizado na filosofia, mas com sentidos diferenciados ao que Heidegger lhe atribui. Kant estabelece a correlação entre existência (*Dasein*) e realidade. Para este pensador, existência seria como a segunda categoria de modalidade, opondo-se ao não-ser, e mediante a qual se postula o conhecimento da realidade. Também Hegel emprega a expressão *Dasein*, fazendo uma distinção de *Dasein*, como simples determinação do ser, e a existência, que é o ser em relação. Conforme Abbagnano, para Hegel ‘o *Dasein* é o ser com determinado caráter ou qualidade, aquilo que se chama em geral de ‘alguma coisa’<sup>56</sup>. Contudo para Heidegger o substantivo *Dasein* é restringido aos seres humanos, no sentido de ‘ser-aí’; ‘*Da*’ como ‘aí’ e ‘*sein*’ como ‘ser’, portanto *Da-sein*. A compreensão deste ente também necessariamente deve ‘passar’ por uma compreensão de mundo (não como uma totalidade de entes, mas relativo ao ser humano).

Heidegger não trata de homens ou pessoas, mas sempre se refere como *Dasein*. O homem é o seu ‘*Da*’, significando também o ‘*Da*’ como ‘abertura’ (*Erschlossenheit*) deste ente. Para Tugendhat<sup>57</sup>, a palavra e idéia de ‘abertura’ foi uma eleição de Heidegger para substituir a idéia de ‘consciência’ de Husserl, com o claro intuito de distanciar-se da idéia de consciência intencional e cunhar um conceito e uma terminologia mais ampla. O mesmo pensador também comenta que Heidegger faz uso evocativo das palavras, portanto nem sempre fazendo explicitação analítica ou esclarecedora do sentido que pretende atribuir a cada termo ou conceito de que faz uso na exposição de sua filosofia. Enquanto que para diversos comentadores de Heidegger o uso de *Dasein* seria uma vantagem, abrangendo o âmbito da compreensão do conceito, Tugendhat tece uma severa crítica ao uso deste termo. Para ele *Dasein* é um *singulare tantum*, não tendo plural, sendo igualmente complicado realizar uma transposição deste termo para outra gramática, chegando a afirmar: ‘eu não consigo ver o sentido positivo que possa ter a introdução do termo *Dasein*. É um maneirismo com conseqüências negativas...’<sup>58</sup>.

Para Tugendhat, o filósofo da Floresta Negra se teria feito compreender melhor quanto à idéia de existência se tivesse realizado uma distinção entre existência no sentido de ‘estar-a-vista’ (*Vorhandenheit*) e existência no sentido de ter-que-ser (*Zu-sein*). A existência do *Dasein* é no sentido do ‘ter-que-ser’, é ao modo de viver, que supõe um começo e um fim, um período de duração da existência. Para o comentador, viver trata-se de um modo especial de existir, pois é necessário um processo para manter-se na existência, como afirma, ‘um

<sup>56</sup> ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 888.

<sup>57</sup> TUGENDHAT, E. **Autoconsciencia y autodeterminación**: una interpretación lingüístico-analítica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>58</sup> *Id. Ibid.*, p. 135.

processo de auto-conservação. E, porque tal ente existe exatamente tanto tempo como dura o processo, se pode fazer equivalente esse processo – a vida – com seu existir<sup>59</sup>. Complementa ainda mais adiante que é o ‘existir no sentido de viver, no qual o ente que existe ou vive, vive (é) de tal maneira que ‘em seu ser’ se comporta com este ser (existir, viver), compreendendo-o’<sup>60</sup>.

Nesta compreensão de existência, num comportar-se consigo mesmo, compreendendo seu ser, pois seu ser trata de ter-que-ser, tem um sentido prático-volitivo. Este ente, o *Dasein*, comporta-se com seu ser como o que tem-que-ser, querendo ou não. Em certa medida, neste contexto é factível uma comparação com a famosa interrogação de Hamlet: ‘ser ou não ser?’. Não é uma simples pergunta teórica, mas uma interrogação prática que requer um posicionamento de decisão e uma resposta em uma oração intencional, uma decisão. O que está em jogo, em questão na existência como ter-que-ser é o sentido de que a ‘existência que em cada momento tenho a minha frente é a que tenho que ser, a que tenho que realizar de uma ou outra maneira ou decidir-me a não realizá-la’<sup>61</sup>.

A relação que cada *Dasein* tem com sua própria existência difere-se totalmente da relação que qualquer outro *Dasein* poderia ter com esta existência. O outro, ou até o *Dasein* mesmo em algumas ocasiões, pode ter uma relação teórica ou de prognóstico com a ‘minha existência (*Jemeinigkeit*)’<sup>62</sup>. O *Dasein* comporta-se sempre praticamente com sua própria existência, não podendo evitar este modo de comportamento, pois tem que realizar sua existência, tem que decidir-se a um determinado modo de ser, não é jamais substituível nesta relação com sua existência, com este modo de ser.

Desta forma se tornam bastante explícitos dois aspectos fundamentais do *Dasein*, o da ‘facticidade’ (*Faktizität*)<sup>63</sup> e da ‘possibilidade’. As duas estão fortemente imbricadas no campo prático. Por um lado o *Dasein* já sempre se encontra em determinada situação, em inevitável facticidade e por outro nenhuma situação prática exclui completamente o jogo de possibilidades. O *Dasein*, como ter-que-ser, comporta-se com seu ser em relação a sua possibilidade mais própria. O *Dasein* é cada vez sua possibilidade; possibilidade não no

---

<sup>59</sup> *Id. Ibid.*, p. 138.

<sup>60</sup> *Id. Ibid.*, p. 139.

<sup>61</sup> *Id. Ibid.*, p. 139.

<sup>62</sup> ‘O advérbio *Je* significa ‘sempre, já, alguma vez’. O ser desta entidade é em cada caso sempre meu (*je meines*). Heidegger então forja *Jemeinigkeit*, o ‘sempre meu’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>63</sup> ‘Heidegger utiliza para a factualidade de *Dasein* a palavra derivada do latim *Faktizität*; isto ‘implica que um ente *dentro do mundo* possui ser-no-mundo de tal forma que pode compreender a si mesmo como dedicado e vinculado ao seu *destino* com o ser destes entes que ele encontra dentro de seu próprio mundo’’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

sentido de que talvez não pudesse aí estar ou como uma forma imperfeita de realidade (sentido aristotélico). Este modo de ser, conforme expressa Heidegger no § 9 de ST pode ser de *propriedade* ou *impropriedade*. Propriedade não sendo compreendida, nesta exposição inicial, como uma forma inferior ou deficiente do modo de ser do *Dasein*.

Tendo realizado esta exposição, com um carácter preparatório, da estrutura fundamental do *Dasein* cotidiana e mediana, empreende-se a partir de agora a compreensão do existencial constitutivo do ser-no-mundo. O existencial do ser-no-mundo deve ser compreendido em seu sentido unitário, e não como uma junção de momentos constitutivos do *Dasein*. O estar-no-mundo do *Dasein* diferencia-se da compreensão geral da idéia de estar-em como ‘algo estar dentro de outro algo’, como por exemplo, a água estaria dentro do copo ou a cadeira dentro da sala. Estes entes possuem o mesmo modo de ser de estar-aí, como objetos que se encontram dentro do mundo. Estes modos dos objetos estarem um dentro do outro podem ser representados por seu modo de ser categoria; já diferente é o modo de ser-no-mundo como existencial do *Dasein*.

O ser-no-mundo do *Dasein* não se constitui como uma relação espacial de estar no mundo, como mais um corpo (ente) que se encontra em meio aos demais entes. O sentido que Heidegger atribui é no modo de residir, *habitare*, permanecer, estar familiarizado com, estar acostumado... O ser-no (mundo) é no sentido de permanecer no mundo de uma forma familiar, de estar familiarizado com..., de absorver-se no mundo. Não é uma justaposição do ente *Dasein* com o ente mundo, aos moldes que se pode afirmar que a cadeira está próxima ou afastada da parede. Também os demais entes não podem assumir este carácter de ser, pois segundo Heidegger os entes simplesmente existentes carecem de mundo – (a pedra carece de mundo, o animal é pobre de mundo e o *Dasein* é constituidor de mundo). Mesmo se considerar o *Dasein* ao modo de estar-aí, com o seu ter-que-ser como um peso a carregar, esta facticidade não pode ser considerada ao modo de estar-aí como um mineral ou como uma árvore está no mundo. Conforme afirma Azúa, sob este aspecto, para Heidegger ‘o mundo não pode entender-se como a totalidade das coisas reais conhecidas de um modo indeterminado, senão como a condição ontológica para que os entes intramundanos nos ‘venham-ao-encontro’ (*begegnen*)’<sup>64</sup>. Pelo fato de diferenciar o modo de estar no mundo do simples ente à vista, do modo de ser-no-mundo do *Dasein*, não significa que a este lhe foi retirada a sua

---

<sup>64</sup> AZÚA, J. B. R. **De Heidegger a Habermas**: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea. Barcelona: Herder. 1997. p. 49.

espacialidade. Representa justamente que esta somente é possível sobre a base do ser-no-mundo enquanto tal<sup>65</sup>.

Em virtude de sua facticidade, um dos modos de ser-no-mundo do *Dasein* é pela ocupação, ocupar-se de algo; que podem ser maneiras como empreender, cuidar, cultivar ou modos deficientes como omitir, renunciar... O termo nesta analítica assume um sentido ontológico, como existencial da estrutura do *Dasein*, designando ‘o ser de uma determinada possibilidade de ser-no-mundo’<sup>66</sup>. Não representam condições ônticas que podem ocorrer na vida, tais como preocupações, aflições, mas como um caráter de seu ser-no-mundo representa que o *Dasein* é sempre essencialmente ocupação.

O ser-no-mundo não é uma característica ou um existencial que é facultativo ao *Dasein*, ou seja, não é algo que as vezes ele pode ser e outras vezes não possua este caráter. O *Dasein* não é primeiramente uma substância e que posteriormente se corporifica e se torna presente no mundo, bem como não é um espírito ou alma que em dado momento assume um corpo e se apresenta ao mundo para conviver com os demais entes presentes. Toda relação do *Dasein* no mundo é possível porque o *Dasein* é ser-no-mundo. O ser-no-mundo não é uma atitude que pode ser realizada esporadicamente, mas pode ser considerado com um elemento transcendental da estrutura do *Dasein*. O *Dasein* como ser-no-mundo não é um mero elemento natural que se conecta a outro como liame natural. Heidegger também rompe com a idéia de sujeito, que acrescentaria à sua essência uma vivência no mundo, em meio aos objetos.

Nesta linha e ponto de análise, um elemento importante a ser abordado é a questão do conhecimento. Sendo a questão ou uma das questões centrais na filosofia em todos os tempos, Heidegger apresenta esta questão dentro deste tópico do *Dasein* como ser-no-mundo. O conhecimento ‘é uma parte’ do *Dasein* – o conhecimento é um modo de ser do ser-no-mundo -, não sendo uma propriedade que lhe venha do exterior, porém cabe esclarecer como se funda no ‘interior’ do *Dasein* esta relação de conhecer. O conhecimento se fundamenta no elemento estrutural do *Dasein* de já sempre ser-no-mundo, não no sentido de um simples contemplar, mas como já apontado, sempre como ocupação. O *Dasein* já sempre está ocupado, absorvido em sua lida no mundo e para que o conhecimento contemplativo seja possível é requerida

---

<sup>65</sup> O *Dasein* é espacial de uma forma que nenhuma outra coisa extensa é. Um aspecto importante da espacialidade do *Dasein* é a *Ent-fernung*. Para Heidegger ‘*Entfernung* pertence à distância entre as coisas e o *Dasein*; distâncias do *Dasein* são estimadas não em termos quantitativos, mas cotidianos (longe, perto, o tempo que se leva para fumar um charuto...). Outro aspecto da espacialidade é a ‘orientação’ ou ‘direcionalidade’, ‘direções’ (esquerda, direita, em frente...), que se baseiam na habilidade geral de orientação do *Dasein*’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 83.

certa *deficiência* da ocupação com o mundo. Quando se abstém de outros modos como produzir, manejar, lhe resta o modo de permanecer-junto, o que permite que o ente que então comparece seja contemplado em seu puro aspecto. Por meio deste modo de ser, que se abstém de produzir, numa espécie de simples contemplação do objeto em seu aspecto, que se torna possível a apreensão do que está-aí. ‘A apreensão se realiza na forma de um falar de algo (*Ansprechen*) e de um falar que diz algo como algo (*Besprechen von etwas als etwas*)’<sup>67</sup>. Esta apreensão se converte em determinação, de modo que o que foi apreendido e determinado pode ser expresso em proposições, e como enunciado, pode se reter ou conservar.

A mundanidade é um conceito que se refere à estrutura do *Dasein* como ser-no-mundo, e compreendendo o mundo num aspecto ontológico, que este é um caráter do próprio *Dasein*. Mundo pode assumir múltiplos sentidos, e entre estes Heidegger aponta quatro diferentes concepções que o conceito pode assumir. 1. Mundo, no sentido ôntico, como a totalidade de entes que podem estar-aí dentro do mundo. 2. Mundo, no sentido ontológico, o ser do ente na concepção de mundo do ponto acima. 3. Mundo como o ente que por essência não é o *Dasein* e que pode comparecer ‘intramundanamente’. 4. O conceito ontológico-existencial da mundanidade. Tradicionalmente a tentativa de descobrir ou expor o conceito de mundo ocorria a partir da natureza, mas Heidegger aponta que o *Dasein* somente pode ‘descobrir’ a natureza em um modo determinado de ser-no-mundo e que a natureza não pode tornar compreensível a mundanidade.

O mundo mais próximo ao *Dasein* do cotidiano é o mundo circundante (*Umwelt*). O ser-no-mundo com os entes acontece com o modo de lidar com estes, que não vem a ser um modo apreensor, como já apontado. O modo de ser do *Dasein* no cotidiano é sempre ao modo de lidar, de ocupar-se com as coisas, de utilizá-las para o seu ser cotidiano. O ente que aparece na ocupação é sempre tomado como útil, instrumento, utensílio (*Zeug*); a partir do grego pode ser tomada como *pragmata*, sendo a relação primeira com as coisas e com o mundo uma relação *pragmática*, ou seja, a forma mais original de ocupar-se é a *práxis*. O útil aparece ao *Dasein* de diversas formas e para diversas serventias, sendo que o que torna o útil um útil para o *Dasein* é a sua instrumentalidade - pragmaticidade (*Zeughaftigkeit*).

O utensílio não existe de forma isolada, mas sempre como uma totalidade de utensílios; é dentro do todo dos utensílios que o utensílio pode se constituir enquanto tal. Desta forma o utensílio é sempre um ‘para algo’, que faz a remissão do algo para algo. Portanto, de acordo com sua instrumentalidade, o utensílio é sempre como pertencente ao

---

<sup>67</sup> *Id. Ibid.*, p. 88.

todo dos utensílios. A título de exemplo: a casa é sempre vista em seu todo dos utensílios (cadeiras, mesas, quadros...) e não primeiramente cada um em separado dos demais objetos.

O instrumento mostra-se mais genuinamente em seu ser manejado pelo *Dasein*; quanto mais a relação se constituir no uso, mais o objeto se mostra como útil, dentro de seu todo de úteis e como um ‘para algo’. Ou seja, ‘o modo de ser do útil em que este se manifesta desde ele mesmo, o chamamos de estar à mão (*Zuhandenheit*)’<sup>68</sup>. Por ser constituído por este caráter de ser à mão, o ente se torna disponível e manejável; de modo que a pura contemplação teórica ou teorética não seria capaz de explicitar o ente que está à mão. ‘O lidar com o útil subordina-se ao ‘complexo remissional do para-algo’. A visão que ocorre neste subordinar é a circunspeção (*Umsicht*)’<sup>69</sup>. O comportar-se prático não é a-teorético; segundo Heidegger a contemplação é originariamente um ocupar-se e que todo agir possui a sua própria visão (de circunspeção)<sup>70</sup>.

O ‘central’ da ocupação cotidiana do *Dasein* não é simplesmente o utensílio, mas a obra mesma; o que ocupa primeiramente é a obra que em cada caso há de ser produzida. É a obra que vai infundir o ‘para-que’ em cada utensílio. O que é produzido não é produzido simplesmente por produzir, mas sempre lhe é inerente um ‘para-que’: o relógio é para marcar as horas; a caneta é para escrever... Nesta produção da obra há ainda outro elemento importante, uma remissão dos materiais. Ao produzir um par de sapatos, este sempre remete ao couro, aos fios, cola; o couro que era de algum animal; o animal que estava no campo, sendo tratado..., que pode ser chamado de *complexo referencial*. E por meio destes úteis, revela-se também a natureza. Na interpretação da natureza, esta não é tomada como um simples estar presente ou como mera força da natureza, mas ela é descoberta como ‘serventia’: o vento que impulsiona as velas; a árvore que poderá ser transformada em lenha e posteriormente alimentar a lareira... Mas não pára por aí: a obra também sempre remete ao portador ou usuário; remete à sua composição. Ainda, a obra não está presente apenas num ‘mundo privado’, mas está num mundo público, pelo qual se torna transparente a ‘natureza do mundo circundante’<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> *Id. Ibid.*, p. 97.

Afirma Inwood, que *Zeug* é *zuhanden*; seu modo de ser é *Zuhandensein*, - *heit*, ‘manualidade. *Zuhanden*, lit. ‘para, em direção das mãos, à mão’. *Zuhandenheit*: ‘aquilo com que nós em primeiro lugar e imediatamente nos deparamos são coisas de uso mais do que coisas neutras’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>69</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 97.

<sup>70</sup> Inwood traduz *Umsicht* por circunvisão: o tipo de *Sicht* – visão – que está envolvida em *Umsehen*, ‘olhar em volta. [...] Aquilo com que lidamos na ocupação em geral é o instrumento, o manual, e a circunvisão é justamente aquilo de que necessitamos para essa lida. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>71</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 98.

Na cotidianidade aparecem também os entes imediatamente à mão, mas que não são possíveis de serem utilizados. A ferramenta pode estar estragada, o material não mais servir, porém a situação deste instrumento segue sendo como um ente à mão. Este ‘não servir mais’ é descoberto não na contemplação, mas na circunspeção do lidar com as coisas. Não sendo mais empregável, o utensílio chama a atenção, e nesta não-empregabilidade revela seu estar à mão como tal. Mas não é somente com o não empregável que se defronta, bem como com a ausência de algo que se imaginava ou supunha estar aí. No seu ‘não estar presente’ quando necessitado, este ente se revela como ente à mão, ente que somente está aí. Outra forma de revelar o ente à mão é pela ‘obstaculização’ do ocupar-se, que estorva e desta forma mostra sua ‘rebelia’ na ocupação. Por estas formas que o ente mostra-se com um estar-aí. Todas estas maneiras são formas de impedir a remissão da totalidade dos úteis, no seu ‘para-algo’, ‘é uma quebra das conexões remissionais descobertas na circunspeção’<sup>72</sup>. E resume Heidegger mais adiante em ST, sobre a interpretação que se realizou até este ponto: ‘ser-no-mundo, é absorver-se atemática e circunspectivamente nas remissões constitutivas do estar à mão da totalidade dos úteis’<sup>73</sup>.

Há outro tipo de entes utilizáveis com caráter de referência, no sentido ‘informativo’, os signos - sinal. A utilidade do signo coincide com a capacidade de referência. Para Vattimo ‘o signo não tem outro uso senão referir-se a algo. [...] No signo revela-se de maneira particularmente clara o que em geral é próprio de todas as coisas intramundanas, isto é, a referência, no sentido da conexão com outra coisa’<sup>74</sup>. O estar-em-relação apresenta-se como prestabilidade e referibilidade, desta forma manifestando a essência da coisa intramundana; o signo revela a mundanidade do mundo e o ser das coisas. Um sinal é também a parte especial de um instrumento, o instrumento-sinalizador; seu ser-em-função-de é indicar.

Sendo ser-no-mundo em meio à utilização dos entes como suas ferramentas ‘para-algo’ ou tomando-os como entes à mão, o *Dasein* é também ser-com os outros. O útil refere a outros úteis, que estão na circunvisão, tornando transparente a mundanidade do mundo; mas também o ser-com os outros se encontra referido. Ao referir as diversas conexões que a produção de uma obra pressupõe, inclui-se também a referência ao portador ou a quem é destinada a obra; no fornecimento dos materiais já sempre estão referidos os fornecedores, os transportadores que não são instrumentos ou simples entes à mão. Onticamente já sempre percebe-se a presença e a necessária relação do *Dasein* com o outro, o que confirma o que

---

<sup>72</sup> *Id. Ibid.*, p. 102.

<sup>73</sup> *Id. Ibid.*, p. 103.

<sup>74</sup> VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 31.

Heidegger afirma ontologicamente, que o *Dasein* como ser-no-mundo é sempre também ser-com os outros.

Grande parte dos pensadores da tradição, que consideram o ser humano a partir da centralidade da consciência – dos estados mentais – apresenta a relação com os outros também como um partir da própria consciência. Primeiramente o sujeito toma consciência de si mesmo e no segundo momento dos entes não-humanos. Toma conhecimento dos processos, aparência, funcionamento do próprio organismo, bem como das questões interiores, relacionadas à mente e espírito. E posteriormente então o *Dasein* perceberia que há no mundo outros entes que possuem formas, aparências e comportamentos similares aos seus. Então iniciaria uma relação com os outros, a partir da empatia, das necessidades, por interesses... Compartilharia o filósofo da Floresta Negra com esta perspectiva?

Heidegger afirma que os outros comparecem ao *Dasein*, tomando como referência o *Dasein* próprio, mas não é necessário a construção de um canal especial para acessar o outro, ou o outro não é alguém absolutamente alheio ou estranho ao *Dasein*. O ‘com’ referido neste existencial tem o modo de ser do *Dasein*, que também é ser-no-mundo ocupando-se circunspectivamente com os demais entes; portanto, a compreensão do ser-com o outro é existencial e não categorial (como um ente qualquer). O ser-no-mundo é também já sempre determinado pelo ‘com’, de modo que ‘o mundo é desde sempre aquele que eu comparto com os outros. O mundo do *Dasein* é um mundo em comum (*Mitwelt*). O ser-em é um coestar com os outros’<sup>75</sup>.

O coestar é um existencial do *Dasein*, de forma que o *Dasein* é essencialmente ser-com (*Mitsein*)<sup>76</sup>. O coestar determina existencialmente o *Dasein*, mesmo que a presença do outro nem sempre seja percebida no plano ôntico e da ocupação no dia-a-dia. Não é a presença ou a ausência do outro que leva a afirmar e concluir que o *Dasein* é essencialmente coestar, mas é justamente por ser ontologicamente coestar que o outro pode comparecer ou estar ausente na convivência cotidiana. O fato de cada *Dasein* ter que assumir sua existência, de tomar cargo do seu viver, ou de muitas vezes encontrar-se sozinho ou solitário no plano das vivências, não retira jamais o caráter existencial de ser-com os outros. O coestar constitutivo do *Dasein* também não é medido ou baseado pela quantidade de amigos ou pela capacidade de empatia que o mesmo estabelece com os demais.

<sup>75</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 144.

<sup>76</sup> *Mitwelt*: o mundo-com, as pessoas à nossa volta, convivência. *Mitsein*: Heidegger também usa *Mitdasein* (*Dasein*-com), bem como *Miteinandersein* (ser-um-com-o-outro). É um erro considerar *Selbstsein* como originário e derivar *Mitsein* ou outros a partir dele. Embora *Sein-bei*, *Mitsein* e *Selbstsein* sejam igualmente originários, não são separáveis: cada um deles pressupõe os outros. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

Se ao modo de ser-no-mundo o caráter de relação é a ocupação, no que tange o ser-com os outros a relação se estabelece como solicitude (*Fürsorge*)<sup>77</sup>. A solicitude se funda na estrutura do *Dasein* enquanto ser-com. Desta forma também o cuidado com o próprio *Dasein* (cuidados com o corpo, saúde, apresentação...) é uma forma de solicitude e não mera ocupação. Mesmo quando a atenção ao outro ou o conviver seja indiferente, não representa que o outro seja tomado como um ente à mão, mas apenas transparece um modo deficiente de coestar.

Quanto ao modo ‘positivo’ de estabelecimento da relação de ser-com, Heidegger apresenta duas possibilidades básicas. A primeira forma é uma espécie de substituição, ou seja, ‘quando a solicitude assume pelo outro aquilo de que há que ocupar-se’<sup>78</sup>. O outro é desincumbido de realizar a sua ocupação, com tendência a se tornar dependente ou dominado. Frente a este modo, Heidegger aponta o modo de ‘antecipação’, não mais para retirar o ‘cuidado’ que cabe ao outro na ocupação, mas justamente para lhe restituir genuinamente. Auxilia ao outro tornar-se transparente em seu cuidado e livre para ele. ‘O compromisso em comum com uma mesma causa se decide desde a existência (*Dasein*) expressamente assumida. Somente uma autêntica solidariedade torna possível tal sentido das coisas, que deixe ao outro em liberdade para ser ele mesmo’<sup>79</sup>.

Na ocupação com os entes à mão, é própria a circunspecção. A solicitude é regida pelo respeito (consideração) e pela indulgência (tolerância). Estes podem ser conduzidos a modos deficientes, tais como o desrespeito ou total desconsideração, bem como à indiferença.

A mundanidade é apresentada por Heidegger como uma totalidade remissional de significatividade, por meio da qual o *Dasein* deixa comparecer o ente em sua condição respectiva. Mas também no mundo comparecem os outros, no seu constitutivo como ser-com. Sendo, para o *Dasein* está sempre em questão ou seu próprio ser, lhe é constitutivo o ser-com os outros, de modo que o *Dasein* é essencialmente ‘em função do outro’, compreendido existencialmente. Neste sentido, os outros já estão sempre abertos em seu próprio *Dasein* e esta abertura ‘constituída previamente pelo coestar, é, pois também parte integrante da significatividade, isto é, da mundanidade que é o modo como a significatividade se consolida

---

<sup>77</sup> Várias palavras e conceitos heideggerianos são oriundos de *Sorge*: *Sorge* pertence ao próprio *Dasein*, *besorgen* às suas atividades no mundo e *Fürsorge* ao seu ser-com-outros. *Das Besorgen*: ‘ocupação’ no sentido de ‘ocupar-se de ou com’ algo. Lidar do *Dasein* com as coisas no mundo: ‘tratar e cuidar de alguma coisa, produzir algo’; focaliza o presente e o ser junto às coisas dentro do mundo. *Fürsorge*: ‘preocupação’, é ‘cuidar ativamente de alguém que precisa de ajuda’. Usado para as outras pessoas e não para o instrumento. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>78</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 147.

<sup>79</sup> *Id. Ibid.*, p. 147.

como tal no existencial ‘ser-em-função-de’<sup>80</sup>. Por isto que as coisas já sempre aparecem ao *Dasein* enquanto entes à mão e por este meio também já sempre se torna transparente a coexistência dos outros. Esta abertura significa que na compreensão do ser do *Dasein* já está dada também a compreensão dos outros, não como uma interpretação intelectual, mas uma compreensão originária. No estar com o outro se constrói uma relação de ser de *Dasein* a *Dasein*.

Afirma Heidegger que o ‘caráter de sujeito’ do próprio *Dasein* e do *Dasein* dos outros se determina existencialmente e que os outros comparecem, na ocupação do mundo, na forma que são e são aquilo que fazem. O conviver é determinado existencialmente pelo caráter de distancialidade, o cuidado por uma diferença frente aos outros. Esta distancialidade mostra que o *Dasein* está submetido ao domínio dos outros no conviver do dia-a-dia. ‘O arbítrio dos outros dispõe das possibilidades cotidianas do *Dasein*. Porém estes outros não são determinados outros’<sup>81</sup>. O *Dasein* está inadvertidamente sob o domínio indeterminado dos outros no seu coestar. São os outros que ‘existem’ imediata e regularmente; o ‘quem’ fica sempre no plano impessoal, não sendo um determinado ‘este’, ‘aquele’... Heidegger refere-se a estes outros indeterminados fazendo uso da expressão/conceito *Man*<sup>82</sup>, como sujeito impessoal.

No conviver cotidiano o *Dasein* ‘se dissolve’ nesta forma de viver, cujo ritmo é ditado pelos ‘outros’. O filósofo faz uso da expressão ‘estamos sob uma ditadura do ‘outro’<sup>83</sup>, para mostrar como de modo geral vive-se como ‘os outros’ vivem, a forma de diversão é ditada pelos ‘outros’; enfim, a moda, a literatura, o noticiário, a economia, a cultura... seguem o padrão estabelecido pelo modo impessoal, ao qual praticamente todo *Dasein* segue, sem perceber-se determinado ou empenhado existencialmente neste modo de ser.

O modo de ser que é ‘estabelecido’ pelos outros é o da medianidade, sendo este um caráter existencial ‘dos outros’. O impessoal movimenta-se nesta medianidade naquilo que opta realizar, nos seus afazeres e preferências diárias... A medianidade silenciosamente nivela e estabelece o que pode e o que não pode ser realizado do dia à noite; toda originalidade

---

<sup>80</sup> *Id. Ibid.*, p. 148.

<sup>81</sup> *Id. Ibid.*, p. 151.

<sup>82</sup> Não há propriamente uma tradução ou um termo adequado em português que possa carregar integralmente o sentido que o termo *Man* usado por Heidegger apresenta. Um termo usado com sentido muito próximo ao que o autor propõe, talvez seria ‘a gente’, usada geralmente no sentido impessoal.

Inwood apresenta algumas exposições. *Man*: pronome indefinido da terceira pessoa, que se aplica a seres humanos de ambos os sexos. *Das Man*: impessoal. O fenômeno do impessoal mostra que o *Dasein* não é um eu ou ego no sentido cartesiano. O impessoal não é nem uma coisa boa nem uma coisa má. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>83</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 151.

torna-se banal, tudo assume um caráter de trivialidade; de modo que a medianidade revela uma tendência de ‘nivelção de todas as possibilidades de ser’<sup>84</sup>.

É a distancialidade, a medianidade e a nivelção que constituem o modo de ser chamado como ‘publicidade’, sendo esta que regula, de antemão, toda interpretação de mundo e de *Dasein*. A publicidade apresenta tudo como conhecido e de acesso simples a todos. O ‘impessoal’, ‘a gente’ está em todas as partes, mas já sempre está ausente ou já escapou no momento de tomada de decisão. O impessoal tira o encargo, tornando mais ‘leve’ o cotidiano, permitindo ou favorecendo que a vida seja assumida como mais simples, mas fácil... ‘Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal é [...] ninguém a quem todo *Dasein* já se entregou sempre em seu estar com os outros’<sup>85</sup>.

O *Dasein* próprio se encontra ‘perdido’ neste modo de dependência e impropriedade. Isto não relega o *Dasein* a um nada ou o rebaixa a uma categoria moral inferior de humanidade; isto demonstra um modo de ser do *Dasein* que é também real. Não é um ‘sujeito universal’ que paira sobre as singularidades, tampouco é uma espécie de espírito (maligno) que realiza uma coação com os indivíduos conduzindo-os para o caminho da impessoalidade. ‘O impessoal é um existencial, e pertence como fenômeno originário, à estrutura positiva do *Dasein*’<sup>86</sup>.

### 1.3 - Ser-em como tal

A análise da filosofia de Heidegger, principalmente no que se refere a analítica existencial, pode ser comparada a uma tentativa de tirar algas do fundo do mar; nunca é possível resgatar apenas uma, de forma individual ou isolada, pois elas estão emaranhadas na coletividade... Ao analisar e expor os existenciais que estruturam o ser do *Dasein* torna-se necessário e óbvio, analisá-los em seu conjunto, sendo equivocado se tomados isoladamente, sem ter presente a totalidade dos existenciais e a totalidade do *Dasein*. Isto se percebe com ainda mais clareza quando analisada a estrutura do *Dasein* como ‘ser-em como tal’, que pergunta basicamente, afinal, quem é este ente? De que modo é o *Dasein* como ser-no-mundo?

---

<sup>84</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 151.

<sup>85</sup> *Id. Ibid.*, p. 152.

<sup>86</sup> *Id. Ibid.*, p. 153.

‘Ser-em’ é um modo originário do *Dasein*, não se constituindo como um fenômeno que deriva de outro, ou que seja em plano secundário da constituição. Há uma co-originariedade ou concomitância, que não permite inferir ou imaginar a predominância valorativa, uma substância primeira da qual derivam os outros existenciais, tampouco há entre os existenciais uma relação de causalidade, de geração de uma a partir de outra que seria primeira.

Como já apontado, o *Dasein* não é no mundo ao modo de estar dentro do mundo ao modo de um ente dentro do outro. O *Dasein* é sempre o seu ‘*Da*’ (*ai*), fazendo alusão a um ‘*aqui*’ e um ‘*ali*’, no sentido de estar voltado para a ocupação, diante e presente às coisas que aparecem dentro do mundo. O elemento fundamental que constitui esta estrutura ontológico-existencial do *Dasein* é o caráter de abertura. Como afirma o próprio autor, ‘o *Dasein* sempre traz consigo o seu ‘*ai*’, e desprovido dele, ele não apenas não seria, como deixa de ser o ente dessa essência. O *Dasein* é a sua abertura’<sup>87</sup>. Heidegger insiste que o *Dasein*, na medida que é no mundo, é o seu ‘*ai*’, o seu ‘*Da*’. O *Dasein* como ser-em, como ser no mundo não se constitui como uma relação de ‘entre’; não é mais, como a tradição pretendia, um sujeito ‘puro’ que se confronta com os entes que estão espacialmente no mundo, ocupando um lugar em meio a todos estes. O caráter de abertura, reflete-se no sentido de não-fechamento, ou seja, não que em algum momento ou instância o *Dasein* tenha estado fechado e agora tenha que se abrir; mas abertura como característica fundamental e original.

Heidegger analisa e expõe este caráter da abertura em quatro pontos: disposição afetiva (*Befindlichkeit*); compreensão (*Verstehen*); discurso (*Rede*) e da decaída (*Verfallen*).

### 1.3.1 - O *Dasein* como disposição afetiva

O primeiro existencial do ‘*ai*’ do *Dasein* é a disposição afetiva (*Befindlichkeit*)<sup>88</sup>, como um elemento ontológico. No plano ôntico compreende-se como estados de ânimo ou humor (*Gestimmung*)<sup>89</sup>. Portanto, a disposição afetiva não é um estado psíquico-afetivo, mas

<sup>87</sup> *Id. Ibid.*, p. 157.

<sup>88</sup> Para Inwood, Heidegger forja *Befindlichkeit*, que combina as idéias de ‘estar situado’ e de ‘passar/sentir-se bem ou mal’. Comenta ainda que *Befindlichkeit* possui três aspectos essenciais: 1. Ela ‘descobre o *Dasein* em seu ser-lançado, primeiramente e geralmente no modo do desviar-se evasivo’. 2. O humor ‘sempre já descobriu o ser-no-mundo como um todo, tornando-o possível primeiramente para direcionar alguém para algo em particular. 3. *Befindlichkeit* afina e sintoniza o *Dasein* para ser afetado pelas coisas e ser afetado de certos modos. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>89</sup> *Stimmung*: humor (bom humor, mau humor, humor geral, atmosfera...); também significa ‘afinação, entonação’. Vem de *Stimme*: voz, voto. *Gestimmt*: de acordo, em certo humor. *Gestimmtheit/Gestimmtsein*:

sim se compreende como condição de possibilidade para que o *Dasein*, na existência cotidiana se defronte com estados de humor e/ou experimente afetos, sentimentos, emoções... Conforme Tugendhat, com este conceito Heidegger propõe basicamente a tese de que a disposição afetiva não é um simples estado de humor ou estado afetivo, mas é um modo de abertura ‘e precisamente aquele que põe o ‘*Dasein*... diante de si mesmo’ como ser-no-mundo...’<sup>90</sup>.

O *Dasein* já sempre se encontra na disposição afetiva ou humor; mesmo a sensação de falta de humor ou o estado de mau humor expressam esta disposição afetiva e de ter que assumir o seu ser como um ‘fardo a carregar’... O *Dasein* já sempre se sente afetado pelo mundo e pelos entes intramundanos, não como uma percepção corporal ou o notar intelectivamente a presença de outros entes, mas como uma revelação do seu ‘*ai*’, como a sua carga existencial, estando entregue ao ex-sistir, tomando a seu cargo o pertencer ao ser-mesmo. É neste sentido que o *Dasein* ‘está sempre afetivamente aberto como aquele ente ao que a existência lhe há sido confiada em seu ser, um ser que ele tem que ser existindo’<sup>91</sup>. Neste ‘ter que ser’ mostra-se o que é, não apresentando o aspecto ‘de onde’ (*Woher* - proveniência) e ‘para onde’ (*Wohin* - destino), elementos estes que permanecem obscuros; o conhecimento e a ‘segurança’ da fé não são capazes de efetivamente fornecer este amparo seguro.

Este caráter do *Dasein* apresenta a condição de estar-lançado (*Geworfenheit*) no seu ‘*Da*’, no seu ‘*ai*’, da forma que ao ser-no-mundo, o *Dasein* é seu ‘*Da*’, seu ‘*ai*’<sup>92</sup>. Nesta condição de estar-lançado ou jogado na existência, o *Dasein* se percebe entregue a si mesmo, que deve sempre assumir sua existência. Heidegger afirma que ‘na disposição afetiva, o *Dasein* já está sempre posto ante si mesmo, já sempre se encontrou, não na forma de auto-percepção, mas na forma de encontrar-se afetivamente disposto’<sup>93</sup>. O estar-lançado na existência indica a idéia da facticidade de ser entregue à responsabilidade de si mesmo, que o *Dasein* experimenta como ter-que-ser, abrindo ao *Dasein* seu ‘o que é e o que tem que ser’.

---

concordância, ter e estar em um humor, estar em sintonia. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>90</sup> TUGENDHAT, E. **Autoconsciencia y autodeterminación**: una interpretación lingüístico-analítica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 158.

<sup>91</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 158.

<sup>92</sup> O particípio passado de *werfen* (arremessar girando o braço) é *geworfen*, ‘lançado’. A partir dele, Heidegger forma um substantivo, *Geworfnheit*, ‘ser-lançado’. Inwood comenta que ser-lançado não é um fato que já terminou e esgotou-se; é um constante acompanhamento da existência do *Dasein*, revelado em certos humores, envolvendo diversos aspectos: A. ‘Já que *Dasein* é simplesmente lançado, e não lança a si mesmo, o ser-lançado, o fato de que o *Dasein* é, não está sob o controle do *Dasein*. B. *Dasein* é um ente ‘em meio aos entes como um todo’. C. ‘*Dasein* não descansa após o seu ter sido lançado’. D. O ser-lançado também conduz à projeção. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>93</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 160.

Nesta situação afetiva o *Dasein* se descobre; a existência se revela a ele como um estar entregue a si mesmo na tarefa de ser.

Heidegger insistentemente busca clarear a diferença entre a disposição afetiva e o conhecimento, o racionalismo (ou irracionalismo) e as diversas formas de crenças. A disposição afetiva e o que ela mostra e manifesta ao *Dasein* não é medida com as certezas ou conhecimentos científicos ou com as crenças religiosas e irracionais. A disposição afetiva manifesta um originário modo de ser do *Dasein*, no sentido de ele sempre permanecer aberto para si mesmo, para sua existência e isto demonstra a primariedade em relação ao conhecer e querer. A primariedade não significa uma disputa por importância com as demais modalidades de ser, mas sim uma antecipação, modalidade primeira, ‘antes de qualquer conhecimento e vontade e para além de seus alcances de abertura’<sup>94</sup>. O nosso pensador ainda apresenta que a disposição afetiva, abrindo o *Dasein* para sua condição de estar lançado ou jogado na existência, o faz imediata e regularmente na forma de se esquivar, de desvio.

A disposição afetiva não se reduz ao humor ou a estados e condições psicológicas ou ainda a estados da alma. O humor surge ao *Dasein*, não como uma instância ou um evento que lhe venha de um ‘exterior’ ou do ‘interior’ do seu ser, mas sempre se apresenta e manifesta como uma forma de ser-no-mundo. Mostra-se com isto também o rompimento do esquema sujeito-objeto, não abarcando para si a idéia de um objeto ou substância pura ou primeira que, em contato com o ‘objeto’ mundo, não lhe seriam inerentes na sua essência. A disposição afetiva já sempre abriu o *Dasein*, como ser-no-mundo em sua totalidade, mas também esta disposição apresenta um segundo aspecto fundamental, pois ‘é um modo existencial fundamental da *abertura co-originária* do mundo, da coexistência e a existência, já que esta mesma é essencialmente ser-no-mundo’<sup>95</sup>.

Um terceiro aspecto importante da disposição afetiva trata da compreensão mais profunda da mundanidade do mundo. Pelo mundo previamente aberto que as coisas, os entes intramundanos nos aparecem. A possibilidade de ser afetado por aquilo que comparece dentro do mundo se concretiza, pois o *Dasein* se encontra sempre na disposição afetiva. Pela abertura que a disposição afetiva ‘provoca’, o *Dasein* percebe os entes no seu apresentar nas e das mais variadas formas, seja como ameaça, como resistência... Por pertencer ontologicamente ao ente que tem este modo de ser-no-mundo que os sentidos podem ser ‘tocados’ ou afetados. É pela disposição que o *Dasein* descobre o ente em suas utilidades ou inutilidades. A disposição afetiva que efetiva o deixar e fazer vir ao encontro – circunvisão e circunspeção. É também

---

<sup>94</sup> *Id. Ibid.*, p. 160.

<sup>95</sup> *Id. Ibid.*, p. 161.

pela disposição afetiva que o *Dasein* realiza uma primária descoberta do mundo, que não é uma intuição e no sentido de que a pura intuição jamais poderia alcançar ou descobrir.

Ao apresentar o caráter existencial e ontológico da disposição afetiva, Heidegger não pretende abandonar ou relegar o estudo ôntico dos sentimentos ou a ‘ciência dos sentimentos’ a um estado desvalorizado. Este tema foi intensamente trabalhado em Aristóteles, principalmente na obra *Retórica*. Heidegger não estabelece a diferença entre estados de ânimo e afetos. Embora Heidegger não tenha expressado, Tugendhat afirma que o filósofo de Freiburg entende que nos estados de ânimo (*Stimmungen*) a confrontação consigo mesmo passa a primeiro plano e estes estados poderiam ser tais como: depressão, bom ânimo, felicidade, angústia... Tugendhat<sup>96</sup> afirma que os estados de ânimo se diferenciam dos afetos por não ter um objeto intencional e não implicam um motivo de ação bem definido. O estado de ânimo não é um afeto, ainda que seja um estado afetivo.

Tugendhat afirma que pela disposição afetiva e o estado de estar-lançado na existência, compreendendo a existência como um ter-que-ser, está também sempre contido uma pergunta prática, que nem sempre se torna explícita ou expressa pelo *Dasein*. Esta pergunta seria na ordem do ‘quem ou como quero ser?’, ao que o *Dasein*, deixando de lado os critérios materiais, volta-se para a determinação de seu ser. O *Dasein* faz a eleição de si mesmo, sabendo que se trata de si mesmo, de sua própria vida. É pelos estados de ânimo que o *Dasein* experimenta o ter-que-ser de uma ou outra maneira, como pleno de sentido (*sinnvoll*) ou sem sentido (*sinnlos*)<sup>97</sup>. Em Heidegger não é encontrada a referência ao conceito de ‘bom/bem’, mas apresenta a idéia de ‘fim de seu querer’; sendo que para Heidegger trata-se da própria existência do *Dasein*. Assevera Tugendhat<sup>98</sup> que o *Dasein* não pergunta simplesmente pelo bem da sobrevivência, pela mera conservação da vida, mas pergunta-se sempre pela vida boa, que Heidegger mais tarde expressaria como ‘sentido da vida’.

Para Tugendhat o estado de ânimo consiste em uma disposição volitiva global. O estado de ânimo se relaciona com o ser, com o ser-no-mundo; abrindo este ser em uma determinada maneira para a vontade, como bem, como mal... O mesmo filósofo comenta que é necessário entender a passividade própria desta experiência – o *phatico* do estado de ânimo;

<sup>96</sup> TUGENDHAT, E. **Autoconsciencia y autodeterminación**: una interpretación lingüístico-analítica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 162.

<sup>97</sup> Para Inwood, *Sinn* corresponde aproximadamente, mas não exatamente a ‘sentido’. Comenta ainda que o ‘sentido técnico de *Sinn* é relativo a uma compreensão geral ainda não articulada em palavras, uma compreensão que surge de uma projeção e nos possibilita compreender entes particulares: rigorosamente, *Sinn* significa a perspectiva do projeto primordial de uma compreensão do ser. [...] Dizer que o ente ‘tem *Sinn*’ significa que ele se tornou acessível *em seu ser*’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>98</sup> TUGENDHAT, E. **Autoconsciencia y autodeterminación**: una interpretación lingüístico-analítica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 164.

que se experimenta nos ‘estados negativos’, expressando com clareza e mais intensidade o caráter de ‘carga’ do *Dasein* que Heidegger havia expressado. Por meio destes estados mais ‘depressivos’, aparece com mais vigor este caráter do *Dasein* estar desnudo diante do seu ter-que-ser, e seria a ocasião propícia em que o *Dasein* se questionaria: ‘quem sou e quem quero ser?’, momento também que surgiria a pergunta se é melhor ser que não ser. Mas, esta tese também vale para os estados de ânimo ‘positivos’. O fato de Heidegger apresentar a existência como carga é inevitável no ter-que existir e não demonstra uma filosofia ou perspectiva negativista diante da existência e diante do mundo. Com isto então, Tugendhat chega à conclusão que os estados de ânimo são modos de autoconsciência, modos de o *Dasein* comportar-se consigo mesmo e afirma ainda que ‘um ente que se comporta consigo mesmo não pode prescindir de dar um sentido a seu ser’<sup>99</sup>.

### 1.3.2 - O *Dasein* como compreensão

Juntamente com a disposição afetiva, a compreensão (*Verstehen*)<sup>100</sup> é um existencial co-originário do *Dasein*. Toda compreensão já está sempre sincronizada com o estado de humor. É a condição de possibilidade (plano ontológico) para que o *Dasein* possa compreender o mundo, os entes intramundanos e a si mesmo (plano ôntico) – não uma operação intelectual gnosiológica, mas o fundamento de todo conhecimento teórico sistematizado. É por meio da compreensão que o ser-no-mundo como tal se abre ao *Dasein*, também como uma significação de abertura do mundo, no qual o *Dasein* já sempre tem que assumir o seu ser. A compreensão é o poder-ser do *Dasein*, não tomando a possibilidade no sentido aristotélico ou como uma deficiência da realidade.

Por compreender significa-se ‘poder alguma coisa’, mas no sentido existencial que Heidegger imprime a este conceito, compreender não é simplesmente ‘poder algo’, mas ‘ser como existir’. ‘No compreender se dá existencialmente esse modo de ser do *Dasein* que é o poder-ser’<sup>101</sup>. O *Dasein* é primeiramente possibilidade, poder-ser; não uma possibilidade lógica, mas existencial, ‘funcionando’ como a última determinação ontológica positiva do

<sup>99</sup> *Id. Ibid.*, p. 166.

<sup>100</sup> Inwood apresenta que para Heidegger, *Verstehen* ‘implica a concepção clara de uma coisa como um todo, mas não necessariamente uma referência a algum processo de pensamento precedente. *Verstehen* é, assim, diferente de *begreifen*: entender (conceitualmente). *Dasein* compreende o mundo e suas próprias possibilidades...’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>101</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 167.

*Dasein*. Compreensão constitui as possibilidades de uso dos instrumentos (ocupação) e as possibilidades de encontro com os outros e de realização de si mesmo (preocupação).

Disposto afetivamente, o *Dasein* já sempre se encontra em determinadas possibilidades, renunciando algumas e assumindo a outras; descobrindo-se desta ou daquela maneira. O *Dasein* é poder-se que está entregue para si mesmo, sendo uma possibilidade lançada na existência, sendo e tornando-se responsável por seu ser, por sua existência; ‘o *Dasein* é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio’<sup>102</sup>. Cada modo de atividade e comportamento é um modo de existência e como tal, uma possibilidade, que traz ao *Dasein* a compreensão de si e do mundo. O *Dasein* é o ente que gesta o mundo, existindo compreende os entes e compreende a si mesmo, não numa perspectiva de percepção, intuição e representação como na tradição metafísica; mas no sentido de existir e de ser-no-mundo que se compreende e sempre se assume como tal.

Pelo compreender que pertence ao ser do ‘*Da*’, e que não é uma auto-percepção imanente, o *Dasein* já se compreende e compreende seu ser, aquilo que passa com ele. Compreendendo, que o *Dasein* pode extraviar-se ou se desconhecer e no modo de estar-lançado o *Dasein* já sempre se encontra extraviado. Mas, está entregue também ao seu poder-ser e de encontrar-se em suas possibilidades. É pelo compreender como abertura que o mundo se apresenta em sua significatividade e os entes se apresentam em seu caráter próprio, como utilizáveis ou como entes à mão...

A compreensão tem em sua estrutura o caráter de projeto (*Entwurf*)<sup>103</sup>. Este caráter constitui a abertura do *Dasein*, do seu ‘*Da*’ como um poder-ser, movendo o poder-ser fáctico. ‘O compreender, enquanto projetar é o modo de ser do *Dasein* no qual este é suas possibilidades como possibilidades [...] o projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato’<sup>104</sup>. Se o *Dasein* não se projetar, ele não é.

A partir desta perspectiva que se pode afirmar que o *Dasein* é constantemente ‘mais’ do que efetivamente é, se se quisesse e pudesse registrar como ser estando à vista ou em sua substancialidade. Mas, não é mais do que facticamente é, pois a esta facticidade pertence o poder-ser. Esse ‘mais’ que o *Dasein* é, se deve ao fato de ele sempre se constituir como projeto – o *Dasein* é projetado. Mas também não é menos, pois o que efetivamente ainda não-

<sup>102</sup> *Id. Ibid.*, p. 168.

<sup>103</sup> *Entwerfen*: esboçar, planejar, delinear...; similarmente *Entwurf*: rascunho, esboço, desenho, croqui, esquema, projeto... Para Heidegger *Entwurf* é o que torna possível qualquer plano ou projeto. ‘Um projeto é livre. Não se determina por nosso conhecimento anterior nem por nossos desejos anteriores. [...] Um projeto não é projetado gradativamente, passo a passo, mas de uma só vez, por um salto adiante’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>104</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 169.

é, o é existencialmente. Pela compreensão como projeto, que o *Dasein* é o que chega a ser ou não chega a ser, pode-se afirmar: ‘se o que tu és’<sup>105</sup>.

Este compreender pode ser próprio - que surge do próprio si-mesmo - como também pode ser impróprio. Heidegger insiste que a impropriedade não implica uma ruptura do *Dasein* consigo mesmo, e que seja uma simples compreensão do mundo – não há uma separação de *Dasein* e mundo. E tanto o compreender próprio como o impróprio podem ser autêntico ou inautêntico, pois ‘o compreender enquanto poder-ser está inteiramente impregnado de possibilidades’<sup>106</sup>.

Em torno do ser próprio (*eigen*) e impróprio (*uneigen*) que podem ser autênticos (*echt*) e inautênticos (*unecht*) não há uma uniformidade de interpretação e tampouco Heidegger apresenta grandes esclarecimentos sobre a compreensão destes conceitos. Tugendhat<sup>107</sup> comenta que Heidegger usa 12 vezes o termo ‘*echt*’, mas em nenhuma parte afirma o que quer dizer com esta palavra.<sup>108</sup> O compreender autêntico (próprio ou impróprio) é aquele pelo qual as coisas aparecem se dão sem encobrimentos. Já o compreender inautêntico (próprio ou impróprio) se orienta por preconceitos e elementos pela tradição e que não sofreram críticas profundas. A autenticidade ou inautenticidade servem como espécies de adjetivos para caracterizar se a compreensão é obtida genuinamente ou não.

O caráter projetivo da compreensão constitui existencialmente o que se chama de visão (*Sicht*) do *Dasein*<sup>109</sup>. A esta visão que aponta para a integridade, Heidegger denomina como transparência, buscando imprimir-lhe um sentido de ‘autoconhecimento’, assumindo uma posição ‘compreensora’ da abertura do *Dasein*, do estar-no-mundo, através de suas estruturas essenciais. Visão que tem uma função de captação compreensiva de toda a abertura do ser-no-mundo através dos momentos essenciais de sua constituição, que são a circunvisão na ocupação e a consideração na preocupação (*Besorge* e *Fürsorge*). O ver aqui proposto por Heidegger não tem o caráter de ver com os olhos do corpo ou um ver intuitivo – com os olhos

<sup>105</sup> *Id. Ibid.*, p. 169. Este ponto é, segundo a observação de Tugendhat (p.175), melhor tratado quando da análise do *Dasein* como ‘cuidado’. Conforme o comentador, Heidegger quer expressar algo para o qual lhe faltam as palavras adequadas. No existencial como ‘cuidado’ este elemento aparece na seguinte formulação: ‘o *Dasein* é em seu ser em cada caso já sempre prévio a si mesmo. O *Dasein* está sempre *mais adiante de si mesmo*, não como comportamento com os outros entes que ele não é, senão como ser com respeito ao poder ser que ele mesmo é’.

<sup>106</sup> *Id. Ibid.*, p. 170.

<sup>107</sup> TUGENDHAT, E. **Não somos de arame rígido**. Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Ed. ULBRA, 2002. p. 53.

<sup>108</sup> AZÚA (AZÚA, J. B. R. **De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea**. Barcelona: Herder. 1997. p. 73) faz uso dos termos próprio/impróprio como autêntico/inautêntico e traduz *echt/unecht* como genuíno/espúrio.

<sup>109</sup> *Sicht*: vista, visão, visibilidade. *Sicht* é uma característica fundamental do *Dasein* que aparece sob várias formas na filosofia de Heidegger. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

do espírito – mas, um ver ontológico com o significado de descobrir a clareira na qual o ser se dá a ver abrindo-se. Heidegger rompe também neste elemento com a metafísica, que toma o ver como um modo de acesso do ente ao ser; e para o filósofo de Freiburg a compreensão é anterior ao ver metafísico.

Segundo Tugendhat, que analisa a compreensão do *Dasein* a partir de uma perspectiva analítico-lingüística, a tese que Heidegger pretende expor e tornar compreensível com o conceito de possibilidade existencial é

que o comportar-se com as possibilidades de ação é o que possibilita esse ser prévio a si mesmo [...] somente porque eu me comporto com meu ser como ser possível, posso comportar-me com ele. O que implica que me comporto com ele em forma futura. [...] essa relação ao futuro se dá somente no ‘posso’ deliberativo, no campo de jogo da ação que se faz explícito ao deliberar.<sup>110</sup>

O *Dasein* enquanto compreende, projeta seu ser para possibilidades, e este projetar tem as possibilidades de seu próprio desenvolvimento ou a própria possibilidade de se elaborar em formas, que Heidegger denomina como interpretação (*Auslegung*)<sup>111</sup>. Na interpretação o compreender do *Dasein* ‘se apropria compreensoramente do compreendido por ele [...]. A compreensão se torna ela mesma e não outra coisa [...]. A interpretação se funda na compreensão e não vice-versa [...]. A interpretação consiste na elaboração das possibilidades projetadas no compreender’<sup>112</sup>.

Na cotidianidade um instrumento é interpretado em relação a outros entes de acordo com as suas possibilidades de manuseabilidade; são interpretados como instrumentos que são, sem a necessidade que se pense ou teorize sobre eles. Também as coisas intramundanas e tudo o que está à mão é sempre compreendido desde sua totalidade conjuntural, e não necessita de uma interpretação compreensiva temática. A interpretação sempre se funda numa posição prévia, de um referencial que se tem (*Vorhabe*), numa maneira prévia de ver ou visão prévia, no qual se pode ver antecipadamente o compreendido numa certa perspectiva (*Vorsicht*) e numa maneira de entender prévia, concepção prévia ou ainda conceitos prévios (*Vorgriff*). A interpretação não é uma apreensão sem suposições ou pré-supostos, mas sempre se funda sobre estes elementos elencados acima. ‘A interpretação ocorre a partir de uma totalidade de significados, previamente compreendida, a posição prévia. Esta possibilita a perspectiva a

<sup>110</sup> TUGENDHAT, E. **Autoconsciencia y autodeterminación**: una interpretación lingüístico-analítica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 176.

<sup>111</sup> *Auslegen e Auslegung* vêm de *legen* (pousar, deitar), portanto significam: demonstrar, apresentar, pôr à mostra, planejar, explicar, interpretar. Afirma Inwood que ‘*Auslegung* não se distingue agudamente da compreensão (*Verstehen*), sendo o seu ‘desenvolvimento’’. ‘Na interpretação, a compreensão se apropria do que compreendo. [...] A interpretação se funda existencialmente na compreensão; a compreensão não nasce da interpretação. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>112</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. p. 172.

partir da qual o instrumento é visto, a visão prévia. O que foi compreendido e visto previamente, torna-se conceito, concepção prévia'<sup>113</sup>.

No projeto, o compreender está sempre lançado e o ente se abre em suas possibilidades, e este caráter de possibilidade corresponde sempre ao modo de ser do ente compreendido. Por sua vez, o ente à mão está projetado num todo de significação e quando este se 'descobre' por meio do *Dasein*, quando o *Dasein* o compreende, afirma-se que ele tem sentido. 'Sentido é aquilo no que se move a compreensibilidade de algo [...] É o articulável na abertura compreensora [...] É o horizonte do projeto estruturado pela posição prévia, a maneira prévia de ver e a maneira de entender prévia, horizonte desde o qual algo se torna compreensível enquanto tal'<sup>114</sup>.

A compreensão, na abertura do 'Da', sempre diz respeito ao todo do ser-no-mundo e toda 'interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar'<sup>115</sup>. Depara-se e encontra-se então diante de um círculo; mas não conforme as regras da lógica, num *circulus vitiosus*, o que seria um mal-entendido da compreensão. De acordo com Heidegger não se trata de enquadrar o compreender ontológico-existencial num modo de conhecimento, tampouco o importante seria buscar sair deste círculo, mas sim permanecer ou entrar nele de forma correta.

Este círculo é a 'expressão da estrutura existencial de prioridade do *Dasein* mesmo'<sup>116</sup>, no qual se encontra uma positiva possibilidade de conhecimento originário. E complementa o autor: 'o círculo no compreender pertence à estrutura de sentido, fenômeno que está enraizado na estrutura existencial do *Dasein*, no compreender interpretante'<sup>117</sup>. Este círculo compreensivo é o que se denomina como círculo hermenêutico, 'permitindo' que o *Dasein* e o mundo coexistam na compreensão. A idéia de círculo já havia sido abordada na história<sup>118</sup>, constituído pela leitura do texto, onde as partes não podem ser interpretadas sem o entendimento do todo, e o todo não pode ser completamente compreendido sem a

---

<sup>113</sup> SILVA, E. G. B. **Exposição da questão da linguagem no tratado de Martin Heidegger Ser e Tempo**. Dissertação de mestrado - Porto Alegre, PUCRS. 1994. p. 53.

<sup>114</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 175.

<sup>115</sup> *Id. Ibid.*, p. 176.

<sup>116</sup> *Id. Ibid.*, p. 176.

<sup>117</sup> *Id. Ibid.*, p. 177.

<sup>118</sup> Schleimacher e Dilthey já haviam tratado deste tema e abordado a perspectiva do círculo hermenêutico, reconhecendo que a hermenêutica envolve um círculo: 'não podemos compreender uma parte sem ter alguma compreensão do todo e não podemos compreender o todo sem compreender suas partes'. Inwood comenta que em ST aparecem três círculos: A. para apreender o que é o ser, é preciso examinar o ser do *Dasein*. B. Toda compreensão e interpretação, do *Dasein*, de um texto..., requer pressuposições, uma estrutura prévia. C. Para compreender a distinção entre existência e realidade, precisa-se compreender o ser em geral como o 'horizonte' da distinção. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

compreensão de cada uma de suas partes. Heidegger estende esta idéia de compreensão do círculo a partir da leitura de texto para a compreensão da existência do *Dasein*.

Heidegger assim propõe uma teoria da significância *a priori*, que é anterior ao conhecimento na dicotomia ‘sujeito-objeto’ e ‘teoria-práxis’. Esta proposta gera necessariamente também uma mudança de paradigma, que com o encurtamento hermenêutico se produz um espaço circular, em ‘detrimento’ do paradigma da filosofia da consciência onde ‘o ponto de partida é de certo modo absoluto, o que permite a produção de um observador imparcial dos passos que a consciência realiza através das figuras que se sucedem’<sup>119</sup>.

Como modo derivado de interpretação, Heidegger apresenta o enunciado. ‘É o sentido que é articulado na interpretação e o pré-lineado como articulável no compreender’<sup>120</sup>. O enunciado se fundamenta na compreensão e é uma forma derivada de interpretação. Heidegger atribui ao enunciado três significações, que lhe garantem a unidade de estrutura. 1. Enunciado como *demonstração*, no sentido de fazer ver ao ente desde si mesmo. 2. Enunciado como *predicação*, com o sentido de mostrar o determinado enquanto tal. 3. Enunciado enquanto *comunicação*, expressão verbal ou declaração; é um permitir ou fazer ver ao/com o outro, um compartilhar com o outro aquilo que foi mostrado em sua determinação. Este terceiro sentido do enunciado implica o estar expresso e pode ser transmitido de uns para os outros e neste círculo de partilha da comunicação, o mostrado pode voltar a ocultar-se ou velar-se.

De forma concisa o enunciado pode ser definido como ‘uma demonstração que determina e comunica’<sup>121</sup>. O enunciado já sempre se move sobre a base do *Dasein* como ser-no-mundo e assim como a interpretação, tem seus fundamentos existenciais numa posição prévia, numa visão prévia, numa concepção prévia.

A interpretação – enquanto desvela o sentido de algo – sempre ocorre na cotidianidade como interpretação hermenêutica; acontecendo mesmo que não se pronuncie nenhuma expressão ou proposição. A partir desta, fundada no mundo hermenêutico, pode ocorrer a interpretação apofântica. Enquanto se vê e toma o utensílio como algo que serve para fabricar algo, no seu uso, dentro de um complexo referencial, usa-se de juízos hermenêuticos. No momento de se tomar o objeto como uma coisa simplesmente subsistente, uma presença sem vida, o enunciado ou juízo é apofântico. O ‘como’ hermenêutico de uma utilização relacional do objeto torna-se uma proposição apofântica quando o objeto é tomado como um ser-simplesmente-dado.

<sup>119</sup> STEIN, E. **Seis estudos sobre ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 46.

<sup>120</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 177.

<sup>121</sup> *Id. Ibid.*, p. 180.

### 1.3.3 - Dasein como discurso – a linguagem

O discurso é co-originário com a disposição afetiva e o compreender. O discurso é o fundamento ontológico-existencial da linguagem<sup>122</sup>. É o discurso que se encontra na base da interpretação e do enunciado, sendo a articulação da compreensibilidade. ‘Ao articulado na articulação do discurso o chamamos o todo da significação’<sup>123</sup> ou totalidade significativa. O todo de significações da compreensibilidade vem à palavra. A partir do plano ontológico-existencial, o discurso – juntamente com a disposição afetiva e a compreensão – constitui a abertura do *Dasein*.

A exteriorização do discurso é a linguagem. É uma articulação do mundo hermenêutico, ou uma interpretação do próprio mundo, enquanto este sempre representa um universo de significações. O discurso articula significativamente a compreensão do estar-no-mundo, do co-estar, da ocupação, sendo um momento estrutural e constitutivo da abertura do *Dasein*. Isto demonstra mais uma vez que o *Dasein* é falante e que a linguagem não é uma capacidade específica que se agrega à sua existência, mas ele a possui como modo de ser. O discurso é a condição de possibilidade – existencial - (plano ontológico) para que se dê linguagem (plano ôntico).

O sentido de algo existente, a partir do qual este pode ser compreendido, está sempre articulado no discurso, antes mesmo que possa ocorrer alguma interpretação que o tente explicitar. O sentido das palavras – que não são coisas – se dá a partir de um mundo de significação, a partir de um mundo hermenêutico que se articula no discurso. É o discurso que articula a compreensão, o universo de significações, isto também num sentido prévio, antes de qualquer conhecimento ou perspectiva estritamente teórica. A linguagem, como uma totalidade de línguas, é uma realização ôntica do discurso, ou seja, uma espécie de concretização histórica e cultural do existencial discurso.

A convivência é sempre discursiva, no sentido de discorrer sobre algo. ‘Em todo discurso há algo que o discurso diz [...] O discurso se comunica’<sup>124</sup>. Heidegger insiste na idéia de que esta comunicação não se dá do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito, mas que esta coexistência está revelada na disposição e na compreensão comum. Existindo

---

<sup>122</sup> *Rede*, correspondendo ao latim *ratio*, significa: fala, discurso, palavras, conversação, etc. *Rede* é a fala informal em um contexto particular, não precisa de uma sentença gramatical completa. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>123</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 184.

<sup>124</sup> *Id. Ibid.*, p. 185.

discursivamente o *Dasein* pode expressar algo de si, das coisas que realiza e utiliza ‘imprimindo’ sentido ao ser-no-mundo.

O discurso também tem o caráter de expressar-se ou de pronunciamento, porque o *Dasein* como ser-no-mundo, compreendendo, já sempre se encontra ‘fora’, aberto. O que é expresso neste pronunciamento corresponde à maneira da disposição afetiva, que sempre afeta a abertura do estar-em. ‘O discurso é a articulação em significações da compreensibilidade afetivamente disposta do estar-no-mundo’<sup>125</sup>. Heidegger esclarece que seus momentos constitutivos são: o ‘sobre-que’ do discurso (referencial), o discursivamente dito enquanto tal, a comunicação e a notificação. Estes são caracteres existenciais, que fazem ontologicamente possível a linguagem (condições de possibilidade) e não, necessariamente, podem ser observáveis na linguagem empírica.

A conexão do discurso com a compreensão se torna mais explícita a partir de um componente estrutural do mesmo: a *escuta*. A escuta é constitutivo do discurso. O escutar é a primária e autêntica abertura ao mais próprio poder-ser e o *Dasein* já sempre escuta porque compreende. Na situação de coexistência, de escutar ao outro o *Dasein* se faz também solidário ao outro. Sobre o existencial de *escutar* se fundamenta o *ouvir* (sentir sons e perceber ruídos). O modo de escuta é sempre compreensor, pois nunca o *Dasein* ouve simplesmente ruídos, mas sempre algo ‘em significações’: a voz da mulher amada, o vento norte... O *Dasein* sempre está em meio ao que compreende e sempre está com o outro junto àquilo que este discorre. O discorrer (discursar) e o escutar se fundam no compreender e somente quem já compreende pode escutar.

O mesmo fundamento existencial possui o silenciar. Somente no autêntico discursar que se dá o verdadeiro silenciar, pois para poder silenciar o *Dasein* deve ter algo a dizer. O silêncio articula a compreensibilidade do *Dasein*, de onde provém o escutar e o verdadeiramente estar com os outros. Heidegger pensa a linguagem como um dizer que mostra, tornando transparente ou ocultando o real.

A filosofia ocidental, condicionada pela metafísica, interpretou o discurso, a palavra como coisa; como uma coisa a mais, em meio aos outros entes encontrados no mundo. Nesta perspectiva instrumental da linguagem, encobre-se a sua origem ontológico-existencial.

---

<sup>125</sup> *Id. Ibid.*, p.186.

### 1.3.4 - A decaída do *Dasein*

Heidegger também faz uma análise de como estes existenciais se expressam e de modo geral ocorrem na cotidianidade, fazendo uma abordagem ontológica – e não moralizante ou valorativa – sobre como a abertura do *Dasein* ocorre no modo de ser cotidiano, que primeiramente e de modo geral acontece como encobrimento. As características da abertura na cotidianidade são o *falatório*, a *curiosidade* e a *ambigüidade*.

O *falatório* (*Das Gerede*)<sup>126</sup> representa o modo de ser do compreender e interpretar do modo cotidiano do *Dasein*. O discurso expressado é comunicação, no sentido de querer conduzir ao ouvinte até aquilo que é dito no discurso. Mas na compreensibilidade mediana muitas vezes mais que compreender o ente do qual se comunica, a atenção se centra sobre o que é falado enquanto tal. É o falado enquanto tal que ‘fixa’ o escutar e a compreensão. A compreensão e a interpretação neste sentido estão sob o domínio do comum, do anônimo, e comunica-se aquilo que já se tornou constante e regular. O discurso se torna redundante e tornando a linguagem instrumentalizada.

Pelo modo cotidiano do falatório, condicionado pelo impessoal, compreende-se o ente na forma do público, medianamente, sem um compromisso com o real, ocorrendo uma espécie de fechamento; ou seja, ao invés de descobrir e desvelar o ser do ente, o falatório encobre e vela, dirigindo a atenção para as representações. O importante é que se fale e, assim não se comunica na forma de apropriação originária, mas na difusão e na repetição do que sempre é dito. O que se fala, neste âmbito, alcança círculos cada vez mais amplos e toma para si uma autoridade, do modo que se chega a afirmar: ‘é assim, porque assim se disse’. Este é o falatório, carente de fundamento. Perdem-se as raízes e o fundamento, repetindo quase mecanicamente o que todos afirmam, sem atenção e compromisso com o que se discursa. Este caráter não se restringe à oralidade, e também se expressa na forma escrita, naquilo que Heidegger<sup>127</sup> denomina de ‘escritório’ (*Geschreibe*), fundamentando-se naquilo que se leu. O estado público chega a ‘prescrever’ a maneira verbal de sentir, de pensar e de agir. A possibilidade originária de abertura do discurso deixa espaço para a possibilidade inversa de encobrimento do ser-no-mundo.

O falatório exime de uma compreensão autêntica e desenvolve uma compreensibilidade indiferente, dando a impressão de que nada escapa da compreensão. Não

<sup>126</sup> *Gerede* (distinto de *Rede*): falatório, fala indolente, fofoca. É a fala desarraigada da situação particular e da experiência do *Dasein* particular, transmitindo a interpretação geral, do impessoal. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>127</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 191.

é uma postura intencional e consciente que leva o *Dasein* a tomar esta postura diante de seus existenciais, mas uma situação que é também de seu ser enquanto tal. Esta condição é um desarraigamento existencial. No sentido ontológico isto representa que o *Dasein* tem cortadas suas relações primárias, originárias e genuínas com o mundo, com a coexistência e com o próprio estar-em.

Outro modo de ser na cotidianidade é a *curiosidade* (*Neugier*). A compreensão, na abertura do ‘*Da*’ do *Dasein* pode ser também chamada de clareza, onde se torna possível a visão. Esta visão entendida no sentido de uma genuína apropriação do ente. No modo da cotidianidade esta visão se mostra numa tendência peculiar que é a curiosidade. A curiosidade não busca compreender o que é visto, mas apenas ver para e/ou por ver e não numa relação de ser com a coisa ambicionada. Salta de algo novo visto para outra novidade, sem se deter ou captar o que foi avistado como novo, procurando abandonar-se ao mundo. Heidegger denomina que esta curiosidade é uma ‘típica incapacidade de permanecer junto ao imediato’<sup>128</sup>. Busca sempre novas formas de diversão, buscando renovação constante.

A curiosidade não é uma tentativa de permanecer num ócio (criativo), mas uma inquietação ou excitação diante da novidade e das mudanças. A curiosidade busca distrair-se e não se interessa por um saber contemplativo; é uma ‘carência de morada’, ou seja, estar em todas as partes e também em nenhuma.

O falatório e a curiosidade ‘andam de mãos dadas’, de modo que a curiosidade está entregue ao falatório, quando este dita o que deve ser visto, o que deve ser lido... Para a curiosidade nada se encontra fechado e para o falatório nada se encontra incompreendido, deixando ao *Dasein* uma impressão de vida plenamente vivida.

Nesta impressão de estar vivendo de forma plena, ao *Dasein* surge um terceiro fenômeno: a ambigüidade (*Die Zweideutichkeit*). As coisas que se apresentam são acessíveis a qualquer um, algo sobre o qual qualquer um pode opinar e afirmar. Tudo parece que está muito bem, autêntica e suficientemente compreendido e expressado. Cada um e todos sempre já sabem e discutem o presente, bem como já pressentem ou suspeitam o que ocorrerá no futuro. As possibilidades que se abrem ao *Dasein* nesta ambigüidade acabam se tornando sem força, necessitando de uma constante substituição.

Quando o que se pressentia na ambigüidade chega a se concretizar, o *Dasein* no modo da decaída, já se encontra em nova expectativa. Na condição de decaído, a compreensão do *Dasein* sempre se equivoca, pois no seu ser, sempre está na condição pública de viver, onde o

---

<sup>128</sup> *Id. Ibid.*, p. 195.

falatório e a curiosidade determinam o que e como se deve viver, como a existência se deve concretizar. Pela ambigüidade, torna-se ‘inviável’ que o *Dasein* se encontre consigo mesmo, pois isto representaria uma renúncia ao compromisso fixado no impessoal público.

Este modo de ser da ambigüidade também condiciona ou impregna com seus caracteres o modo de conviver com os outros. Toma-se o outro *Dasein* por aquilo que dele se ouviu falar, a partir daquilo que dele se comenta ou se sabe. A convivência neste modo torna-se uma constante espionagem uns aos outros, um estar voltado contra os outros.

O falatório, a curiosidade e a ambigüidade caracterizam a abertura do *Dasein* como ser-no-mundo em sua cotidianidade. Enquanto determinações existenciais, contribuem para a constituição do ser do *Dasein*; nestes existenciais se revela um modo fundamental do *Dasein* ser em sua cotidianidade, a decaída (*Verfallen*)<sup>129</sup>. Desta forma o falatório, a curiosidade e a ambigüidade expressam o modo de ser o ‘*ai*’, o ‘*Da*’, do *Dasein*, a sua abertura. Neste modo o *Dasein*, já sempre se distanciou do seu modo de ser-próprio e ‘caiu’ no modo de ser da mundanidade, determinado pelo falatório, curiosidade e ambigüidade.

A forma de impropriedade que caracteriza a decaída do *Dasein* é um modo de ser-no-mundo, na forma de que ele se encontra já sempre ‘imerso’ ou absorvido pela convivência e pelo modo de ser da mundanidade, da publicidade, ou como Heidegger o denomina: *das Man*. O modo de ser nesta condição e situação é o modo imediato do *Dasein* ser, representa uma possibilidade positiva de ser, visto que é o modo de ser na cotidianidade. Este modo impessoal ou ‘impróprio’ de ser do *Dasein*, ontologicamente, é também um modo original, pois ele se encontra sempre ocupado em uma situação; o *Dasein* encontra-se absorvido pelo mundo, com o qual se ocupa no seu modo de ser. Desta forma, não se pode entender este ‘estado’ como a declinação de um estado mais perfeito para uma condição inferior ou como um estágio menos desenvolvido de ser.

Na condição de ‘decaído’ o *Dasein* já sempre caiu no mundo, não no sentido que vá se deparar ou encontrar ou não, com outros entes que estão no mundo, mas no sentido que ‘caiu’ no mundo que é constitutivo de seu ser; como uma determinação existencial. A decaída não representa ainda uma ‘questão cultural’ inferior ou menos desenvolvida que em algum momento da história do *Dasein* ou da humanidade poderia ser abandonada.

---

<sup>129</sup> *Verfallen*: decair, declinar... O prefixo *ver* – dá a *verfallen* um tom de declínio e deterioração. Comenta Inwood que Heidegger insiste que *Verfallen* não é um termo de desaprovação moral, nada tendo em comum com a acepção cristã de queda da graça. ‘Heidegger dá três explicações sobre a queda do *Dasein*: A. *Verfallen* significa; ‘*Dasein* está antes de tudo e na maioria das vezes junto ao mundo de sua ocupação’. B. ‘Esta absorção em... geralmente possui o caráter de estar perdido na publicidade do impessoal’. C. ‘Decair no mundo significa ser absorvido no ser-um-com-o-outro, à medida que isto é guiado pelo falatório, pela curiosidade e ambigüidade’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

O falatório não é um modo de ser do *Dasein* que surge de fora, da exterioridade de seu ser ou de circunstâncias alheias ao seu modo de ser e de sua existência. É o *Dasein* mesmo que neste viver da cotidianidade, da publicidade se confere a possibilidade de perder-se, de cair. Isto expressa o que Heidegger denomina que ‘o ser-no-mundo é em si mesmo tentador’<sup>130</sup>. O *Dasein* se entrega a este modo de convivência, entrega esta que é ‘tentação’. Esta tentação mantém o *Dasein* em seu estado de decaída, criando a impressão ou presunção de que tudo está visto, compreendido plenamente; permitindo uma sensação de segurança e tranqüilidade e de que tudo está em perfeita harmonia e como efetivamente deveria estar.

Esta impressão de tranqüilidade não conduz o *Dasein* a uma ‘quietude’, mas contrariamente o agita ou o leva a uma inquietação constante. Tranqüilidade que é um envolvimento constante com novos elementos, sempre despertando a curiosidade, mantendo o *Dasein* ocupado. Este estar ansiosamente buscando compreender, sem exatamente saber o que compreender (compreender o poder-ser mais próprio).

Desta forma afirma Heidegger que esta tentação tranqüilizante é também alienante, pois oculta ao *Dasein* o seu mais próprio poder-ser. Esta alienação é uma forma de fragmentação de si mesmo, possibilitando que as mais variadas formas de interpretação e compreensão se vislumbrem como tentadoras. Mas esta alienação - ao mesmo tempo em que fecha ao *Dasein* sua propriedade e possibilidade – não o entrega a um ente que não seja ele mesmo, mas o força a uma impropriedade que é um modo de ser si mesmo. Desta forma afirma o filósofo: ‘os fenômenos da tentação, tranqüilidade, alienação e do enredar-se em si mesmo caracterizam o modo de ser específico da decaída’<sup>131</sup>.

Esta condição de decaída não quer significar algo consumado ou concluído, mas percebemos que a condição de estar jogado na existência se dá numa mobilidade, em movimento. Existindo facticamente, esta condição de estar jogado pertence sempre ao *Dasein*, que em seu modo de ser sempre tem que ser. A decaída não é um modo diminuído de ser *Dasein*, mas é uma estrutura ontológica do *Dasein* mesmo, que conforma sua cotidianidade, como nas palavras do autor: ‘a existência própria não é nada que flutue por cima da cotidianidade decaída, senão que existencialmente é uma maneira modificada de assumir esta cotidianidade’<sup>132</sup>. Tampouco esta interpretação ontológico-existencial quer expor uma ‘corrupção da natureza humana’, pois sua questão é anterior a esta ‘problemática’.

---

<sup>130</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 199.

<sup>131</sup> *Id. Ibid.*, p. 200.

<sup>132</sup> *Id. Ibid.*, p. 201.

#### 1.4 - *Dasein* e angústia

O ser-no-mundo do *Dasein* revela-se como uma estrutura ‘trinitária’ e ao mesmo tempo unitária. Três elementos são fundamentais na constituição do *Dasein* em sua estrutura existencial: o *mundo*, *quem* é no mundo e o ‘*ser em*’ no mundo. Aspectos estes que já foram analisados neste trabalho; cabe agora iluminar e expor o aspecto de unidade da estrutura e existência do *Dasein*.

Existindo facticamente o *Dasein* possui, em virtude da disposição afetiva, um modo de ser pelo qual é levado diante de si mesmo, estando aberto na sua condição de lançado na existência. Como ente lançado na existência, ele já sempre é também suas possibilidades, compreendendo-se nelas e a partir destas. Igualmente o *Dasein* já está sempre ‘decaído’. Resta uma pergunta fundamental: compreendendo a cooriginariedade dos existenciais, existe algum existencial ou alguma forma de compreender o *Dasein* na sua totalidade ou unidade? Heidegger mostra que a unidade não pode ser alcançada com uma tentativa de unificação somatória dos existenciais do *Dasein* - já analisados. Tampouco a unidade dos existenciais pode ser apreendida a partir das vivências cotidianas ou de alguma visão específica de homem. Como à estrutura ontológica do *Dasein* pertence sua compreensão de ser, à analítica existencial cabe a função de descobrir uma das mais amplas e originárias possibilidades de abertura do *Dasein*. Um modo de abertura, pela qual o *Dasein* se coloque diante de si mesmo de uma forma ‘simplificada, que Heidegger denomina de *angústia* (*Angst*).

A angústia se confunde com o medo (*Furcht*) na maior parte das vezes e no modo de compreensão de grande parte das pessoas, mas ambos diferem em certas relações. Ambos entranham uma fuga de algo, coincidindo desta forma com a decaída – pela qual o *Dasein* empreende uma fuga ante si mesmo como poder-ser si mesmo propriamente. O medo e a angústia possuem certo parentesco fenomenal, o que se pode perceber, pois ambos permanecem, na maior parte das vezes, inseparáveis um do outro a tal ponto que se chama angústia o que é o medo e denomina-se medo o que fenomenalmente se deveria compreender como angústia<sup>133</sup>. Heidegger distingue estes dois modos de disposição, ao passo que a tradição – cristã principalmente – teve a tendência de confundi-los. É preciso também apontar

---

<sup>133</sup> Algumas afirmações de Inwood (INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002) auxiliam na compreensão e diferenciação destes conceitos. ‘O temor descobre o mundo de uma maneira especial e está próximo, ainda que distinto, de *Angst* (angústia, ansiedade, desconforto): o temor é a angústia decaída no mundo, inautêntico e encoberto para si mesmo como angústia’. ‘*Angst* despe o mundo de sua totalidade de envolvimento, sua significação... *Dasein* perde suas ocupações usuais e é reduzido ao seu ser-próprio nu e cru...’. ‘*Angst* é calma e serena, enquanto o temor nos faz ‘perder a cabeça’.

a influência – reconhecida – que Heidegger sofre de Kierkegaard, não deixando contudo de apontar os limites da compreensão do filósofo dinamarquês<sup>134</sup>.

A conexão que vincula o medo e a angústia é a situação de fuga. A fuga remete a uma situação de fuga de ‘algo para algo’, de ‘um lugar para outro’. Ocorre uma espécie de deslocamento espacial ou situacional. A fuga remete para a situação de decaída (*Verfallen*) – a fuga de si mesmo para o mundo aberto por ele mesmo. Pela fuga o *Dasein* cai na cotidianidade, é jogado na impropriedade. A fuga fundamenta-se naquilo que é ameaçador; o *Dasein* foge de algo pelo qual se sente ameaçado. A fuga do *Dasein* não é uma mera fuga de algo intramundano, mas caracteriza-se como uma fuga diante de si mesmo. Necessita-se, portanto uma diferenciação esclarecedora entre o medo (temor) e a angústia.

Heidegger analisa em ST o temor como um determinado modo de disposição afetiva, não pretendendo fazer neste ponto uma análise detalhada dos afetos, mas apresentar o caráter de abertura deste. Heidegger encontra no segundo livro da *Retórica* de Aristóteles a caracterização dos afetos, especificamente do temor. O estagirita define o medo como o ‘desagrado ou confusão originada pela representação de um ‘mal futuro’ que para o afetado é prejudicial ou doloroso’<sup>135</sup>; um sofrimento que nasce da imaginação de um mal que se aproxima, sendo este capaz de provocar destruição ou sofrimento ao afetado. Para Aristóteles sofre-se pelos males que podem produzir grandes sofrimentos e perdas, sendo temível aquilo que possui grande possibilidade de destruição.

Heidegger faz a análise do temor como uma disposição afetiva a partir e sob três perspectivas: 1. O que se teme; 2. O temor; 3. Pelo que se teme. O filósofo alemão apresenta em alguns aspectos uma compreensão diferenciada da teoria de Aristóteles sobre o temor<sup>136</sup>. Heidegger não faz uma análise no sentido de descobrir ou estabelecer princípios causais, mas fazer uma elucidação fenomenológica desta disposição.

O que se teme é sempre um ente dentro do mundo, podendo este ente possuir o caráter de ser do manual ou ente simplesmente à mão, bem como o co-*Dasein*. O que se teme possui o caráter de ameaça, que compreende seis coisas: 1. O que vem ao encontro possui o modo conjuntural do dano; 2. O dano visa a um âmbito determinado daquilo que pode encontrar; 3. A própria região e o ‘estranho’ que dela provêm são conhecidos; 4. O danoso enquanto

<sup>134</sup> Kierkegaard por ser um autor cristão permanece na questão da fé, não atingindo propriamente a forma – problemática – Existencial. Afirma Dastur que sua obra *O conceito da angústia*, situa-se no contexto teológico do problema do pecado original, enquanto que para Heidegger a angústia refere-se exclusivamente ao ser-no-mundo enquanto tal. DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p.70.

<sup>135</sup> ARISTÓTELES, *Apud*: TUGENDHAT, E. **Autoconsciencia y autodeterminación**: una interpretación lingüístico-analítica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 159.

<sup>136</sup> O presente trabalho não irá realizar uma analítica mais aprofundada destas diferenciações, apenas apontando que há esta diferenciação e alguns elementos centrais.

ameaça não se acha ainda numa proximidade dominável, mas se aproxima; 5. O aproximar se aproxima dentro da proximidade – pode se aproximar, mas nem sempre chegar; 6. Ao aproximar-se na proximidade, o dano traz consigo a possibilidade desvelada de se ausentar e passar ao largo – não diminuindo o temor, mas o constituindo<sup>137</sup>.

A segunda perspectiva sobre o fenômeno do temor que Heidegger analisa, debruça-se sobre o próprio temor. ‘o sentir temor, enquanto tal, é o deixar-se afetar que libera o ameaçador tal como foi caracterizado’<sup>138</sup>. Pela circunvisão, o que é temível já é percebido, sendo parte da disposição afetiva. O temor, sendo temerosidade, já abriu o mundo para que o temível se aproxime. O temor descobre, constata o que se aproxima e o que este ente tem de assustador; sentido o temor que o temor percebe o que é temeroso. Somente o ente, que sendo, está em questão ou em jogo o seu próprio ser, pode temer. O *Dasein* receia, teme, tem medo por si; e o temor abre o *Dasein* ao abandono de si mesmo no conjunto dos perigos. O temor, como disposição afetiva, revela o ‘aí’, o ‘Da’ do *Dasein*, sua condição de abertura na existência como ser-no-mundo, bem como a precariedade deste *ser-aí*. O temor, como disposição afetiva, abre tanto o ente intramundano – o ameaçador -, como também abre o *Dasein* como ser-em – ameaçado.

O terceiro elemento que Heidegger analisa sobre o temor é pelo que se teme, afirmando que pelo que o *Dasein* teme é o próprio *Dasein*. ‘Somente um ente a quem em seu ser está em questão seu próprio ser, pode ter medo. O medo abre a este ente em seu estar em perigo, em seu estar entregue a si mesmo’<sup>139</sup>. O temor revela o caráter de abertura, revela o *Dasein* em seu ser ‘aí’. Quando o *Dasein* teme por sua propriedade, por sua casa, demonstra também o ‘pelo que’ do temor, pois o *Dasein* é sempre ocupado, sendo ‘em função’ daquilo que se ocupa no mundo. O perigo é a ameaça de seu ser-em-meio-a...

O temor também pode ser em relação a outro *Dasein*, temendo pelo outro, pela coexistência. Isto não representa que o *Dasein* que teme pelo outro na convivência retira deste o caráter ou a disposição de temer. O temer pelo outro é uma forma da disposição afetiva solidária com os outros, não representando isto um temer-juntos... O temer por alguém é, na verdade também, um temer o *Dasein* mesmo; temendo pelo coestar com o outro, temendo que o outro lhe seja arrebatado da convivência. Não se trata de graus de intensidade emotiva ou valorativa da disposição afetiva do temor, quando alguém teme no seu coestar, mas o temer pelo outro guarda seu caráter de autenticidade.

<sup>137</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 164.

<sup>138</sup> *Id. Ibid.*, p. 165.

<sup>139</sup> *Id. Ibid.*, p. 165.

O temor pode apresentar diversas variações e facetas no seu modo de manifestação e apresentação no cotidiano conviver do *Dasein*. A aproximação dentro da proximidade do *Dasein*, forma parte decisiva no caráter de ameaça do ameaçante. O temor pode se transformar em *susto* (pavor – *Erschrecken*): quando a ameaça em si ‘na verdade ainda não, mas a qualquer momento sim’, subitamente se abate sobre o *Dasein* na ocupação; é o modo repentino com que se aproxima o ameaçante que caracteriza este elemento, pois o referente do *pavor* é de início, algo familiar. Quando alguém ameaça e não possui o caráter de ser familiar, algo absolutamente desconhecido, o medo converte-se então em horror (*Grauen*). Quando o que vem ao encontro possui ao mesmo tempo o caráter de pavor e horror, o temor transforma-se em terror (*Entsetzen*). Há ainda outras variações do temor, tais como: timidez, acanhamento, receio, esturpor...<sup>140</sup>

Tendo exposto diversos elementos relacionados ao temor, abre-se necessariamente espaço para o questionamento e apresentação da angústia. Seria a angústia mais uma forma de modificação do temor ao estilo do terror, horror...? Ou seria a angústia um fenômeno original, e de unidade, de abertura do *Dasein* diante de si mesmo, no seu ter-que ser? A questão refere-se também à totalidade, à possibilidade de abarcamento do todo do ser do *Dasein*, qual poderia ser, portanto a disposição afetiva, compreensiva pela qual o *Dasein* estaria aberto a si mesmo, de modo privilegiado?

Heidegger apresenta então a angústia como o fenômeno privilegiado, como disposição fundamental de abertura do *Dasein*. Retirando seu ponto de partida da decaída, o pensador diferencia e delimita a angústia diante do fenômeno do temor, afirmando que a angústia ‘apresenta o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária do *Dasein*’<sup>141</sup>. É pela angústia o abrir originário, que expõe a unidade dos existenciais – *existencialidade, facticidade, decaída* – e o fenômeno do cuidado em sua tríplice estrutura. A angústia ocupa um lugar e função especial na analítica do *Dasein*, invertendo todas as concepções modernas e tradicionais da centralidade da consciência (Descartes, Kant, Husserl). Para Heidegger é na angústia que o *Dasein* se encontra de modo único diante de si mesmo.

De modo geral a angústia é mal compreendida; em vista do *Dasein* estar envolvido na cotidianidade, na publicidade, a compreensão da angústia propriamente é um ‘fenômeno raro’. Neste âmbito, a angústia é poucas vezes tomada na seriedade que merece e lhe é inerente ou também é analisada como um fenômeno isolado, fora da perspectiva da analítica

<sup>140</sup> Tugendhat apresenta objeções a esta compreensão do temor segundo Heidegger, chegando a afirmar que ‘o temor é para a tese de Heidegger um exemplo especialmente desfavorável’; ou seja, o temor não possuiria todo poder de alcance que se propõe Heidegger.

<sup>141</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 205.

da ontologia fundamental; o que encaminha para uma compreensão da angústia como um sentimento a mais, sobre o qual fica difícil discorrer verdadeiramente – perdendo seu caráter ontológico. Outro fator de empecilho para uma original apresentação metodológica da angústia é que esta é algumas vezes tomada como um sentimento negativo ou ‘depressivo’; objeção esta que pode conduzir à compreensão equívoca e afastada da angústia como existencial fundamental do *Dasein*.

Heidegger parte da *decaída* para analisar a angústia. Na *decaída* o *Dasein* foge de si mesmo propriamente, não se colocando diante de si; desvio para fora do *Dasein*. Mas, o *Dasein* foge daquilo de que ‘corre atrás’, ou seja, somente na medida em que o *Dasein* se coloca diante de si mesmo, ele pode fugir de si. É este caráter de fuga que relaciona o temor e a angústia – o temor é a angústia inautêntica e este se fundamenta na angústia. Pelo temor, o que se teme é sempre um ente intramundano, que se aproxima, tomando a forma de ameaça e na *decaída* o *Dasein* foge de si mesmo. Na *decaída*, a ameaça tem o modo de ser do ente que se retira, ou seja, o próprio *Dasein*. A fuga já não é de um ente intramundano, mas o ‘desvio da *decaída* se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor’<sup>142</sup>.

Como a angústia fundamenta o desvio da *decaída*, o *Dasein* se angustia com o próprio ser-no-mundo. No temor o ‘com que’ (*wovor*) o *Dasein* temia é sempre um ente intramundano, na angústia não é, de modo algum, um ente deste caráter, mas o ‘com que’ da angústia é sempre indeterminado. O ente como utensílio ou o ente simplesmente à mão, perde totalmente o seu sentido, sua importância na angústia. O mundo adquire um caráter de total insignificância. O que assume o caráter de ameaçador na angústia não está em lugar algum, nada de determinado aparece como ameaçador. Não se aproxima de alguma ‘exterioridade’ ou de alguma direção, mas já está sempre presente. Tão próximo que sufoca a respiração, mas não está em lugar algum<sup>143</sup>.

A angústia manifesta o nada. Ao modo da cotidianidade e da *decaída*, as disposições afetivas sempre conduzem o *Dasein* para o encontro em meio aos entes. Esta *decaída* impede ou impõe empecilhos para o verdadeiro enfrentamento do *Dasein* com o nada. Na situação da angústia o *Dasein* se sente absolutamente estranho, mas não consegue afirmar de onde lhe aparece ou provém este aspecto de estranheza. Esta estranheza retira do *Dasein* todo apoio

---

<sup>142</sup> *Id. Ibid.*, p. 208.

<sup>143</sup> Dastur (DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p.70-71) apresenta uma explicitação interessante sobre este aspecto: ‘o que angustia não pode ser referido a nenhum ente intramundano e não se consegue abordar a partir de nenhuma região determinada do mundo, pois ‘isso’ que angustia já está aí, simultaneamente em lado nenhum e tão perto que nos corta a respiração, nos aperta literalmente a garganta (*Angst* tem a mesma raiz que o latim *angustus* que significa estreito)’.

que sentia, manifestando-lhe o nada. A angústia corta a palavra ao *Dasein*, revelando o caráter do nada, que muitas vezes se tenta preencher com palavras desconexas...

Que a angústia revela ou manifesta ao *Dasein* o nada pode ser percebido ou testemunhado quando a angústia já se afastou, de modo que o *Dasein* chega a afirmar, quando questionado sobre o que se havia passado: ‘não foi nada’. O nada não se revela como um ente ou um objeto. O nada se torna manifesto pela angústia, ao lado do ente, em sua totalidade; o *Dasein* se depara com o nada juntamente com o ente em sua totalidade. O nada não significa uma aniquilação ou destruição do ente, para que então reste o nada<sup>144</sup>.

Ao ente intramundano perder seu sentido para o *Dasein* na angústia, representa então que na angústia o *Dasein se angustia com o mundo como tal*. O ente intramundano se torna insignificante e somente o mundo se impõe na sua mundanidade. Se o *Dasein* se angustia com o nada - o mundo como tal -, significa, portanto que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo. Pela angústia ocorre uma união do ‘com que’ (*wovor*) e ‘pelo que’ (*worum*) o *Dasein* se angustia. Na angústia com o ser-no-mundo nada de intramundano consegue oferecer algum significado para o *Dasein*. A angústia retira a ‘possibilidade’ do *Dasein* de se compreender, na decaída, a partir da cotidianidade do mundo. ‘A angústia singulariza o *Dasein* em seu próprio ser-no-mundo, que pela compreensão, se projeta para as possibilidades’<sup>145</sup>. O ‘pelo que’ da angústia abre o *Dasein* como ser de possibilidades, como aquilo que ele pode ser desde si mesmo e enquanto singularizado na ‘singularização’.

Pela angústia o utensílio e o ente simplesmente à mão já não possuem significância para o *Dasein*. Desta forma também a decaída já não é mais o ‘espaço’ de significação do ser do *Dasein*, pois o mundo, a cotidianidade já não tem mais nada a oferecer ao *Dasein*. A angústia não abre o *Dasein* para a cotidianidade, mas remete o *Dasein* para o seu próprio ser-no-mundo. Pela angústia o *Dasein* se encara como um *solus ipse*, no sentido de estar singularizado para as questões intramundanas que agora já não mais lhe impactam. Solipsismo que não ‘instala’ no *Dasein* o conceito de sujeito ‘transcendental’, puro, mas que conduz o *Dasein* diante de seu mundo como mundo, e diante de si mesmo como ser-no-mundo.

<sup>144</sup> NUNES, B. **Passagem para o poético**: Filosofia e poesia em Heidegger. 2 ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 114-115. ‘A angústia revela o Nada, ao mesmo tempo que o recuo do ente em sua totalidade. Não se dá que o ente seja suprimido e o Nada apreendido, separadamente, por um ato de negação das coisas que permitisse alcançá-lo. [...] O Nada sobrevém como *acontecimento* ao próprio *Dasein*, na rejeição do ente, que, nem suprimido, nem negado, assedia o *Dasein* refugindo’.

<sup>145</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 210.

A angústia revela ao *Dasein* o ser para o poder-ser mais próprio, ‘revela seu ser livre para a liberdade de escolher-se e tomar-se a si mesmo nas mãos’<sup>146</sup>. A angústia conduz ou leva o *Dasein* diante de seu ser livre (*propensio in...*), arrasta para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. Nesta possibilidade, como ser-no-mundo, o *Dasein* também assume e se entrega à responsabilidade de ser. Estando na situação de angústia o *Dasein* encontra-se livre para escolher a si mesmo; escolha esta – do ser possível - que caracteriza a liberdade. Portanto, pela angústia, o *Dasein* encontra-se livre para escolher a possibilidade de viver a sua propriedade. No ser-livre está também imbricada a responsabilidade, o assumir. O *Dasein*, pela angústia, escolhe e assume a possibilidade de viver a propriedade de seu ser.

Outro caráter importante da angústia é que ela revela ao *Dasein* como ele está, desvelando-lhe sua situação de ‘estranho’ (*unheimlich*). Na angústia, o *Dasein* descobre-se ou torna-se estranho a si mesmo. A situação de ‘estranheza’ mostra ao *Dasein* a peculiar situação de ‘em lugar algum’ quando se encontra na angústia, bem como significa o não-estar-em-casa (*Nicht-zuhause-sein*). Pela angústia é rompida a sensação cotidiana de já sempre estar familiarizado com o mundo e com as coisas, ‘a angústia traz o *Dasein* de volta de seu cadente absorver-ser no ‘mundo’<sup>147</sup>. O *Dasein* se singulariza enquanto ser-no-mundo, revelando-lhe o não-estar-em-casa (*Un-zuhause*)<sup>148</sup>.

Desta forma fica explicitado e visível de que o *Dasein* realmente foge na decaída. Não é uma fuga do ente intramundano, mas é justamente uma fuga para os entes para se sentir familiarizado em meio a estes. ‘A fuga na decaída para o estar-em-casa na publicidade é uma fuga ante o não-estar-em-casa, ou seja, ante o estranhamento que se encontra o *Dasein* enquanto ser-no-mundo lançado e entregue a si mesmo em seu ser’<sup>149</sup>. O estranhamento acompanha o *Dasein*, ameaçando o seu estar perdido na publicidade. A angústia pode surgir a qualquer momento, inesperado; não necessitando de um momento ‘obscuro’ ou especial para se tornar presente, se manifestar. Alerta Heidegger que de modo geral, quando a angústia surge, ela não é interpretada como tal, mas a compreensão cotidiana ocorre numa forma de ‘dar as costas’, reforçando a sensação de familiarizado com o mundo. Isto demonstra então que o estar familiarizado é uma forma de estranhamento e não o contrário, pois o ‘não-estar-

<sup>146</sup> *Id. Ibid.*, p. 210.

<sup>147</sup> *Id. Ibid.*, p. 211.

<sup>148</sup> *Unheimlich*: não pertencente ao lar – na angústia sentimo-nos ‘*unheimlich*’, ela nos dá arrepios. *Haus*: casa, lar; *zu hause sein* ou *zuhause sein*: estar em casa. *Nicht-zuhause-sein*: não estar em casa. ‘Na cotidianidade dominada pelo impessoal, o *Dasein* sente-se em casa. A angústia rompe a familiaridade e o ‘ser-em’ assume o modo existencial do não estar em casa (*Un-zuhause*)’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002

<sup>149</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 211.

em-casa deve ser concebido ontológico-existencialmente como o fenômeno mais originário<sup>150</sup>.

### 1.5 – *Dasein* como cuidado

Heidegger abre o sexto capítulo da primeira seção de ST, com o título ‘A questão da totalidade originária do todo estrutural do *Dasein*’, ressaltando e colocando em evidência o fenômeno unitário que está na origem da pluralidade dos momentos estruturais, os existenciais, que a análise até este ponto vinha expondo. A analítica do *Dasein* deve ser compreendida como a articulação de uma unidade estrutural.

O filósofo da Floresta Negra assim apresenta um resumo formal em relação à angústia: ‘o angustiar-se, enquanto disposição afetiva é uma maneira de ser-no-mundo; o ‘ante que’ da angústia é o ser-no-mundo em condição de lançado; o ‘pelo que’ a angústia se angustia é o poder-ser-no-mundo<sup>151</sup>. A angústia revelou o *Dasein* como um ser-no-mundo facticamente existente, cujos caracteres fundamentais são a *existencialidade*, a *facticidade* e a *decaída*. Heidegger alerta que estas determinações existenciais não formam uma espécie de *compositum* que poderiam em algum momento existir e/ou em outro faltar, mas sim formam uma unidade que constitui uma totalidade estrutural.

A idéia de totalidade não pode ser caracterizada ou conceituada ao modo tradicional de tomar a totalidade de um ente à mão. O conceito de totalidade composta ou *totum syntheticum*, pressupondo a independência dos elementos em relação ao todo, concebe o processo de totalização como um reunir construtivamente as partes – modo que não serve para caracterizar a unidade do *Dasein*. A totalidade do *Dasein* não é uma recapitulação das partes, mas é necessário um olhar, que atravessando completamente o todo, alcance com originalidade um fenômeno unitário que possa fundamentar ontologicamente a possibilidade estrutural de cada momento estrutural. Este fenômeno, portanto não é uma *arkhé*, ‘uma origem que teria a simplicidade e a unidade de um elemento derradeiro de construção, um fundamento no qual o múltiplo se aboliria<sup>152</sup>. A multiplicidade dos momentos não pode ser abolida, mas pelo contrário, é requerida e deve necessariamente ser mantida, para a ‘construção’ de uma totalidade ‘infragmentável’. A integralidade do *Dasein* não é uma

<sup>150</sup> *Id. Ibid.*, p. 211.

<sup>151</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 213.

<sup>152</sup> DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 61.

formação a partir de partes, mas por existenciais, por ‘momentos’ que perduram no tempo. Desta forma, a unidade do *Dasein* não pode ser compreendida a partir do modelo ôntico, como uma reunião de partes dentro de um determinado espaço.

A unidade não é, portanto uma simples composição de elementos, mas o que Heidegger quer enfatizar é o caráter relacional, e não substancial, e a interdependência recíproca dos existenciais constitutivos do *Dasein*. Sendo *existencialidade*, *facticidade* e *decaída*, não se pode afirmar que uma destas características constitutivas do *Dasein* seja básica ou primordial, no sentido de que outras sejam derivadas dela ou se constituam como secundárias em relação à primeira. Todos os existenciais do *Dasein* são originais e ‘equiprimordiais’.

O *Dasein* é o ente a quem já sempre está em questão o seu próprio poder-ser, que como compreensão se projeta para o poder-ser mais próprio. O *Dasein* é também por meio deste poder-ser, confrontando-se com a possibilidade de ser, própria ou imprópria. O estar voltado para o seu poder-ser significa uma antecipação de si mesmo, sendo ‘além de si mesmo’, como um poder-ser que ele mesmo é. A este caráter Heidegger denomina o *antecipar-se* do *Dasein*. Este elemento concerne ao todo do *Dasein* e o caracteriza como ser-no-mundo. Mas também o *Dasein* já sempre é lançado no mundo, o que faz compreender o antecipar-se como ‘antecipar-se-a-si como já-ser-no-mundo’<sup>153</sup>. O existir é sempre fático, a existencialidade é determinada pela facticidade.

Heidegger define a totalidade estrutural do *Dasein* formalmente da seguinte forma: ‘o ser do *Dasein* é um antecipar-se-a-si-endo-já-em (no mundo) em-meio-de (o ente que comparece dentro do mundo)’<sup>154</sup>. A este ser denomina como *cuidado* (*Sorge*)<sup>155</sup>, que é compreendido no sentido existencial-ontológico. Pelo fato do *Dasein* ser essencialmente cuidado que é possível o *Dasein* ser e comportar-se na forma de ocupação (*Besorgen*) em meio aos entes à mão, bem como solicitude (*Fürsorge*) na coexistência. A ocupação e a solicitude fundamentam-se no elemento ontológico do cuidado. O cuidado não é primeiramente e um especial comportar-se do *Dasein* consigo mesmo – o que segundo Heidegger seria uma tautologia – pois todo comportar-se já está ontologicamente designado no antecipar-se a si.

<sup>153</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 214.

<sup>154</sup> *Id. Ibid.*, p. 214.

<sup>155</sup> *Sorge*: cura, cuidado. Inwood afirma que em ST, *Sorge* ‘parece dizer respeito à direção do *Dasein* de sua própria vida ou ‘ser’. [...] A cura, mais do que a persistência e a percepção de um eu ou ego, ou a continuidade e coerência das experiências, faz do *Dasein* um si mesmo unificado e autônomo. Na cura, *Dasein* readquire o domínio de si mesmo: enquanto cura, o *Dasein* é o ‘Entre’ (nascimento e morte)’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. p. 27-28.

No antecipar-se como poder-ser está radicada a possibilidade ontológico-existencial do *ser livre para* as possibilidades próprias. É por meio do poder-ser que o *Dasein* é em cada caso como facticamente é. Determinado pela liberdade o *Dasein* pode ser ao modo próprio ou impróprio; modo este que involuntariamente o *Dasein* é geral e regularmente. Desta forma o assumir a si mesmo fica delegado ao modo e da disposição do impessoal.

O cuidado como totalidade da estrutura do *Dasein* já está sempre ‘antes’ de todo comportamento fáctico. Isto não representa para Heidegger uma primordialidade do comportamento prático sobre o teórico, pois tanto *teoria* como *práxis* são possibilidades de ser do *Dasein* como cuidado. Heidegger também insiste na diferenciação ou a atenção para não confundir o fenômeno do cuidado com desejos, vontades, impulsos. A vontade, o desejo, os impulsos, a inclinação se fundam no cuidado; o cuidado como fenômeno ontológico é ‘anterior’ a estes elementos. Heidegger não pretende realizar uma ontologia completa, mas realiza algumas referências a estes fenômenos, demonstrando como estes se fundamentam no cuidado.

O *Dasein* é sempre ocupação e solícitude e o *querer* a um ente, projetado em suas possibilidades, é tomado como um ente com o qual há que ocupar-se ou ‘levar a seu ser por meio da solícitude’<sup>156</sup>. Ao querer sempre pertence algo querido (algo que se quer). No querer estão contidos os seguintes momentos: a abertura prévia do em-função-de que (antecipar-se); abertura do âmbito do que pode ser objeto de ocupação (mundo como o ‘onde’ do já-ser); e o projetar-se compreensor para um poder-ser relativo a uma possibilidade do ente que se quer.

Na cotidianidade o querer se aquieta e se contenta em querer o que é ‘real’. Isto não exclui o caráter de estar sempre voltado para o poder-ser, mas este estar voltado para as possibilidades revela-se neste modo então como um mero *desejar*. Heidegger afirma que no desejo o *Dasein* se projeta ‘para possibilidades que não somente ficam sem ser assumidas na ocupação, senão que nem sequer se pensa, nem espera que se cumpram’<sup>157</sup>. O desejo é uma modificação existencial do projetar-se como compreensão, que na sua condição de lançado adere às possibilidades. Adesão esta que fecha as possibilidades.

A adesão ressalta o fenômeno do já-sempre-ser-em-meio-a, modificando o antecipar-se, que revela a *inclinação* ou tendência; inclinação que leva a se ‘deixar viver’ pelo mundo no qual se encontra. É uma saída em busca de algo, que faz com que toda estrutura do cuidado se modifique. A inclinação, ‘cega’ o *Dasein*, levando a colocar a serviço desta inclinação todas as suas possibilidades. Já o *impulso* tem o caráter de força propulsora, uma inclinação ‘a

<sup>156</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 216.

<sup>157</sup> *Id. Ibid.*, p. 216.

qualquer custo'. O impulso busca reprimir outras possibilidades, chegando a atropelar a disposição afetiva e a compreensão; modo pelo qual o antecipar-se se manifesta como impróprio.

O fenômeno existencial do cuidado não é um fenômeno simples em sua estrutura, não podendo ser exposto ou explicado como um elemento ôntico 'primordial' ou reduzido a um ente específico. 'A explicação do ser do *Dasein* como cuidado não força o *Dasein* a entrar numa idéia previamente pensada, senão conceitualiza existencialmente algo que já se abriu de modo ôntico-existenciário'<sup>158</sup>.

Heidegger faz uma análise ontológica do cuidado, apresentando os fundamentos ontológicos para a compreensão do 'homem', afastando-se das interpretações tradicionais da metafísica e da antropologia. O filósofo apresenta também um testemunho pré-ontológico, pelo qual o *Dasein* se expressa sobre si mesmo de forma originária. Apresenta este testemunho para deixar claro que a analítica do *Dasein* não é uma invenção, mas sim uma 'construção' ontológica, com seus devidos fundamentos. Como testemunho, é apresentada a fábula 220 de Higino, que Goethe havia também reelaborado para a segunda parte de 'seu' *Fausto*; a fábula da *Cura*.<sup>159</sup>

Ao atravessar Cura um rio, viu um argiloso barro, e tomando-o meditabundo o começou a modelar. Enquanto refletia sobre o que criara, Júpiter se apresenta. Pede-lhe Cura lhe dê espírito e facilmente o consegue. Como Cura quisesse dar-lhe seu próprio nome, Júpiter não aceitou e exige que se ponha o seu nome. Enquanto eles discutem, intervém também a Terra pedindo que seu nome seja dado a quem ela o corpo dera. Tomaram por juiz a Saturno, e este, equitativo, julga: 'Tu, Júpiter, porque o espírito lhe deste, na morte o espírito e tu, Terra, pois lhe deste o corpo, o corpo receberás, retenha-lo Cura enquanto viva, porque foi a primeira em modelá-lo. E quanto à disputa entre vocês sobre o nome, chamar-se-á homem, já que de *humus* foi feito'<sup>160</sup>.

Este testemunho pré-ontológico apresenta uma especial significação que vê o 'cuidado' como aquilo a que o *Dasein* pertence 'durante toda sua vida', como também se apresenta em conexão com a tradicional visão de homem composto por corpo e espírito. 'Este ente tem a 'origem' de seu ser no cuidado [...] não fica abandonado por sua origem, senão retido e submetido ao seu domínio enquanto 'está no mundo''<sup>161</sup>. O nome – homem - é em

<sup>158</sup> *Id. Ibid.*, p. 218.

<sup>159</sup> Heidegger encontrou este testemunho pré-ontológico em um artigo de K. Burdach. Este mostra que Goethe tomou de Herder e o reelaborou para a segunda parte de seu *Fausto*; fábula da Cura, transmitida como fábula 220 de Higino. - **Caio Julio Higino** (Espanha, cerca de 64 a.C. – Roma, 17 d. C.). Chamado em muitas fontes 'o liberto de Augusto', por seu humilde passado como escravo, escalou com seu talento e saber altos postos e o respeito da intelectualidade de sua época, chegando a encarregado da biblioteca do Templo de *Apolo*, no monte Palatino, em cujas aulas exerceu o ensino da Filosofia. É atribuído a Higino um livro de Fábulas (*Fabulae*), que contém relatos sobre mitologia e outro sobre astronomia. (Fonte: [HTTP://pt.wikipedia.org/wiki/Higino](http://pt.wikipedia.org/wiki/Higino))

<sup>160</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 219.

<sup>161</sup> *Id. Ibid.*, p. 220

função daquilo de que foi feito – *humus* - o ser originário que o configura é decidido por Saturno, o ‘tempo’. O ‘chegar a ser isso que ele pode ser em seu ser livre para suas mais próprias possibilidades (no projeto)’<sup>162</sup> é obra do cuidado. O termo ‘cura’ tem basicamente dois sentidos: ‘esforço (afã) angustiado’ e também ‘cuidado; dedicação’, pelo qual também se interpreta que o *Dasein* já sempre também é um ente entregue ao mundo com o qual se ocupa.

Heidegger não pretende uma interpretação ontológica a partir de generalizações ontológicas, ou apresentar estruturas ônticas que estejam sempre presentes na manifestação e investigação sobre este ente, mas apresentar uma estrutura que esteja sempre presente. As ‘preocupações da vida’ e as ‘ocupações’ com o mundo fundamentam-se no fenômeno ontológico do cuidado. Embora possa proporcionar o terreno em que se movem diversas interpretações ônticas do *Dasein*, a analítica do *Dasein* não quer primeiramente servir como uma fundamentação ontológica da antropologia; seu objetivo é a ontologia fundamental.

Por meio desta fábula e de sua interpretação pode-se perceber mais claramente que a definição tradicional de homem como animal racional (*animal rationale*), surge como não originária. Esta o apresenta como um composto entre sensível e inteligível e não como um ‘todo’. Heidegger mostra justamente que o cuidado é ontologicamente anterior ao querer, ao desejo... a todas as pulsões que são características de todo ser vivo. Rompe com a ‘filosofia da vida’, mostrando que não é com base na consideração do que é próprio da vida que se conseguirá compreender originalmente o *Dasein*. Não se trata de uma mera tentativa de compreensão mais original, de pensar o *Dasein* como uma nova forma composta. A unidade apresentada não é *simples*, mas compreende uma triplicidade de estruturas – *existencialidade, facticidade e decaída* – ‘que não se deixam reduzir a unidade de um elemento primeiro’<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> *Id. Ibid.*, p. 220.

<sup>163</sup> DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990 p. 77.

## 2 - POSSIBILIDADE DE SER-TODO E SER-PARA-A-MORTE

O trabalho mostrou até o momento o ente privilegiado da investigação e do propósito de Heidegger – a questão do sentido do ser -, o *Dasein* como ser-no-mundo, que é abertura. Sendo existência, pela qual está sempre em questão, em jogo o ser de seu próprio ser, ou seja, o ser compreensor ao que como tal está em questão o ser como o seu próprio, foi possível esclarecer que o ser do *Dasein*, em sua totalidade é configurado como cuidado. A interrogação pelo sentido do ser não está concluída ou abandonada, e de acordo com Heidegger somente poderá ser aclarada quando o ente a quem pertence este contínuo compreender for originariamente interpretado em si mesmo quanto ao seu ser.

Como exposto anteriormente neste trabalho toda interpretação supõe sempre um ter prévio, uma maneira prévia de ver e um entender prévio. Sendo uma interpretação hermenêutica, ontológica, os fenômenos existenciais constitutivos do ente em questão não são expostos já sempre conclusivamente ou como totais. Requer-se sempre, também por meio de um aprimoramento metodológico, uma apresentação mais original dos existenciais, por meio da qual se intenta alcançar a unidade dos momentos estruturais do *Dasein*. A maneira prévia de ver, que foi guia da interpretação mostrou a existência como um poder-ser que pode ser ‘assumida’ própria ou impropriamente; que ao modo da cotidianidade é primeiramente sempre no modo indiferente ou impróprio.

Pelo cuidado foi explicitado que o *Dasein* é sempre adiante-de-si-mesmo, sendo algo que ainda efetivamente não é. Seria possível uma apreensão do ente inteiro? Coisa que a interpretação prévia ainda não mostrou. Torna-se fundamental questionar e buscar pela propriedade e integralidade (*Ganzheit*) do *Dasein*, desde seu nascimento até sua morte<sup>164</sup>. Caberia então a missão de apresentar o ser inteiro do *Dasein*, ao qual sempre permanece algo pendente, que ele pode ser e será. A este ‘resto pendente’ pertence o ‘fim’ do *Dasein*, ‘fim’

---

<sup>164</sup> Rivera numa nota de tradução apresenta uma observação importante. A palavra *Ganzheit* foi traduzida e apresentada como ‘totalidade’ (*cuidado* é a totalidade do todo estrutural que é o *Dasein*). Cuidado é a totalidade obtida por uma visão ‘sincrônica’, como um corte transversal das estruturas do *Dasein*. Já a idéia de integralidade, trataria de uma visão ‘diacrônica’, um corte longitudinal, no estender do nascimento à morte. Isto expressa melhor o sentido da palavra neste uso e contexto, considerando o *Dasein* como *integrum*, que assume em si a morte, até seu último momento. HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 486.

que é a morte. ‘Este fim, pertencente ao poder-ser, ou seja, à existência, limita e determina a integralidade cada vez possível do *Dasein*’<sup>165</sup>.

A situação hermenêutica provisória precisa então ser complementada ou superada, surgindo então uma pergunta fundamental: o *Dasein*, enquanto existente, pode tornar-se acessível em seu ser-inteiro? A idéia de ser acessível como inteiro contradiz o existencial do cuidado, que possui sempre o elemento de ‘antecipar-se’ a si mesmo. Isto significa que o *Dasein* sempre se comporta em relação ao seu poder-ser, encontra-se sempre voltado para suas possibilidades. Possibilidade num sentido existencial/ontológico. Neste sentido a falta de esperança ou o descrédito em relação a algumas coisas não representa ausência ou a nulidade de possibilidades, mas um modo peculiar de se comportar em relação ao seu poder-ser. Tampouco o ‘estar disposto ao que der e vier’ ou a vontade extrema (ilusão) representa que tenha mais possibilidades. O *Dasein* é constituído essencialmente como uma permanente inconclusão, como um pendente poder-ser.

E quando não há mais nada pendente? Neste momento o *Dasein* já se converteu em um não-mais-existir. A eliminação do pendente equivale à aniquilação de seu ser. ‘Enquanto o *Dasein*, como ente, é, jamais haverá alcançado sua integralidade’<sup>166</sup>. Se alcançar sua integralidade, perdeu seu ser-no-mundo e, portanto, não será mais experimentado como ente. É mister também apontar que a impossibilidade de ‘captar’ o *Dasein* como integralidade não é um mero problema teórico ou de insuficiência ou imperfeição de capacidade de conhecer. O impedimento se encontra na estrutura do ser deste ente, como uma questão ontológica.

Este impasse conduziu a Heidegger formular diversas questões em torno das temáticas da morte, integralidade, totalidade, fim, ser-inteiro, possibilidade... Perguntas que conduziram a uma investigação profunda e a apresentação de um conceito ontológico-existencial da morte e a explicação de diversas nuances que se constituem e/ou se coadunam com este elemento.

## 2.1 – Apresentação e delimitação do conceito de morte

O tema da morte é com bastante probabilidade um dos mais inquietantes assuntos da humanidade, bem como também da filosofia. Muitas reações podem ou são despertadas quando o assunto está em voga: medo de morrer, silêncio diante do tema ‘tabu’, desconhecimento, múltiplas explicações, busca de soluções religiosas ou além mundo... O

<sup>165</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 254.

<sup>166</sup> *Id. Ibid.*, p. 257.

homem sabe que vai morrer, sendo esta uma certeza em meio a outras que constituem a humanidade. Também muito já se discutiu ou escreveu sobre esta questão, nas mais diversas áreas do saber, nos âmbitos acadêmicos ou outros. A morte é motivo de espanto e a tendência quase natural é querer sobre ela estabelecer uma relação de domínio, tarefa empreendida tanto pela religião quanto pelas ciências. É um tema, um feito ou fato do qual cada um e todos não podem escapar ou se esconder.

A morte suscita emoção, tristeza, choro, lamentações... Conduz diante do perguntar: finito ou infinito? Em primeiro plano mostra a finitude, mas seria esta finitude uma ausência de alguma coisa ou uma capacidade? A morte conduz a perguntar pelo depois, pelo divino. Morte como certeza; certeza incomparável com qualquer outro tipo de saber cotidiano... Morte que envolve a todos e envolve o todo do homem; seria também pela morte que foi inventada ou que se almeja a imortalidade? Como já Heráclito afirmava: ‘Imortais: mortais, mortais: imortais; vivendo os imortais da morte dos mortais, morrendo os mortais da vida dos imortais’<sup>167</sup>.

Os diversos estudos históricos e antropológicos mostram as múltiplas formas de relação do homem com a morte; como os povos primitivos absorviam e se relacionavam com a morte e o morrer. Apontam para as diversas manifestações e comportamentos dos vivos ‘com os mortos’, os rituais de, as memórias, as crenças nos espíritos dos mortos que sempre ainda influenciam a vida dos vivos... Para a maioria dos povos a morte é assumida (aceita e negada); a morte não poderia ser uma destruição definitiva e os mortos acompanham os vivos no curso de sua existência. Desta forma a morte é tomada como uma integrante da vivência, como um elemento do ciclo vital.

Para outros a morte constitui-se como uma passagem – passagem de uma vida corruptível para uma instância plena e de gozo permanente; entre os que crêem desta forma podem ser incluídos os gregos, como pode ser percebido nas diversas narrativas mitológicas. Esta é também a visão que surge e se mantém com as religiões ‘abraâmicas’, que é bastante aprimorada e expandida pelo cristianismo e que em grande parte ainda arrebanha a maioria dos ocidentais.

Na tragédia grega podem ser encontradas as primeiras representações da condição mortal do homem. Por meio desta percebe-se a relação dos vivos com o mundo dos mortos. Um exemplo pode ser percebido na *Antígona* de Sófocles<sup>168</sup>, no esforço obstinado em dar uma

---

<sup>167</sup> HERÁCLITO, fragmento 62. *Apud*: DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

<sup>168</sup> SÓFOCLES. **Antígona**. Porto Alegre: L&PM, 2006.

sepultura ao irmão, mesmo que para isto tenha que renunciar à sua própria vida. A morte é o começo da vida do espírito e a continuidade da tradição grega. Contra a morte não há remédio e a mortalidade marca também a diferença com os demais mortais e que prepara o caminho para a filosofia. O discurso filosófico é um discurso sobre a mortalidade.

A filosofia recebeu, provavelmente, um dos seus maiores impulsos com - e está ligada a - uma morte, a de Sócrates, narrada por seu discípulo Platão no *Fédon*. Embora uma preocupação central da filosofia socrática tenha sido o ‘bem viver’, o ‘como deve viver’ o homem, neste diálogo, Platão realiza uma análise de como deve o homem morrer. A alma não admite a morte, portanto ela é imortal; deve o homem esforçar-se para separar a alma incorruptível do corpo, exercitando-se para morrer. Filosofar é aprender a morrer, ‘aqueles que filosofam, no sentido exato da palavra, se exercitam para morrer e não há no mundo homem que tenha, menos que eles, medo de estar morto’<sup>169</sup>. Por meio desta preparação o filósofo vai tendo acesso à imortalidade, sendo que a vida vai triunfando sobre a morte a partir deste olhar determinado em relação ao morrer.

Sêneca é outro que aborda centralmente a questão da morte em sua filosofia, por meio da obra ‘*La brevitá della Vita*’. Afirma que o homem tem medo do mortal, e, portanto aspira sempre ao que é imortal. Diante do perigo da morte, a vida sempre se apresenta com muita pressa e como breve. Sugere então que se dedique tempo a refletir sobre a brevidade da vida e sobre a finitude, estando atentos ao destino e tentando salvar a vida.

A morte vem sendo tema recorrente na história da filosofia, surgindo nas discussões do período clássico e medieval. O tema é fortemente abordado no período renascentista, principalmente em Montaigne, para quem a filosofia também deve ensinar a morrer, pois morrer faz parte do viver; vivendo o presente. Mais tarde Hegel, Schopenhauer e outros filósofos renomados também abordam a questão da morte como parte de suas filosofias. O presente trabalho, porém, centra-se na análise da morte a partir da filosofia e pensamento de Heidegger.

Para Heidegger o fundamental é desvelar um conceito originário ontológico-existencial de morte. Para tal trilha um caminhar que vai apontando diversos elementos relacionados ao tema, mas não necessariamente condizentes ou coerentes com a interpretação que ele busca estabelecer. A pergunta para o filósofo da Floresta Negra neste aspecto gira em torno da integralidade; ao alcançá-la o *Dasein* perde seu ser-no-mundo. O não mais existir representa a impossibilidade do *Dasein* experimentar o passo de alcançar a integralidade de

---

<sup>169</sup> PLATÃO. *Fédon*. Apud: DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

seu ser. A respeito de si mesmo a experiência da integralidade de seu ser está vedada. Com isto surge e formula-se então uma pergunta importante: como coestar com os demais, seria possível experimentar a integralidade do ser do *Dasein* por meio da morte de outro que chegou ao fim?

Com a morte do outro *Dasein*, este também se ‘transforma’ em não-mais-ser-no-mundo. Passa a ser como um corpo que comparece no mundo, passando do modo de ser do *Dasein* ao modo de não-mais-existir; ou como afirma Heidegger: ‘o fim do ente *qua Dasein* é o começo deste ente *qua* mero estar-aí’,<sup>170</sup>. Mas o ente que permanece como um estar-aí não é reduzido a uma mera coisa corpórea, como alguma coisa qualquer. O cadáver permanece orientado pela idéia que foi um ente ao modo de *Dasein*, ou seja, algo mais que uma coisa material sem vida, mas sim um vivente – *Dasein* – que perdeu a vida. O defunto não fica abandonado ao mundo, mas é, de modo geral e na maioria das culturas e tradições, objeto de uma particular e reverencial ocupação, seja por meio de ritos especiais, cultos de exéquias, procissão de corpo presente... O corpo do *Dasein* que ‘perdeu a vida’ é algo mais que um utensílio ou um mero objeto à mão. A relação com os defuntos não pode ser comparada com uma relação com os entes à mão.

A coexistência que Heidegger conceitua ocorre sempre porque o *Dasein* é ser-no-mundo e o coestar ocorre com o outro que está no – mesmo – mundo. O *Dasein* morto ‘abandonou’ o seu ser-no-mundo como existência, no caráter de *Dasein*, mas os que permanecem podem relacionar-se com o defunto a partir do mundo. A morte sempre se configura ao *Dasein* como perda, mas muito mais no sentido de perda para os que permanecem no mundo. O *Dasein* não pode ‘sentir’ ou experimentar a morte ou a perda do caráter de ser-no-mundo do outro; o máximo que o *Dasein* pode fazer é acompanhar ou assistir o outro *Dasein* nos seus instantes de morte. O morrer como chegar-ao-fim também não é verdadeiramente experimentado quando ocorre ou ocorreria uma representação psicológica da morte quando o *Dasein* assiste ao outro no seu morrer.

Quando o outro morre, torna-se uma perda para os que ficam, testemunhos deste partir do outro. Há duas formas de entender o conceito de testemunho que aqui se tornam relevantes: testemunho que se posiciona como um terceiro e percebe ‘à distância’; e testemunho que viveu determinada realidade, passou por um processo até o final e por isto está em condições de testemunhar. O *Dasein* pode testemunhar sobre a morte do outro no primeiro sentido; mas jamais pode testemunhar no segundo sentido. Se isto possível fosse

---

<sup>170</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 259.

seria como dar o passo da morte e posteriormente retornar para relatar como foi. Seria como contradizer o ditado popular que reza no sentido: ‘ninguém que morreu até hoje, voltou para contar como foi, ou como é do outro lado’.

Com a morte do outro o que o *Dasein* que continua vivo experimenta e pode experimentar é o luto. Pelo luto o *Dasein* experimenta certa melancolia, um abandono e uma insignificância do próprio ser, uma perda de horizonte, mas não é experimentado um chegar-ao-fim do outro *Dasein*. O luto é um relembrar, uma espécie de ‘substituição’ do outro que faleceu. ‘Na experiência do relembrar, faço, com efeito, ao mesmo tempo, a experiência de minha morte como o eu passado e de minha sobrevivência como o eu que se recorda; sou, ao mesmo tempo, morto e sobrevivente de minha própria morte’<sup>171</sup>. No luto há dois movimentos, um que tenta conservar em vida o falecido – incorporando-o à interioridade – e outro movimento para efetivamente considerá-lo como desaparecido – aceitando sobreviver no mundo a ele. No luto surge a cruel pergunta se o *Dasein* está disposto a seguir o mesmo destino que o morto, ou se renuncia a seus impulsos narcísicos e então aceita e assume viver sem a presença do outro, renunciando ao seu ‘objeto’ de amor que desapareceu e permanecer vivo. Embora estes elementos todos estejam presentes na vida de cada *Dasein*, estes são elementos ônticos, psicológicos e que não tiram o caráter da morte ser sempre de cada *Dasein*.

No conviver da coexistência é possível a *substituição* de um *Dasein* pelo outro. Na ocupação com o mundo é comum e possível a substituição de diversas maneiras e formas; podem ocorrer substituições no âmbito profissional, de círculos de convivências... A substituição que costuma ocorrer na cotidianidade é sempre ‘em’ e ‘em relação com’ algo, na ocupação, tendo presente que o *Dasein* é sempre visto e tomado a partir daquilo com que se ocupa, ‘sendo o que faz’, como *pragmata*. Mas a idéia de substituição não alcança tal êxito quando se trata de uma suposta substituição da possibilidade do chegar-ao-fim do *Dasein*, que permite ao *Dasein* alcançar sua integralidade. ‘Ninguém pode tomar ao outro o seu morrer’<sup>172</sup>. O que poderia ocorrer, e a história inclusive está repleta de relatos desta natureza, é o sacrifício de um pelo outro em uma causa determinada. Ao se sacrificar pelo outro, àquele que é substituído no momento determinado não se lhe retira a sua morte. ‘O morrer, o deve assumir cada *Dasein* por si mesmo. A morte, na medida em que ‘é’, é por essência cada vez minha’<sup>173</sup>. A morte é uma possibilidade peculiar pela qual sempre está em questão o próprio

<sup>171</sup> DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 69.

<sup>172</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 261.

<sup>173</sup> *Id. Ibid.*, p. 261.

ser do *Dasein*; a morte desta forma não se constitui como um incidente, mas como um fenômeno ontológico-existencial que deve ser assumido por cada *Dasein*.

Lèvinas não concorda com esta perspectiva do sentido da morte que Heidegger apresenta. Para o pensador da Lituânia, a morte é sempre um sem-sentido, rompe com o sentido ou convoca a estar numa não-comodidade em relação ao sentido da morte; algo que envia para fora do que as palavras buscariam conceituar sobre o sentido da morte. Para Lèvinas a morte não é nunca a própria morte, não é a ‘minha morte’, mas é sempre a morte do outro, a morte do outro homem. A morte do outro é um acontecimento sem lugar e ‘eu’ sou responsável pelo outro, ‘sou’ responsável pelo outro, pela morte do outro. A morte não é nunca em primeiro lugar a ‘minha’ morte, porque a morte é sempre já a morte do outro na medida em que sou responsável por ele, na medida em que ‘sou’ por ele.<sup>174</sup> Enfim, Lèvinas considera ‘o ‘Inteiramente Outro’ que, na sua infinidade, é ‘anterior’ à finitude e à passividade de uma *ipséité* ‘refém’<sup>175</sup>.

A preocupação é buscar e encontrar uma compreensão existencial que forneça uma interpretação ontológica da morte. Por isto a necessidade de delimitação e a ‘eliminação’ dos conceitos que se tornam inadequados para uma compreensão existencial da integralidade e do chegar-ao-fim. Três pontos são importantes destacar até o momento: 1. Ao *Dasein*, enquanto está sendo, lhe pertence um ainda-não que terá que ser – um resto pendente; 2. O chegar-ao-fim do ente que é ao modo de não-ter-chegado-ao-fim possui o caráter de um não-mais-existir; 3. O chegar-ao-fim implica ao *Dasein* um modo de ser absolutamente insubstituível<sup>176</sup>.

O *Dasein* possui o caráter de não-integralidade; mas cabe uma pergunta sobre este aspecto: poderia esta não-integralidade ser nomeada como resto pendente? O estar pendente aponta para algo que ‘lhe pertence’ ou pertenceria, mas que não está presente, como está pendente saldar uma dívida – o pertencer uma coisa à outra ou o não estar presente/junto o que efetivamente deveria estar. Desta forma a não-totalidade deste ente se suprime com a reunião acumuladora das partes faltantes. ‘O ente em que há ainda algo pendente tem o modo de ser do à mão’<sup>177</sup>, e, portanto não pode se constituir uma modalidade de interpretação da morte do *Dasein*. A existência do *Dasein* não se constitui como uma acumulação de entes ou partes que eventualmente o levariam a uma plenitude ou totalidade; o *Dasein* é já sempre constituído como um ainda-não.

<sup>174</sup> O presente trabalho não pretende apresentar detalhadamente a idéia levinasiana de morte e de sua filosofia; tampouco quer aprofundar a discussão em torno da discordância de idéias, apenas fazer uma pequena apresentação de uma perspectiva diferenciada, acenando para outra forma ou ótica de analisar o assunto.

<sup>175</sup> DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 73.

<sup>176</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 263.

<sup>177</sup> *Id. Ibid.*, p. 263.

Heidegger apresenta diversos exemplos para melhor expor e interpretar com mais precisão o conceito de pendente e morte. Poderia se comparar o pendente do *Dasein* com o pendente da lua que se nos mostra incompleta? O pendente da lua não significa um não-estar-junto, mas impossibilidade de percepção. A incompletude do *Dasein* não é uma questão de apreensão perceptiva, mas é uma questão de ser ou não-ser; ‘o *Dasein* tem que *dever*, ou seja, ser, ele mesmo, o que ainda não é’<sup>178</sup>.

Seria então possível uma comparação originária da morte do *Dasein* com a maturação de um fruto? O fruto se encaminha para sua maturação a partir de si mesmo; a maturação não lhe vem do exterior. Enquanto é, o fruto já é o seu ‘ainda-não’; este elemento é constitutivo do ser do fruto. Também o *Dasein* é um ‘ainda-não’, que ele assume enquanto é. Embora haja possibilidade de algumas comparações com os dois modos, há aspectos ontológicos que necessitam ser diferenciados e expostos. Ao chegar a ser maduro o fruto se consuma, chegou ao seu ápice como ente, atingiu as suas possibilidades. Diferente é o modo de ser do *Dasein*, pois também o *Dasein* ‘inacabado’ termina; o *Dasein* não necessariamente alcança sua consumação como ente ao morrer e na maior parte das vezes termina no ‘inacabamento’.

O terminar assume também o sentido de acabar. A chuva acaba, o caminho acaba, acaba-se a escrita ou leitura de um livro, a pintura de um quadro... Acabar no sentido de passar ao não-mais-estar-aí, ou estar-aí tendo alcançado seu devido fim. Assume também o sentido de inconcluso – não necessariamente consumação. Ou ainda, o sentido de desaparecer, de não mais estar disponível à mão. Mas a morte do *Dasein* não pode ser interpretada nestes sentidos, pois seria tomado com um ente à mão – pela morte o *Dasein* não se consumou, não simplesmente desaparece ou se conclui.

A morte do *Dasein* assume outro caráter de interpretação, pois enquanto o *Dasein* é, também já é o seu ainda-não e é o seu ‘fim’. De modo que Heidegger afirma que o terminar a que se refere ‘a morte não significa um ter-chegado-ao-fim do *Dasein* (*Zu-Ende-sein*), senão um estar voltado para o fim (*Sein zum Ende*). A morte é uma maneira de ser da qual o *Dasein* toma cargo no momento que é’<sup>179</sup>. Neste sentido pode ser usada e melhor compreendida a expressão que ‘para morrer basta estar vivo’ ou em outra formulação ‘tendo nascido, o homem já é velho suficiente para morrer’.

A analítica da morte vem se apresentando de forma ‘negativa’, ou seja, expondo-se as formas como a morte não deve ser interpretada para que se alcance uma compreensão

---

<sup>178</sup> *Id. Ibid.*, p. 264.

<sup>179</sup> *Id. Ibid.*, p. 266.

ontológica. Isto aponta para a necessidade do seguir e aprofundar a investigação para que se alcance um resultado ‘positivo’ de conceituação do fenômeno da morte do *Dasein*.

Num sentido amplo e vasto, a morte é um fenômeno que faz parte da vida – vida compreendida como uma forma de ser-no-mundo. Desta forma o *Dasein* pode ser tomado como um elemento biológico, sendo considerado como pura vida, facultando as pesquisas e interrogações das ciências em torno da sua vida e da morte, incluindo-o ‘no mundo dos animais e vegetais’. Efetivamente são realizadas diversas pesquisas em torno da morte: tipos mais freqüentes, causas, idades... Todas estas pesquisas ônticas são possíveis sob uma base ontológica, ou seja, pois já há conceitos ou pré-conceitos ontológicos da morte que estão presentes ao *Dasein* quando realiza as investigações bio-fisiológicas. A morte não pode ‘apresentar-se como um dado biológico e tomar a forma de um acontecimento objetivo tendo lugar no mundo senão a partir do se-saber mortal do *Dasein*’<sup>180</sup>. Em caso do *Dasein* não sempre já possuir uma relação com a sua morte, nenhuma informação ou acontecimento do mundo poderia colocá-lo em relação com ela. Portanto, ‘o que caracteriza essencialmente o *Dasein* é a relação com sua própria morte, a qual não pode nunca tornar-se um ‘acontecimento do mundo’ já que constitui justamente o fim deste’<sup>181</sup>.

É notória a importância de fazer uma distinção do sentido do morrer do *Dasein* com os demais viventes. Ao terminar de um ser vivo se expressa como fenecer (*Verenden*) – tornar-se extinto, terminar, acabar. Fenecer porque assume o sentido de chegar ao seu fim, de atingir o seu *exitus*, de alcançar seu limite físico e vital. O fim do ente que fenece não determina intrinsecamente seu existir. Como o *Dasein* sempre se interpreta como existência, a vida não pode ser representada com um simples elemento biológico, a não ser por uma forma de abstração.

Como o *Dasein* também ‘tem’ a sua morte fisiológica - porém não tomada de forma isolada, mas a partir da interpretação ontológica – mas não como um simples fenecer ou perecer, Heidegger denomina este fenômeno como o deixar de viver (*Ableben*). Neste sentido também se usa a terminologia do falecer, falecimento, quando, por exemplo, sabemos da saída da vida do outro. O deixar de viver humano não é um fato ‘cego’, absolutamente imprevisto, mas é uma espécie de cumprimento daquilo que de certa forma já se esperava ou temia.

O termo morrer é usado e reservado para a idéia da morte do *Dasein*, no sentido de estar voltado para sua morte. Com isto se pode afirmar que o *Dasein* nunca fenece e só pode deixar de viver (falecer) na medida em que morre. Comparar ou tomar a morte ao modo de

<sup>180</sup> DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 74.

<sup>181</sup> *Id. Ibid.*, p. 74.

fenecer ou falecer simplesmente seria um modo artificial, puramente externo. O *Dasein* ‘não pode sair da vida, a não ser enquanto tem intrinsecamente relação com sua própria morte e que ele seja, desse modo, suscetível de morrer’<sup>182</sup>.

Com isto Heidegger não pretende puramente reservar um lugar especial para o *Dasein*, para a humanidade. Com esta diferenciação não há intenção de garantir um privilégio, maior dignidade ou superioridade do homem em relação ao animal, ao modo que a tradição filosófica e histórica levou a cabo. O intento é evidenciar e esclarecer o caráter existencial e ontológico do conceito de morte do *Dasein*. Assim como a existência do *Dasein* não pode ser caracterizada por elementos que lhe são exteriores, também o fenômeno existencial de sua morte não é um mero fato que lhe surge de uma exterioridade e lhe abate o viver.

Obviamente não há intenção ou pretensão de negar, desqualificar o desmerecer toda investigação em torno da morte que é realizada pelas diversas áreas da ciência. O fato de, por exemplo, a psicologia do morrer, mostrar muito mais sobre o ‘viver’ de quem morre que sobre o morrer mesmo, é ‘um reflexo do fato de que o *Dasein* não morre em primeiro lugar ou inclusive não morre propriamente com e na vivência do deixar de viver fático’<sup>183</sup>. É por meio de sua própria mortalidade que o *Dasein* tem acesso à ‘morte em geral’. Dastur afirma que isto ‘é menos o sinal de uma ‘superioridade’ do homem que de sua fundamental impotência, já que lhe é assim impossível ter acesso direto a uma outra morte além da própria’<sup>184</sup>.

É igualmente importante destacar que a análise fenomenológica da morte que é pretendida não implica uma tomada de posição ôntica em relação à morte. A analítica existencial e ontológica da morte do *Dasein* não pressupõe ou quer tornar presente ou participante uma visão ou idéia do ‘depois da morte’. A análise da morte ‘restringe-se’ ao ‘lado de cá’, não se submetendo a suposições sobre a existência ou não de vida em outro plano. Também não faz admoestações sobre o comportamento ou a postura que cada *Dasein* deveria assumir diante do morrer. ‘A interpretação ontológica da morte desde o lado de cá (deste mundo) precede toda especulação ôntica sobre o lado de lá (outro mundo)’<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup> *Id. Ibid.*, p. 74.

<sup>183</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 268.

<sup>184</sup> DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 75.

<sup>185</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 268.

## 2.2 - Morte como possibilidade / Ser-para-a-morte e cotidianidade / Morte como certeza

As delimitações realizadas na análise da morte a partir de uma perspectiva ‘negativa’ – como ela não deve ser interpretada – como o resto pendente, o fim e a integralidade se mostraram insuficientes e deficitárias. Para alcançar um conceito existencial/ontológico da morte torna-se necessário uma analítica do morrer a partir da constituição fundamental do *Dasein*, a partir do cuidado como ser do *Dasein*.

O cuidado fora antes definido como ‘antecipar-se-a-si-mesmo-já-em (no mundo) em-meio ao ente que comparece (dentro do mundo)’<sup>186</sup>. Por meio desta conceituação ficaram transparentes os caracteres fundamentais do ser do *Dasein*: no antecipar-se, a *existência*; no já-estar-em, a *facticidade* e; no estar em meio a..., a *decaída*. Para que se possa obter uma conceituação existencial da morte, esta deverá se deixar determinar e interpretar a partir destes elementos.

A morte para o *Dasein* não assume o sentido de chegar ao fim de um ente à mão que está no mundo, pois assim também este estaria reduzido ao caráter de ser à mão. O ‘chegar-ao-fim’ do *Dasein* tem o sentido de estar voltado para o fim de forma existencial. ‘O extremo ‘ainda-não’ tem o caráter de algo a respeito do qual o *Dasein* se comporta. O fim ameaça o *Dasein*. A morte não é algo que ainda não esteja aí, não é o último resto pendente reduzido a um mínimo, senão mais bem uma *iminência* (*Bevorstand*)<sup>187</sup>. Iminência a partir de *Bevorstand* tem o sentido de que algo está por vir, devir, diante do *Dasein*. Já nos idiomas espanhol e português assume um sentido de algo que ameaça se concretizar, que está prestes a acontecer. Ambos os sentidos da palavra expressam o sentido que o conceito quer exprimir, como a morte possível a cada momento, sempre diante do *Dasein*, uma ameaça a respeito de todas as possibilidades do *Dasein*, às quais poderia reduzir a nada. A morte não tem o caráter de iminência como, por exemplo, a iminência de uma tempestade, de um evento que está em vias de acontecer; ou de iminência no caráter de seu coestar, como exemplo uma discussão com um amigo, uma viagem...

O caráter de iminência da morte do *Dasein* é a possibilidade de poder-ser ele mesmo, poder-ser mais próprio. A morte é uma possibilidade que o *Dasein* assume já sempre como ente que é, tornando-se iminente para si mesmo. Por meio desta possibilidade efetivamente

<sup>186</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 270. Ver também análise existencial do *Dasein* como cuidado no ponto 1.5 deste trabalho.

<sup>187</sup> *Id. Ibid.*, p. 270.

está em jogo o seu ser-no-mundo e se desata toda relação com os demais. Sendo a possibilidade mais própria e não-respectiva, é também a mais extrema; possibilidade esta que o *Dasein* é incapaz de superar. ‘A morte é a possibilidade da radical impossibilidade de existir. A morte se revela assim como a possibilidade mais própria, não-respectiva e insuperável’<sup>188</sup>. Esta possibilidade se fundamenta no ‘antecipar-se’, momento estrutural do cuidado que neste estar voltado para a morte recebe sua mais clara e originária concretização. Dastur afirma que

a morte não é nada que possa ser efetivamente experimentado, essa iminência não pode ser senão a do poder-ser o mais próprio do *Dasein*, ele mesmo na condição de ser mortal, o que implica que essa possibilidade que é a morte o remeta a totalidade de seu próprio ser, enquanto este não mantém mais nenhuma relação com os outros. Essa possibilidade que é a morte não é, contudo, uma possibilidade entre as outras, mas se revela a mais própria tanto quanto a possibilidade não ultrapassável e não relativa do *Dasein*<sup>189</sup>.

A idéia de possibilidade é um dos elementos centrais da filosofia de Heidegger e neste elemento da analítica assume novamente um papel preponderante. Na filosofia, principalmente no período moderno o ‘possível’ sempre fora tomado como inferior ou ‘menos válido’ que o real e o efetivo. O possível é uma categoria que se opõe à realidade e necessidade, designando o que não é real e necessário, ou o que ainda não é real ou nem sempre é necessário. Para Heidegger a possibilidade, o poder-ser assume um caráter existencial, sendo uma determinação ontológica positiva, originária do *Dasein*, que sempre se constitui como poder-ser. A existência do *Dasein* como possibilidade não é inferior à realidade. O *Dasein* é um poder-ser, é primariamente um ser-possível; na existência, na qual se encontra lançado e que deve ser assumida, o *Dasein* é seu próprio ser-possível.

Sartre discorda frontalmente com a idéia de que a morte se constitua como uma possibilidade para o *Dasein*. O pensador francês afirma que ‘a morte não é minha possibilidade de não mais tornar concreta a presença no mundo, mas uma *anulação sempre possível de meus possíveis*, a qual está fora de minhas possibilidades’<sup>190</sup>. Sartre não atribui nenhum sentido para a morte, afirmando que esta jamais dá algum sentido para a vida, mas ao contrário, rouba-lhe todo significado. Para Sartre a morte é um fato contingente, afirmando que ‘a morte é um simples fato, como o nascimento; vem do exterior e nos transforma do exterior. No fundo, ela não se distingue de forma alguma do nascimento e é à identidade do nascimento e da morte que chamamos irrealidade’<sup>191</sup>.

<sup>188</sup> *Id. Ibid.*, p. 271.

<sup>189</sup> DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 80.

<sup>190</sup> SARTRE. Apud: DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 88.

<sup>191</sup> *Id. Ibid.*, p. 89.

Buscando analisar a morte a partir do existencial do cuidado é necessário ‘remeter’ também para o elemento estrutural do já sempre estar-lançado na existência. Para Heidegger, o *Dasein* já sempre está entregue à morte, já sempre está jogado nesta possibilidade. O estar ‘lançado na morte’ mostra-se pelo existencial da *angústia*. ‘A angústia ante a morte é angústia ‘ante’ o mais próprio, não-respectivo e insuperável poder-ser. O ‘ante que’ desta angústia é o ser-no-mundo mesmo. O ‘porque’ da angústia é o poder-ser radical do *Dasein*’<sup>192</sup>. Como uma disposição fundamental do *Dasein*, esta angústia não pode ser confundida como um medo diante da morte, forma como diversos pensadores ao longo da história abordaram esta questão. Assim torna-se mais explícita a conceituação existencial da morte, que pela abertura do *Dasein* é um ente voltado para sua morte, voltado para seu mais próprio, não-respectivo e insuperável poder-ser.

Esta é uma condição na qual o *Dasein* já sempre se encontra e não um fenômeno que ocorre ou não ocorre ocasionalmente na vida do *Dasein*. Não é uma possibilidade que se constitui no decorrer da existência e/ou por adoção temporária de ou por meio de uma atitude ou opção particular. Se fosse o caso de ocorrer ou assumir ou não esta possibilidade, possivelmente encontraríamos entes humanos que fossem despossuídos desta possibilidade da mortalidade; o que se sabe que é impossível. O fato de perceber, de ‘saber’ ou ‘não saber’ que sempre é um ente jogado e voltado para o seu fim, não retira do *Dasein* este caráter, apenas revela as formas distintas pelas quais este fenômeno pode ser encarado pelo *Dasein*. Efetivamente no dia-a-dia a grande maioria das pessoas não quer tomar conhecimento destes elementos e estão como ‘de costas’ para a morte. Na cotidianidade, pela decaída o *Dasein* foge do caráter de estar voltado para a morte, para o fim, ‘preferindo’ absorver-se nas ocupações. Pela fuga na situação de decaída, o *Dasein* não se confronta com o estranhamento que é a existência do *Dasein* no mundo; fuga do mais próprio estar voltado para a morte.

Heidegger torna claro que a existência, a facticidade e a decaída caracterizam o estar voltado para o fim do *Dasein*, fazendo parte da constituição do conceito existencial de morte. ‘O morrer se funda, enquanto sua possibilidade ontológica, no cuidado’<sup>193</sup>.

Trata-se então de analisar como o *Dasein* na cotidianidade assume a possibilidade da morte, do seu estar voltado para a morte. Como já sempre voltado para a morte o *Dasein* comporta-se em relação a si mesmo como um iminente poder-ser. E como já apontado em elementos anteriores deste trabalho, ao modo da cotidianidade o *Dasein* assume sua existência, o seu ser-no-mundo como o ‘impessoal’, na condição de ‘*Man*’, ‘a gente’...

<sup>192</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 272.

<sup>193</sup> *Id. Ibid.*, p. 272.

Regularmente e geralmente estando na condição de decaída, do impessoal, como assume o *Dasein* o seu ser voltado para a morte na cotidianidade?

Pela convivência na publicidade, na cotidianidade o *Dasein* entra em contato e conhece a morte como ‘casos de morte’. O *Dasein* assimila e interioriza a informação de que há casos de morte: os jornais estão repletos – e anseiam por este tipo de notícia/informação – de casos constantes e variados de morte; ouvem-se relatos de mortes de conhecidos, pessoas próximas à convivência... embora em muitas pessoas gere pânico ou medo, a morte acaba por se tornar algo habitual, como um dado a mais com o qual há que se conviver. Mesmo que no dia-a-dia os casos de morte estejam habitualmente presentes nas conversações e nos ‘falatórios’ dos círculos de convivência, gira em torno do tema certo receio ou *tabu*. A postura caracteriza-se de modo geral como ‘sabe-se que todos um dia vão morrer, mas não se sabe quando’; portanto não vamos tocar neste assunto e conversaremos sobre algo mais alegre; enquanto a gente está viva, vamos aproveitar’.

Ao assumir a morte como algo que um dia irá acontecer, mas que no momento o deixa incólume, está implícita e formalizada a convicção de que a morte é algo exterior ao *Dasein* e que um dia, em alguma ocasião o vai atingir. Como já mencionado ao expor a idéia de *decaída*, o estado do impessoal, do ‘a gente’ não é o próprio *Dasein*, mas é qualquer um ou mesmo ‘ninguém’ que se ‘enfrenta’ com sua existência. Assim também ocorre em relação à morte, pois é no modo impessoal que ela é fitada, como ‘a gente’, fenômeno existencial que propriamente não pertence a ninguém. A morte que é em cada caso do *Dasein* próprio é assumida como ‘a gente’ a assume, como um acontecimento público, que ocorre diariamente e um dia abaterá a cada um. Afirma Heidegger que por meio desta forma o *Dasein* impessoal assume a morte como ‘algo real’, ‘ocultando seu caráter de possibilidade e, com isto, os correspondentes momentos da não-respectividade e insuperabilidade’<sup>194</sup>.

Tanto se tenta esquivar da morte como uma possibilidade própria, que é muito comum na cotidianidade perceber uma tentativa de também ‘persuadir’ o moribundo. Ao que está prestes a morrer, o *Dasein* na publicidade tenta convencer de que se livrará da morte e que dentro em breve estará voltando para sua habitual situação de convivência, para suas ocupações diárias e cotidianas. Ocorre um esforço para ‘consolar’ o moribundo, tranquilizando-o diante de sua morte, o que ao mesmo tempo é um encobrimento de sua possibilidade mais própria e não-respectiva de ser. Um exemplo da literatura mundial

---

<sup>194</sup> *Id. Ibid.*, p. 273.

expressa bastante bem esta situação e pode auxiliar na compreensão do que Heidegger apresenta sobre este aspecto: o livro *'A morte de Ivan Illitch'* de Leon Tolstoi<sup>195</sup>.

O autor narra a vida de Ivan Illitch, principalmente os momentos posteriores à descoberta de uma doença incurável. Ivan sofre terrivelmente, uma dor física e moral; sofrimento que não é compreendido por aqueles que lhe são próximos. É uma constante tentativa de 'negar' o que está visível para todos, mas que a todos também deixa perplexos. Os que convivem com Illitch estão mais preocupados em descobrir e discutir quem ocupará seu posto no judiciário, do que uma verdadeira preocupação com o moribundo. Enfim, a morte é 'enfrentada' em forma de fuga, como um evento exterior desagradável e desestabilizador da tranquilidade, das convivências e das conveniências sociais.

O fenômeno da angústia revela ao *Dasein* a sensação e situação de estranhamento como ser-no-mundo. A maneira como o *Dasein* na decaída, na cotidianidade se comporta em relação à morte, mostra um 'afastamento' desta situação, pois busca constantemente a tranquilização. Heidegger afirma que 'o impessoal ('a gente') não tolera a coragem para a angústia diante da morte [...] Na angústia ante a morte o *Dasein* é levado ante si mesmo como estando entregue à possibilidade insuperável. O 'impessoal' procura converter esta angústia em medo ante a chegada de um acontecimento'<sup>196</sup>. O pensar na morte, tocar neste assunto nas conversações é interpretado como uma fraqueza; quem toca neste assunto já é rotulado como alguém depressivo, 'angustiado', que encara a vida com negativismo... O impessoal também, desta forma, determina uma forma 'apropriada' de portar-se diante deste melindroso assunto, conduzindo a um afastamento ou estar alheio.

A fuga diante da morte que é vivenciada pelo *Dasein* na decaída tem o caráter de se esquivar do fim, como possibilidade mais própria. É uma forma de encobrimento do poder-ser que lhe é próprio. O *Dasein* na decaída imprime ao morrer que lhe é próprio como um *factum*, um caráter de evento que ocorre no dia-a-dia, aos outros, mas que, porém ainda não o atingiu e o mantém vivo. Importante ressaltar que o encobrimento do estar voltado para a morte, para o fim, pelo qual a decaída 'conduz' o *Dasein*, não lhe retira o existencial que o constitui como tal; ou seja, o feito de olhar para a morte de forma 'inautêntica' não lhe anula o caráter de ser-para-a-morte, do existencial estar voltado para o fim. 'Também na cotidianidade média, o *Dasein* se movimenta constantemente neste poder-ser mais próprio, não-respectivo e

---

<sup>195</sup> TOLSTOI, L. **A morte de Ivan Illitch**. Rio de Janeiro: L&PM, 1997.

<sup>196</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 274.

insuperável, ainda que somente na modalidade que consiste em procurar uma impassível indiferença frente a mais extrema possibilidade de sua existência<sup>197</sup>.

Dastur afirma que é uma forma de ‘impotência’ o fato de o *Dasein* somente ter acesso à ‘morte em geral’ através de sua própria mortalidade. Impotência esta que sempre tenta encobrir ou da qual tenta escapar, interpretando a morte como um acontecimento, um ‘acidente’ que lhe vem do exterior, um acontecer a partir do mundo. O *Dasein* busca uma segurança contra a morte e pelo fato de estar vivo e a morte não se aproximar lhe sobreviria uma sensação de que é imortal.

É desta imortalidade provisória que vivemos *a princípio e o mais das vezes*, o que implica que a vida humana não pode se estender largamente a não ser na medida em que ela se esquivava da morte e em que é capaz de transformar em acontecimento futuro aquilo que é o próprio fundamento da existência [...] Não há vida humana durável a não ser na medida em que esta mantém o respeito pela morte, o que exige sua ‘banalização’, e eis aí, sem dúvida, o que distingue fundamentalmente, no final das contas, o homem do animal, pois este não tem necessidade de domar a morte nem de ajustar-se a ela, precisamente porque vive uma vida absolutamente vivente...<sup>198</sup>.

A morte é interpretada como a possibilidade mais própria, não-respectiva e insuperável. A morte como estar voltado para o fim, que se confronta à total impossibilidade de existência. Na cotidianidade o *Dasein* a interpreta como um acontecimento exterior, como um afastamento encobridor do verdadeiro sentido da morte. A morte é assumida pelo modo impessoal do *Dasein* na cotidianidade como um ‘evento’ que em algum momento atinge a todos indefinidamente; pelo fato de assumir o dito ‘de que em algum momento, mas ainda não, cada um vai morrer’, a morte é assumida como uma certeza. No que e como se fundamenta esta certeza da morte? A cotidianidade não toma a morte como certa numa forma própria.

Para Heidegger o ‘estar certo’ significa ter por verdadeiro enquanto que é verdadeiro; verdade significa o estar-descoberto do ente, que se fundamenta na abertura do *Dasein*, como a verdade mais originária. O *Dasein* por seu caráter de abertura já sempre se encontra na verdade, por isto ‘a certeza se fundamenta na verdade ou pertence cooriginariamente a ela’<sup>199</sup>. A verdade e a certeza assumem dois sentidos: em seu sentido mais originário verdade refere-se à atitude descobridora do *Dasein* e na significação derivada refere-se ao estar descoberto do ente. Assim também a certeza no sentido originário refere-se ao estar-certo como modo de ser do *Dasein* e no sentido derivado o ‘certo’ é o ente sobre o qual o *Dasein* pode estar certo.

<sup>197</sup> *Id. Ibid.*, p. 274 – 275.

<sup>198</sup> DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 76.

Dastur cita a oitava elegia de Duíno. Torna-se realmente interessante a apreciação desta elegia, principalmente relacionada a este aspecto da discussão em relação à morte. RILKE, R. M. **Elegias de Duíno**. São Paulo: Globo, 2001.

<sup>199</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 276.

Para o filósofo da Floresta Negra um dos modos derivados da certeza é a convicção, pela qual o *Dasein* no estar voltado compreensivamente para a coisa, se deixa determinar pelo testemunho da coisa descoberta. ‘O ter-por-verdadeiro, enquanto manter-se na verdade, só é suficiente se se funda no ente descoberto mesmo e se, em seu estar voltado para o ente descoberto, se tornou transparente a respeito de sua adequação a este’<sup>200</sup>. A suficiência do ter por verdadeiro se mede pela pretensão de verdade à qual pertence; pretensão que se legitima do modo de ser do ente a se abrir e da direção da abertura. Com a diversidade dos entes e as formas diversas de abertura e de alcance desta, há diversos tipos de verdades e certezas. Neste ponto o que interessa é a certeza da morte, o estar-certo a respeito da morte, que é também uma certeza iminente do ser do *Dasein*.

O fato de o *Dasein* na cotidianidade de modo geral estar no encobrimento e na ‘não-verdade’ representa antes uma ‘forma inadequada de ter-por-verdadeiro e não uma incerteza no sentido da dúvida. A certeza inadequada mantém no encobrimento aquilo do que está certo’<sup>201</sup>. A morte compreendida como um evento que aparece ao *Dasein* do exterior não alcança verdadeiramente o estar voltado para o fim. Na cotidianidade, ao afirmar que a morte é certa, o modo impessoal faz uso de uma certeza empírica para posicionar-se nesta certeza da morte, certeza esta que está aquém do grau de certeza apodíctica<sup>202</sup>.

A certeza original da morte não se obtém da observação dos casos e acontecimentos de morte no mundo. Este é um saber que se mantém ‘desconectado’ de seu próprio ser como possibilidade e ser voltado para a morte, pois interpreta a morte como um acontecimento que sobrevém ao *Dasein* ‘certa ou provavelmente, mas ainda não’. Esconde-se a iminência da morte, com uma tendência de adiamento contínuo, confundindo a morte como acontecimento que geralmente ocorre para os outros. Ao tomar a morte como um acontecimento, está presente também a tendência a determinar o momento do falecimento, desta forma calculando o que é originalmente indeterminável – a morte.

A observação do deixar de viver que ocorre no mundo pode ser uma forma de atenção que o *Dasein* dá à morte, mas não pode constituir a certeza pretendida pela cotidianidade. O deixar de viver observado empiricamente não fundamenta o estar-certo da morte do *Dasein*, não é decisivo para a certeza da morte. A certeza original da morte não surge a partir de um silogismo do tipo: todo homem é mortal; Sócrates é homem; logo Sócrates é mortal. Não é este o modo da verdade que revela a certeza da morte do *Dasein*, embora seja por este meio,

---

<sup>200</sup> *Id. Ibid.*, p. 276.

<sup>201</sup> *Id. Ibid.*, p. 276.

<sup>202</sup> Apodíctico: exprime uma necessidade lógica, apresentando uma natureza evidente e indubitável.

esquivador, pelo qual o *Dasein* na publicidade se esconde no anonimato ‘da gente’. Heidegger afirma que ao falar da certeza empírica da morte, ao *Dasein* já está presente uma certeza mais original da morte, mas que, no entanto permanece encoberta pela cotidianidade. ‘A cotidianidade admite uma certeza superior à meramente empírica. Se *sabe* da morte certa, e, contudo não se ‘está’ propriamente certo dela’<sup>203</sup>. A cotidianidade se esquia deste verdadeiro estar certo; esquivar que demonstra e atesta fenomenalmente que a morte deve ser compreendida como a possibilidade mais própria, não-respectiva, insuperável e certa.

Estando e procurando sempre estar ocupado, o *Dasein* na cotidianidade estende a morte ou mesmo a interpretação original da morte para um momento seguinte, uma postergação da morte. O estar-certo da morte como fenômeno existencial é ‘jogado’ a uma interpretação comum, do modo ‘geral’ de interpretar a morte, encobrendo ‘o que é peculiar da certeza da morte: que é possível a qualquer momento’<sup>204</sup>. Há um impulso de querer determinar o indeterminável; encobrendo esta indeterminação e também a certeza da morte. Heidegger determina ontológico-fenomenalmente a morte nos seguintes termos: ‘a morte, como fim do *Dasein*, é a possibilidade mais própria, não-respectiva, certa e como tal indeterminada, e insuperável do *Dasein*. A morte, como fim do *Dasein*, é no estar voltado deste para o seu fim’<sup>205</sup>.

A elaboração do conceito ontológico-fenomenal de morte é em vista de tomar o *Dasein* como um poder-ser inteiro. O fato de o *Dasein* estar sempre voltado para o fim, mesmo que no modo da impessoalidade, aponta que este fim que determina o ser-inteiro não é alcançado apenas quando o *Dasein* deixa de viver. Enquanto o *Dasein* é, já tem incorporado em sua constituição o ‘ainda-não de si mesmo’. O ‘ainda-não’ que sempre faz parte da constituição estrutural do *Dasein* e que não é compreendido ao modo de algo pendente como de um ente à mão, não é interpretado originalmente como uma falta para a integralidade do *Dasein*. O antecipar-se a si mesmo e o ainda-não do *Dasein* não representam uma incapacidade, tampouco são instâncias limitadoras da possibilidade do existir como ser-inteiro, pelo contrário ‘é justamente o antecipar-se-a-si o que faz por primeira vez possível semelhante estar voltado para o fim. [...] O problema da possibilidade do ser-inteiro do ente que somos ... mantém sua legitimidade se o cuidado, ‘está em conexão’ com a morte enquanto extrema possibilidade deste ente’<sup>206</sup>.

---

<sup>203</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 277.

<sup>204</sup> *Id. Ibid.*, p. 278.

<sup>205</sup> *Id. Ibid.*, p. 278.

<sup>206</sup> *Id. Ibid.*, p. 279.

O ser-para-a-morte, o estar voltado para o fim do *Dasein* fundamenta-se no existencial do cuidado e enquanto o *Dasein* já é sempre lançado na existência está entregue à sua morte. Enquanto não deixa de viver, o *Dasein* morre constantemente facticamente, ou seja, já sempre ‘decidiu’ como vai se posicionar ou sua maneira diante de seu próprio estar voltado para o fim, para a morte. Como já foi apontado, cotidianamente o ser-para-a-morte é assumido impropriamente, ou seja, encara a morte como um acontecimento; impropriedade que geralmente leva o *Dasein* a se extraviar. Mas, esta impropriedade tem por fundamento a propriedade, porque o *Dasein* ‘existe, se determina cada vez – por ser como é – desde uma possibilidade que ele mesmo é e compreende’<sup>207</sup>. Ou como afirma o pensador em GA 20: ‘aquilo de que foge o *Dasein* em sua fuga cotidiana abandonando-se, ainda quando não pense na morte, não é senão o próprio *Dasein*, porquanto a morte é para ele constituinte’<sup>208</sup>.

### 2.3 – Antecipação e liberdade

O trabalho tem mostrado como o *Dasein* se mantém facticamente no seu ser-para-a-morte, no modo impróprio. Seria ou será possível alcançar fenomenicamente um modo próprio de o *Dasein* estar voltado para a morte, sem que seja uma construção arbitrária, idealista ou fictícia? Foram já apresentadas as interpretações originárias do estar voltado para a morte do *Dasein* (num modo positivo) e também como o *Dasein* posiciona-se cotidianamente diante da morte (apresentação ‘negativa’). Será possível uma interpretação ontológica e um assumir próprio da morte do *Dasein*?

Por sua constituição o *Dasein* é sempre abertura, compreensão afetivamente disposta na existência, no mundo. Heidegger insiste de que o estar voltado originária e propriamente para a morte não pode ser ao modo de encobrimento ou de fuga, interpretando-a como um fenômeno impessoal ou como um acontecimento em meio aos demais que ocorrem dia-a-dia no mundo dos fatos. A insistência do autor é em caracterizar e compreender a morte como uma possibilidade; estar voltado para a morte como um estar voltado para uma possibilidade, uma eminente possibilidade do *Dasein* mesmo.

No curso de 1925 – *Prolegomena* – faz uma relação – analogia - do ser-para-a-morte do *Dasein* com o *cogito sum* de Descartes. Afirma o autor que a morte é sempre uma certeza

<sup>207</sup> *Id. Ibid.*, p. 279.

<sup>208</sup> HEIDEGGER, M. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Madri: Alianza Editorial, 2007. p. 394.

inabalável – certeza básica -, que é sempre e em cada caso o *Dasein* que deve morrer e assumir sua morte; a certeza do morrer do *Dasein* é um enunciado autêntico, enquanto o *cogito sum* de Descartes seria uma espécie de ‘enunciado aparente’. O enunciado para o *Dasein* seria então o *sum moribundus*; ‘e não *moribundus* por estar gravemente enfermo ou ferido, senão que, pelo fato de ser, sou já *moribundus* – o *moribundus* é o que antes que nada dá seu sentido ao *sum*’<sup>209</sup>. *Sum moribundus* como ‘eu sou devendo morrer’, onde o dever-morrer precede o *sum* e lhe atribui sentido absoluta e inicialmente. A morte é uma certeza mais certa e antiga que o ‘eu’; somente pela morte, morrendo (*im Sterben*) que o *Dasein* pode afirmar de modo absoluto ‘eu sou’. O *Dasein* não é um ente subsistente ao modo do *sum* cartesiano ou da substância, e somente deixando de ser, no momento fatídico do seu deixar de existir poderia o *Dasein* proferir ‘eu sou’. A morte individualiza o *Dasein* e até morrer de fato preserva os seus possíveis, pois a morte é possibilidade.

A possibilidade não pode ser compreendida no sentido de um trabalho que se busca realizar, com algo que se quer alcançar. Tradicionalmente na filosofia a possibilidade sempre foi tomada e compreendida como uma categoria em oposição ao real; como uma instância ‘secundária’, que ainda não se efetivou, que precisa de mais alguns ‘passos’ para tornar-se real e efetiva e então assumir seu verdadeiro valor e significado. A possibilidade então pode ser compreendida, como um ente à mão, numa constante ocupação para torná-la realizada. Desta forma a possibilidade se veria como acabada, concluída, ou seja, terminar com a possibilidade do possível, colocando-a a disposição. Heidegger não apresenta e compreende o *Dasein* como um ente de possibilidades neste sentido, tampouco a morte como possibilidade é compreendida no sentido de realizá-la. O autor centra-se na questão de ver não num sentido puramente teórico, mas o ‘para-que é possível’<sup>210</sup>.

O estar voltado para a morte numa compreensão própria e ontológica, portanto, não pode ser no sentido de tentar com afã realizá-la ou ocupar-se em concretizá-la. Isto representaria um decesso, um esforço para deixar de viver, pelo qual o *Dasein* já não mais seria, deixaria de existir. Também o próprio estar voltado para a morte não é no sentido de um constante pensamento ou meditação sobre a morte, não é um constante estar junto à morte. Desta forma o *Dasein* estaria numa espécie de cálculo diante da morte, prevendo ou afastando o momento de sua concretização. Embora sabendo teoricamente que a morte pode ser possível a cada instante, o *Dasein* não se sente objetivamente ‘ameaçado’ pela morte em todos os momentos. Afirma Haar que ‘a proximidade da morte possível só pode resultar de um esforço

<sup>209</sup> *Id. Ibid.*, p. 395.

<sup>210</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 280.

para imaginar o que é abstratamente possível, mas inverossímil na maior parte do tempo<sup>211</sup>. O suicídio, por exemplo, não é uma realização do ser-para-a-morte do *Dasein*, mas uma provocação do falecimento; afastando a possibilidade da morte, que somente pode ser assumida como possibilidade enquanto o *Dasein* existir.

A possibilidade pode também ser tomada ao modo do ‘esperar’. A espera tem presente o que espera, um objeto ou elemento definido, permanecendo na expectativa do como, quando, talvez sim, talvez não... A espera como possibilidade caracteriza-se em voltar a atenção na concretização ou realização do possível e afasta-se da idéia da possibilidade; torna-se uma espera pela realização, partindo e tomando como horizonte o real, no sentido de efetivar ou *realizar o possível* da espera; o que se seria uma espécie de relativização da possibilidade enquanto tal. Assevera Heidegger sobre a morte como possibilidade que ‘enquanto possível, ela deve mostrar o menos possível de sua possibilidade [...] esta deve ser compreendida em toda sua força como possibilidade, interpretada como possibilidade e, no comportamento frente a ela, suportada (sobrelevada) como possibilidade’<sup>212</sup>.

O ser como possibilidade do *Dasein*, no seu ser-para-a-morte deve estar voltado para estas possibilidades de modo que a morte se revele como possibilidade *no e para* o seu ser. Heidegger denomina este estar voltado para a possibilidade como ‘antecipar-se para a possibilidade (*Vorlaufen in die Möglichkeit*)’<sup>213</sup>. O antecipar-se, não na tentativa de realização, mas uma aproximação da possibilidade; ‘a máxima proximidade do estar voltado para a morte enquanto possibilidade é a máxima distância a respeito do real [...] *possibilidade da impossibilidade da existência em geral*’<sup>214</sup>. Pela aproximação trata-se de ‘penetrar na e de se penetrar da pura possibilidade, por meio de um esforço para *compreender* o que comporta esta possibilidade, em particular quanto à certeza da morte’<sup>215</sup>. É uma compreensão melhor da morte como possibilidade que não conhece medidas, porque é extrema, situada para além de qualquer outra e que não oferece nenhum ‘apoio’ para assentar qualquer projeto.

A morte, como possibilidade, não apresenta ao *Dasein* nada a ser realizado, nada que se torne real, possibilidade da ausência de todo possível, possibilidade de não-mais-poder-ser;

<sup>211</sup> HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 32.

<sup>212</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 281.

<sup>213</sup> *Id. Ibid.*, p. 281. *Vorläufer*: precursor. Ver a possibilidade a frente, como possibilidade mesma; correr a frente para defrontar com a possibilidade enquanto possibilidade.

Inwood traduz *Vorlaufen* como adiantar-se, acrescentando que ‘*Vorlaufen* liberta não apenas para a morte, mas também para as possibilidades antes da morte, minhas próprias possibilidades, não as trivialidades cotidianas ou a seleção que o impessoal me oferece. Ele nos torna uma pessoa completa e auto-suficiente’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>214</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 282.

<sup>215</sup> HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 37.

constituindo-se como a possibilidade da impossibilidade de existir. É pela antecipação que esta possibilidade se mostra e manifesta em todo seu significado, como a possibilidade da incomensurável possibilidade de existência do *Dasein*. O ‘ir à frente’ da morte como aproximação da inultrapassável possibilidade, pois além desta não haverá outras. A possibilidade de deixar de existir não é compreendida como uma parte que falta ao *Dasein* para que ele se complete, não é um ‘êxtase do itinerário da vida’ ou um tornar pleno dos seus existenciais.

Concebendo a morte como antecipação pode-se perceber com maior claridade a ‘implicação’ de um existencial com o outro e/ou com os demais. Quando analisado o cuidado em seus três êxtases – existência, facticidade e decaída – foi visto também seu caráter de antecipar-se a si mesmo; o cuidado possibilita o ser-para-a-morte. O ser-para-a-morte contém a integralidade do *Dasein*, integralidade a fazer-se, antecipando-se a si mesmo. A morte como antecipação perde o seu caráter ou sua ‘face malévola’ que a tradição lhe atribuía, diante da qual se escapava ou se temia (degradação física, perda de entes queridos, dor, destruição da vida...).

A morte assume um caráter ‘positivo’, como princípio e fonte do tempo próprio, da temporalidade conforme Heidegger a compreendeu. A antecipação que revela ao *Dasein* a possibilidade da impossibilidade, ao mesmo tempo também lhe desvela o poder-ser, ou seja, a possibilidade do *Dasein* poder-ser ele mesmo até os seus limites, poder-ser ‘a tempo inteiro’. É importante apresentar que a *Vorlaufen* não é uma *Vorstellen*<sup>216</sup>, no sentido de que a morte não é uma representação ou imaginação de seus momentos derradeiros, mas um movimento existencial do *Dasein* em direção de sua possibilidade mais própria. O ser-para-a-morte é uma intensificação das possibilidades que se mantém distante da concretização.

O antecipar-se como ser-para-a-morte do *Dasein* para um poder-ser é constitutivo do *Dasein* que sempre é ao modo de antecipar-se-a-si-mesmo. O *Dasein* se projeta para o ser mais próprio, compreendendo a si como existência e como possibilidade. Esta antecipação revela também o seu caráter de compreender o poder-ser mais próprio do *Dasein*, como a possibilidade da existência própria do *Dasein*. Heidegger afirma que ‘a constituição ontológica desta possibilidade deve tornar-se visível por meio da elaboração da natureza concreta do antecipar-se para a morte’<sup>217</sup>. Esta estrutura se torna manifesta quando

<sup>216</sup> *Vorstellen*: trazer, mover adiante; pôr algo em frente a algo. Representar, querer dizer, significar. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>217</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 282.

determinados os caracteres da abertura antecipadora que conduz a uma compreensão da morte como a possibilidade mais *própria*, *não-respectiva*, *insuperável*, *certa* e *indeterminada*.

A morte é a possibilidade mais *própria* do *Dasein*. O estar voltado para a morte abre ao *Dasein* o seu poder-ser mais próprio; o poder-ser mais próprio no e pelo qual sua existência está sempre ‘colocada em jogo’, sua existência se torna a questão central. Abrindo o *Dasein* em sua possibilidade de poder-ser próprio, o *Dasein* ‘contorna’ o ser ao modo impessoal ou impróprio, não se deixando levar pela impropriedade. Compreendendo original e radicalmente esta possibilidade, este poder-ser, que o *Dasein* consegue se perceber na impropriedade. A compreensão do poder-ser como próprio revela ao *Dasein* que geralmente ele se encontra na cotidianidade, ao modo impessoal.

A possibilidade mais própria é *não-respectiva*. A antecipação leva o *Dasein* a compreender que deve assumir sua existência a partir e desde si mesmo; o poder-ser do *Dasein* é assumido exclusivamente pelo *Dasein* próprio. A morte não pertence a outro e também não é para o *Dasein* como algo indiferente, mas ‘reivindica a este em sua singularidade’<sup>218</sup>. A morte singulariza o *Dasein* em si mesmo; singularidade pela qual ocorre a abertura do ‘*Da*’ para a existência. A singularização no sentido de retirar o *Dasein* da dependência do modo impessoal, fazendo com que se volte sobre si mesmo. O *Dasein* experimenta e assume o seu ser como ‘propriedade exclusivamente sua’, cada vez o seu próprio ser que está em questão, e se assume desde si mesmo e não desde os demais ou desde o modo impessoal, da cotidianidade. O *Dasein* somente pode ser ele mesmo quando se possibilita para tal, por si mesmo. Assumindo a morte como não-respectiva, a ocupação em meio aos entes e a solicitude com os demais se mostram como um fracasso, o que não significa uma desvinculação destes modos estruturais de ser do *Dasein*. Revelam que enquanto ocupado e solícito, o *Dasein* é ele mesmo de maneira própria quando se ‘projeta primariamente para seu mais próprio poder-ser e não para as possibilidades do próprio-impessoal’<sup>219</sup>. A singularização não isola o *Dasein* num puro sentido de *solus ipse*, num solipsismo sem mundo e sem os demais. A singularidade no sentido de que a abertura ao mundo e aos outros é assumida e experimentada como algo que acontece desde o mais próprio de si mesmo.

A possibilidade mais própria, não-respectiva é *insuperável*. O ser-para-a-morte, o estar voltado para o fim como possibilidade torna compreensível ao *Dasein* que como extrema possibilidade encontra-se a possibilidade de renunciar a si mesmo. O antecipar-se não retira

---

<sup>218</sup> *Id. Ibid.*, p. 283.

<sup>219</sup> *Id. Ibid.*, p. 283.

ao *Dasein* a insuperabilidade da possibilidade da morte, mas permite um ‘distanciamento’, uma não-vivência da impropriedade da morte como possibilidade insuperável. O antecipar põe o *Dasein* em liberdade para a morte; o estar livre para a própria morte libera do estar perdido entre as possibilidades fortuitas do cotidiano e ‘faz compreender e eleger por primeira vez em forma própria as possibilidades fáticas que estão antepostas à possibilidade insuperável’<sup>220</sup>. A antecipação abre ao *Dasein* a possibilidade extrema, não permitindo um enrijecimento na existência já alcançada, evitando recuar para trás de si mesmo e de seu poder-ser. Por meio da antecipação, abrindo suas possibilidades, abre também ao *Dasein* a possibilidade de existir como um poder-ser inteiro.

A morte como possibilidade mais própria, não-respectiva, insuperável é *certa*. Já foi visto que o estar certo da morte como possibilidade está ancorada ou em função da verdade como abertura. ‘O *Dasein* abre como possibilidade a possibilidade certa da morte apenas no sentido que, antecipando-se para ela, a torna possível para si como poder-ser mais próprio. A abertura da possibilidade se fundamenta na ‘possibilitação’ que se antecipa’<sup>221</sup>. O manter-se na verdade, o estar-certo da abertura requer a antecipação. A certeza da morte como possibilidade não se fundamenta como uma certeza apodíctica ou como um dado estatístico de mortes registradas e prováveis. Para que o *Dasein* seja tomado e interpretado como um dado de certeza apodíctica, é necessário tomá-lo como um ente despossuído de seu caráter de *Dasein* e como um ente a mais em meio aos demais. O estar-certo da morte fundamentado na verdade como abertura do *Dasein* não é um grau inferior às certezas apodícticas que se pode obter sobre os enunciados e elementos em meio ao mundo, ou seja, não pertence ou se submete a um esquema hierárquico de certezas que se obtém sobre o ente que está-aí.

A possibilidade mais própria, não-respectiva, insuperável, certa é *indeterminada* em sua certeza. Na abertura que a antecipação proporciona ao *Dasein* se lhe torna claro também o caráter de ameaça que brota de seu ‘Da’, de seu ‘aí’ como ser-no-mundo. Pela disposição afetiva o *Dasein* encontra-se já sempre lançado na existência, jogado como ter-que existir e assumir por si a sua existência. Foi mostrado neste trabalho que a disposição afetiva que abre o *Dasein* em sua radical ameaça de existir e de seu ser mais próprio é a angústia. Encontrando-se na angústia ‘o *Dasein* se encontra ante o nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser do ente assim determinado, abrindo desta maneira a possibilidade extrema’<sup>222</sup>. No antecipar-se pelo qual o *Dasein* se singulariza,

---

<sup>220</sup> *Id. Ibid.*, p. 283.

<sup>221</sup> *Id. Ibid.*, p. 284.

<sup>222</sup> *Id. Ibid.*, p. 285.

compreende também o estar certo da integralidade de seu poder-ser; a este compreender pertence a disposição da angústia. O ser-para-a-morte, o estar voltado para o fim é essencialmente angústia, não somente angústia e não interpretando a angústia como uma emoção (medo, temor...).

Heidegger assim resume o projeto existencial do modo próprio do ser-para-a-morte do *Dasein*:

o antecipar-se revela ao *Dasein* seu estar perdido no impessoal (a gente) e o conduz ante a possibilidade de ser si mesmo sem o apoio primário da solitudine ocupada, e de o ser em uma liberdade apaixonada, livre das ilusões do impessoal, liberdade fática, certa de si mesmo e acossada pela angústia: *a liberdade para a morte*.<sup>223</sup>

A antecipação da morte do *Dasein* torna-se a possibilitação do poder morrer. A antecipação pela primeira vez abre e possibilita a possibilidade como tal e torna o *Dasein* livre para ela. Antes desta antecipação do *Dasein* a morte não é um verdadeiro possível, mas com este movimento de antecipar-se o *Dasein* se torna livre para a morte e para si mesmo. É pela antecipação da morte que o *Dasein* descobre a verdade do ser-para-a-morte, a verdade de seu ser. Torna-se livre para as possibilidades e não se mantém fixado na existência já assumida; entrega-se apaixonadamente às suas tarefas, assumindo o risco de morrer, não se prendendo arraigadamente ao um 'eu' que subsistiria ao *moribundus* que determina sua condição de *Dasein*. Também não ignora as possibilidades dos outros, mas percebe-as livremente e não pretende erroneamente submetê-las às suas possibilidades ou sua condição.

A antecipação é um regresso a si do *Dasein*, pelo qual o *Dasein* pode dar-se o seu próprio ser possível, no sentido que Heidegger afirma que o *Dasein* somente pode 'ser autenticamente ele mesmo se se dispuser a partir de si mesmo'<sup>224</sup>. As marcas da morte como própria, não-respectiva, insuperável, certa e indeterminada, funcionam como uma conquista do movimento da antecipação que o *Dasein* realiza. A morte se torna e desvela como possibilidade por meio de movimentos de antecipação. A possibilidade própria é arrancada do impessoal, do impróprio, que pela antecipação livra-se do modo 'da gente' do 'nós'. Pela característica da não-respectividade da morte o *Dasein* força a se colocar na singularidade própria, assumir seu próprio ser a partir de si mesmo. Na marca insuperável da morte, o *Dasein* se torna livre para a possibilidade extrema, posterior à qual não haverá outra possibilidade e não haverá mais existência para o *Dasein*; projeta-se na integralidade de seu existir, como ser inteiro. A possibilidade como certeza somente ocorre pela antecipação do *Dasein* a si mesmo.

<sup>223</sup> *Id. Ibid.*, p. 285.

<sup>224</sup> HEIDEGGER. *Apuđ*: HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 39.

Para Haar a única marca ou característica que não surge da antecipação é o caráter da indeterminação da morte como possibilidade. Só não resulta da antecipação ‘o caráter indeterminado da possibilidade. Contudo, a antecipação assume esta indeterminação ao ponto de parecer poder (coisa, todavia impossível) acordar ela própria a angústia que está ligada à ameaça da morte’<sup>225</sup>. Não se trata de permanecer constantemente em condição de angústia, experimentar ou sentir-se sempre em ameaça diante da morte, tampouco de querer ou buscar a morte. Trata-se de uma abertura até o limite extremo, ter a morte como verdadeira, ‘aceitá-la em seu próprio jogo, fazer-lhe frente, batê-la no seu próprio terreno’<sup>226</sup>. A possibilidade da morte, como a possibilidade extrema e ‘mais alta’ necessita de uma mediação entre ela mesma e a cotidianidade ou a mediania na qual o *Dasein* já sempre se encontra: esta experiência mediadora é a angústia. A angústia revela concretamente ao *Dasein* o seu-poder-morrer; pela angústia o ser-para-a-morte do *Dasein* se mostra e transparece como possibilidade concreta. A ação do *Dasein* é autêntica quando age sob a esta disposição da angústia, assumindo a precariedade, a provisoriedade da existência, do ser-no-mundo.

---

<sup>225</sup> HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 40.

<sup>226</sup> Id. *Ibid.*, p. 40.

### 3 - TESTEMUNHO DO PODER-SER PRÓPRIO E RESOLUÇÃO

O estar voltado para a morte apontou para a extrema possibilidade do *Dasein*, revelando a antecipação como a possibilitação desta possibilidade. Com a antecipação do verdadeiro ser-para-a-morte do *Dasein* surge a possibilidade de um modo próprio do poder-ser-inteiro do *Dasein*, como uma possibilidade ontológica. Como poderá ser alcançado para o *Dasein* um modo próprio de poder-ser? Ou seja, poderá – ou como poderá - esta possibilidade existencial/ontológica do poder-ser-inteiro ser demonstrada, ‘vivenciada’ ou percebida pelo *Dasein* na sua existência fáctica?

O testemunho de um poder-ser próprio do *Dasein* deve ser demonstrado a partir do *Dasein* mesmo. Este testemunho deve levar o *Dasein* a se compreender ele mesmo como em possibilidade de ser próprio, de uma existência própria. Percepção esta que surge desde si mesmo; demonstração fenomenológica que deve mostrar que o poder-ser próprio brota ‘no seu ventre’, que se encontra em sua constituição ontológica de poder-ser do *Dasein*. Testemunho que conduza o *Dasein* a compreender o modo próprio de poder-ser-si-mesmo. Heidegger demonstra em ST que o si-mesmo, o ‘quem’ do *Dasein* é ser-no-mundo e não um ente em meio aos outros, não é uma substância com o atributo da racionalidade ou da humanidade. No presente trabalho também foi explicitado que o ‘eu mesmo’ do *Dasein* ao modo da cotidianidade é regido pelo modo impessoal, pelo *Man*, ‘a gente’<sup>227</sup>.

Estando na condição do estar perdido em meio ao impessoal, já sempre fica determinado quem estabelece o poder-ser do *Dasein*, ou seja, sua conduta e seu agir cotidianos são sempre decididos e condicionados a partir da ocupação e da solicitude do ser-no-mundo. O impessoal, ‘a gente’ já determinou o modo de ser do *Dasein*, obnubilando as possibilidades de ser, bem como as escolhas destas possibilidades de ser. A escolha ou eleição de ser do *Dasein* fica indeterminada, uma escolha de ninguém. Esta falta de eleição poderá ser revertida com o retorno a si mesmo do *Dasein*, ‘retornando’ do estar perdido no impessoal, trazendo-se de volta para o modo de ser cuja omissão (negligência) havia ‘permitido’ o *Dasein* se perder na impropriedade. A passagem do próprio-impessoal para o ser-si-mesmo próprio do *Dasein* será realizada com um reparar a falta de eleição. ‘Reparar a falta de eleição

---

<sup>227</sup> Márcia Cavalcante usa neste sentido o termo próprio-impessoal; termo que também expressa o sentido atribuído por Heidegger a este conceito.

significa fazer essa eleição, decidir-se por um poder-ser desde o próprio si-mesmo. Ao fazer a eleição, o *Dasein* possibilita a si mesmo por primeira vez seu poder-ser próprio<sup>228</sup>.

Como se encontra geralmente perdido no impessoal, deve o *Dasein* encontrar-ser e para isto necessita de um testemunho do poder-ser-si-mesmo – que ele já sempre é como possibilidade. Este testemunho Heidegger denomina de a *voz da consciência* – fenômeno constitutivo originário do *Dasein*. Fenômeno da constituição existencial do *Dasein*, que junto com os demais existenciais já analisados, permite uma análise e demonstração da totalidade do *Dasein* – não como uma junção de partes que se complementam a uma substância primeira ou primordial, ou uma soma de elementos que forma um todo. Heidegger propõe e realiza uma análise ontológica da consciência, que antecede qualquer explicação psicológica, teológica ou de outra ordem qualquer.

A consciência é um *factum* do *Dasein* e não um fenômeno que ocorre ocasionalmente. A consciência é *um* e *no* modo de ser do *Dasein*, que não necessita de comprovações empíricas ou programações para que ‘apareça’ como constitutivo do *Dasein*. A consciência é um fenômeno da abertura do *Dasein*; consciência que se revela como uma *chamada (Ruf)*<sup>229</sup>, um modo de discurso que ‘tem o caráter de uma apelação (*Anruf*) ao *Dasein* assumir o seu mais próprio poder-ser-si-mesmo, e isto ao modo de uma intimação (*Aufruf*) a despertar o seu mais próprio *ser culpável (Schuldigsein)*<sup>230</sup>. Esta chamada revela-se como um querer-ter-consciência, o ato existencial de fazer a eleição de si mesmo, que Heidegger denomina como *resolução (Entschlossenheit)*<sup>231</sup>.

O propósito deste capítulo é, portanto apresentar três grandes temas: a consciência, a culpabilidade e a resolução.

### 3.1 – Consciência

É bastante provável que a idéia de consciência seja também um dos conceitos mais abordados na história do conhecimento e da filosofia ocidental. Muito já se discorreu sobre esta temática, e se inquirida, praticamente cada pessoa tem uma opinião ou uma conceituação sobre este tema. A consciência é assunto nos debates do dia-a-dia e sobre ela fala-se com

<sup>228</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 288.

<sup>229</sup> Algumas traduções apresentam o termo ‘clamor’ e daí seus derivados conclamar, conclamação...

<sup>230</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 289.

<sup>231</sup> Também traduzida, utilizada e explicitada como decisão enérgica.

bastante naturalidade e convicção, dando a entender uma uniformidade ou concordância em torno do significado e da ‘utilização’ deste conceito.

Abbagnano atribui basicamente dois sentidos para o conceito de consciência. O primeiro é no sentido geral a ‘possibilidade de dar atenção aos próprios modos de ser e as próprias ações, bem como de exprimi-los com a linguagem’<sup>232</sup>. No sentido de estar ciente de próprio estado em que cada indivíduo se encontra, de suas percepções, idéias, sensações... Que está ou mantém o controle sobre si, sobre suas faculdades físicas e psíquicas.

O segundo sentido, utilizado pela e a partir da filosofia ‘é o de uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, ‘interior’ ou ‘espiritual’, pela qual ele pode conhecer-se de modo imediato e privilegiado e por isso julgar-se de forma segura e infalível’<sup>233</sup>. O aspecto moral está em estreita conexão com o elemento intelectual teórico. Ao se fazer um recorrido histórico do conceito de consciência dentro do pensamento de diversos filósofos, percebe-se uma correlação no sentido da *esfera da interioridade*. O uso do conceito de consciência na filosofia supõe o reconhecimento desta esfera como real, bem como de sua natureza privilegiada.

Na filosofia de Platão a idéia da relação da alma consigo mesma se aproxima quando este trata da ‘opinião’, no sentido de um diálogo interior da alma consigo mesma. Em sentido aproximado também utiliza a idéia de consciência como lembrança, opinião e raciocínio; o conjunto das atividades cognitivas em geral. Para Aristóteles a consciência é tomada no sentido de estar ciente das próprias percepções sensíveis, aos sentidos. Para o Estoicismo a idéia de consciência já está carregada de um sentido moral, tema que também se torna dominante na filosofia neoplatônica. Esta filosofia acentua a separação entre o homem e o mundo, elaborando e defendendo a noção de um testemunho interior privilegiado; noção que é proximamente compartilhada pelo Cristianismo. Santo Agostinho aborda este tema, traduzindo para o cristianismo a idéia de auto-auscultação interior, privilégio do sábio na filosofia pagã. Sendo destinado a ser um dos temas mais abordados nas filosofias posteriores, Abbagnano assim resume o conceito tomado neste período: ‘a certeza de sua própria existência que a alma, o pensamento, a razão haurem na consciência de si, dada a estrutura da consciência como relação intrínseca, direta e privilegiada que não pode ser perturbada, destruída ou falsificada por nada’<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

<sup>233</sup> *Id. Ibid.*

<sup>234</sup> *Id. Ibid.*

Na Idade Média o tema aparece principalmente em Scotus Erigena, Santo Anselmo, bem como em São Tomás, para quem consciência pode ser resumida na idéia de ‘estar côm-scio’. Já nos primórdios da Idade Moderna a idéia de consciência é tomada no sentido da relação da alma consigo mesma como condição da relação da alma com as coisas, a consciência imediata de si como condição da consciência das coisas. É em Descartes que toma um grande alcance. ‘O *cogito ergo sum* é a auto-evidência existencial do pensamento, isto é, a garantia que o pensamento (como consciência) tem de sua própria existência’<sup>235</sup>. A importância do conceito de consciência para Descartes é tão importante que esta acaba influenciando diretamente a conceituação de filósofos posteriores. Isto pode ser percebido em Locke que coincide a idéia de experiência com consciência em certo sentido; estabelece ele a consciência como a certeza absoluta que o homem tem de sua própria existência. Leibniz faz a distinção da consciência (*apercepção*) com a percepção.

Kant faz a distinção entre consciência discursiva e consciência intuitiva; a *apercepção* pura e a *apercepção* empírica. Para este filósofo a consciência discursiva é o ‘eu da reflexão’, que ‘não contém em si nenhum múltiplo e é sempre o mesmo em todos os juízos porque implica só o lado formal da consciência. A consciência intuitiva é, ao contrário, experiência interior, que inclui o material múltiplo da intuição empírica interior’<sup>236</sup>. Para Hegel a consciência pode ser constituída como o ponto de partida da filosofia, que lhe fornece o conteúdo; cabe à filosofia elaborar conceitualmente este conteúdo. Por meio desta elaboração este conteúdo assume verdade e realidade e torna-se ‘Espírito’ ou ‘Conceito’.

No século XIX a consciência e a autoconsciência são relacionadas e tornam-se carro-chefe da filosofia. Destaca-se Bér-gson para quem a consciência é uma atitude de introspecção ou auscultação interior; é também a realidade, a única realidade. Já no século XX Husserl destaca-se na abordagem deste assunto. Este parte do *cogito* cartesiano, a consideração das vivências, a consciência como unidade vivencial. Vale-se da noção de intencionalidade: referir-se ou reportar-se do ato da consciência a *outra coisa*, que não é o próprio ato da consciência; a consciência é, portanto, uma relação com o objeto, relação na qual o objeto se dá como tal. Também no século XX é importante apresentar a idéia de Freud, para quem a consciência é um ‘estado em que um ser tem ou pode ter um saber imediato de seus

---

<sup>235</sup> *Id. ibid.*

<sup>236</sup> *Id. Ibid*

estados<sup>237</sup>; ou seja, um estado psíquico é consciente se a pessoa que se encontra em tal estado tem um saber imediato do mesmo.

Da fenomenologia de Husserl brotam duas correntes: a espiritualista e a objetivista. Estão vinculados à corrente espiritualista Jaspers e Sartre. Para Jaspers a análise existencial é a análise da consciência. Para Sartre consciência é primeiro, consciência de alguma coisa, que não é a consciência, que ele denomina de *em si*; diante do em si, a consciência é o *para si*, a presença para si mesma. Para a compreensão de Abbagnano à corrente objetivista estariam vinculados Hartmann e Heidegger.

Tugendhat realiza um longo e notável estudo sobre a consciência/autoconsciência, realizando uma análise histórica e crítico-lingüística deste conceito em diversos autores e períodos históricos. O pensador estuda a relação ou o comportar-se consigo mesmo (*Sichzusichverhalten*), da relação reflexiva consigo mesmo, fazendo uso e partindo da sentença délfica ‘conhece-te a ti mesmo’ (*gnothi seauton*), no sentido das perguntas práticas: ‘quem sou eu mesmo?’ ‘Que tipo de pessoa eu sou, ou quero ser?’

Apresenta que no decorrer da história três modelos orientaram a teoria em torno da consciência/autoconsciência. Modelo ontológico da substância e de seus estados. Modelo que foi determinado historicamente a partir de Aristóteles e que estaria ainda enraizado na cultura e linguagem contemporânea, na estrutura do sujeito-predicado. O segundo modelo é a relação sujeito-objeto: estar consciente é ter diante de si ou ‘representar’ um objeto; a autoconsciência é tomada como uma relação entre o sujeito e ele mesmo como objeto. Este modelo ainda permanece presente, mais fortemente na tradição alemã. O terceiro modelo é o ‘teórico-metodológico de que todo saber empírico imediato tem que basear-se na percepção [...] compreender o saber de si, e em geral todo comportar-se consigo mesmo, como um ‘dar-se conta’ interior<sup>238</sup>. Para Tugendhat estes modelos, pelos quais se orientou a teoria tradicional da autoconsciência, são insustentáveis, por isto realiza um estudo aprofundado e apresenta autores que romperam ou destruíram este aparato categorial tradicional, destacando Wittgenstein, Mead e Heidegger.

Conforme Tugendhat, o filósofo da Floresta Negra rompe, destrói os três modelos tradicionais considerados. De acordo com a interpretação de Tugendhat, mesmo Heidegger rompendo com estes modelos tradicionais, ele continua orientando-se por uma estrutura da tradição, a que distingue um ente e seu ser, sua existência; desta forma não contradizendo o

<sup>237</sup> TUGENDHAT, E. **Autoconsciencia y autodeterminación**: una interpretación lingüístico-analítica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 13.

<sup>238</sup> *Id. Ibid.*, p. 28.

modelo da substância, como Heidegger o previa ou intentava. O modelo exposto por Heidegger, de um comportar-se do *Dasein* com sua própria existência, com o próprio ser contradiz o terceiro modelo tradicional e rompe radicalmente com o modelo sujeito-objeto.

Para Heidegger a consciência dá algo a entender ao *Dasein*, ela abre. É um existencial da abertura, assim como a disposição afetiva, a compreensão, o discurso e a decaída. A consciência não assume um papel de exclusividade, também não pode ser tomada ao modelo dialético em que assumiria os demais existenciais e estando num estágio ‘elevado’. Com a análise e interpretação da consciência é possível apreender melhor e mais originariamente o poder-ser do *Dasein*.

Pela abertura o *Dasein* já se encontra e pode ser o seu ‘aí’. Ele já sempre está presente, aberto em seu mundo com e a partir do qual se ‘ocupa’. O *Dasein* já sempre optou ou está entregue a algumas possibilidades. Pela condição de lançado na existência, por meio da disposição afetiva ele já sempre se encontra aberto para a existência e para seu poder-ser. Por meio da compreensão o *Dasein* já sabe como e onde se encontra, pois já se projetou nas possibilidades mesmas ou se deixou conduzir pelo modo impessoal, interpretando seu ser e suas possibilidades ao modo da publicidade, ‘da gente’. O *Dasein* escuta aos outros, perdendo-se na publicidade, no falatório do impessoal; escutando o próprio-impessoal não dá ouvidos ao próprio si-mesmo. Se o *Dasein* pode resgatar-se do ouvir o impessoal, não ouvindo o si-mesmo próprio, resgatando-se por si mesmo, deverá antes encontrar-se; ‘encontrar a si mesmo que não foi ouvido precisamente pela escuta do impessoal’<sup>239</sup>. A escuta do impessoal deve ser estancada, recebendo do *Dasein* mesmo a possibilidade de romper esta escuta impessoal. O *Dasein* necessita de uma chamada que rompa com a escuta do impessoal, do encontrar-se perdido na publicidade, chamada esta que ‘há de chamar silenciosa e inequivocamente, sem dar lugar à curiosidade. Aquilo que dá a entender chamando desta maneira é a *consciência*’<sup>240</sup>.

O chamar ou clamor da consciência é um modo de discurso, que de alguma forma articula a compreensibilidade do *Dasein*. Este discurso do clamor da consciência não necessariamente ou essencialmente quer representar uma locução verbal, não necessita ser escutado como um ruído que é percebido pelos órgãos dos sentidos. A voz da consciência é apresentada por Heidegger como a ‘que dá algo a entender’, uma abertura do *Dasein*. ‘Nesta tendência a abrir que tem a chamada da consciência há um momento de choque, de repentina

<sup>239</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 290.

<sup>240</sup> *Id. Ibid.*, p. 291.

sacudida. Chama-se desde a distância para a distância. A chamada alcançará aquele que queira ser trazido de volta<sup>241</sup>, aquele que se distanciou de seu próprio ser si-mesmo.

Ao discurso pertence aquilo sobre o que se discorre e o discurso retira o que ele diz daquilo sobre o que discorre como tal. A chamada da consciência ‘fala’ sobre o *Dasein* e não sobre um conteúdo distante ou do exterior. O clamor da consciência alcança o *Dasein* na compreensão cotidiana e mediana que ele tem de si mesmo enquanto ocupado e solícito ser-no-mundo; o próprio-impessoal é alcançado com a chamada da consciência. O *Dasein* cotidiano disperso ‘na gente’ é chamado.

A chamada clama para o si-mesmo próprio do *Dasein*. O clamor não interpela o *Dasein* em suas representações e ocupações com as coisas no mundo, o impessoal do próprio-impessoal constitutivo do *Dasein* é deixado de lado no clamor da consciência. O clamor é para o si-mesmo, o pessoal, este é interpelado e induzido a ouvir o clamor da consciência. Ao não ‘interpelado’ o impessoal na chamada, não representa que o chamado não alcançaria a publicidade na qual o *Dasein* continuamente se encontra, mas revela que reduz o impessoal da publicidade à coisa sem importância. O impessoal é chamado a si-mesmo, mas Heidegger não quer representar com isto que o si-mesmo se caracterizaria como uma instância que de modo geral permaneceria fechada ao ‘mundo exterior’ e que então seria invocada em sua ‘interioridade’. O si-mesmo interpelado é na forma do *Dasein* como ser-no-mundo. O chamado pode parecer estranho porque é escutado numa situação banal, corriqueira, na qual o *Dasein* deixou de ser ele mesmo, porque é escutado por um *Dasein* que na situação não é si-mesmo.

‘A chamada não diz nada, não dá nenhuma informação acerca dos sucessos do mundo, não tem nada que contar’<sup>242</sup>. A chamada não pretende iniciar uma espécie de diálogo com o *Dasein*, não se quer transmitir ou mostrar algo, não há um comportamento específico a indicar. A voz da consciência não indica o que seria necessário fazer em tal ou tal caso, não enuncia nenhuma ordem, nenhuma máxima moral, nenhum imperativo categórico ou hipotético. A chamada da consciência chama o *Dasein* a si-mesmo, para o seu poder-ser mais próprio, conclama o *Dasein* para suas possibilidades mais próprias.

Como apontado anteriormente, a chamada não necessita ser expressa em forma de uma locução verbal, o clamor não necessita de uma expressão oral, não se manifesta por meio de palavras. O clamor da consciência não é manifestado por meio de determinada quantidade ou determinado uso de palavras no falatório, mas ‘a consciência fala única e constantemente

---

<sup>241</sup> *Id. Ibid.*, p. 291.

<sup>242</sup> *Id. Ibid.*, p. 293.

na modalidade do silêncio<sup>243</sup>. O fato de clamar por meio do silêncio não representa que não tenha existido o clamor ou que este não seja perceptível, mas induz ao *Dasein* a guardar silêncio sobre si mesmo. O silêncio pelo qual a chamada ocorre ao *Dasein* não é tampouco em forma de um ente ou uma voz misteriosa.

O que a chamada manifesta é inequívoco, mas todo *Dasein* a interpreta e assume para si mesmo de forma diferenciada. Se uma chamada da consciência porventura é mal interpretada pelo *Dasein*, isto não representa um equívoco da consciência, mas a forma distorcida como a chamada é escutada. A interpretação enganada do clamor da consciência pode conduzir a uma compreensão imprópria deste chamado, levando o *Dasein* que se encontra na publicidade do impessoal a tentar um ‘monólogo negociador’. Enfim, Heidegger entende e apresenta a consciência como uma chamada ‘que interpela o próprio-impessoal em sua ‘mesmidade’; enquanto tal, é uma intimação do si-mesmo a seu poder-ser-si-mesmo e, por meio deste, um chamar ao *Dasein* para frente, para suas possibilidades<sup>244</sup>.

A consciência chama o *Dasein* perdido na publicidade e o modo de ser na cotidianidade do *Dasein* interpelado é deixado de lado, alcançando-se inequívoca e inconfundivelmente o si-mesmo. O interpelado e o que chama permanecem indeterminados, não se tornando ‘familiar’ ao *Dasein* que se encontra na cotidianidade. A voz que chama pela chamada mantém afastada a manifestação de si, no sentido de não se tornar tema de discussão ou assunto para debate ou contemplação no falatório da cotidianidade. O que chama somente quer ser escutado enquanto tal, sem que haja comentários e noticiários paralelos sobre o chamado, o que é típico da publicidade.

Na consciência o *Dasein* chama a si mesmo e esta chamada não pode jamais ser programada ou planejada por cada *Dasein* para que aconteça ou não aconteça em determinada data ou horário. Afirma Heidegger que ‘algo chama (*es ruft*), inesperadamente e inclusive contra a vontade<sup>245</sup>. O clamor não surge de um ente que esteja junto ao *Dasein* no mundo, como também não surge de Deus. A voz da consciência não é medida pela intensidade dos decibéis, ou seja, a voz não chama alguns com uma voz mais alta ou mais baixa ou de modo que alguns que tenham o sono mais pesado não seriam conclamados pela voz da consciência. Pode-se perceber uma semelhança do que ocorre no fenômeno da angústia, que pelo fenômeno da voz da consciência o apelo ou clamor venha do *Dasein* e de ‘algo superior do *Dasein*’, algo além; trata-se do mesmo *Dasein*, mas segundo dois modos

---

<sup>243</sup> *Id. Ibid.*, p. 293.

<sup>244</sup> *Id. Ibid.*, p. 294.

<sup>245</sup> *Id. Ibid.*, p. 295.

diferentes – da cotidianidade e o si-mesmo. Contudo, esta ‘estranheza’ não permite interpretar a voz da consciência como um diálogo do *Dasein* consigo mesmo, com sua interioridade; a consciência como uma voz estranha porque o *Dasein* chama desde e na sua ‘estranheza’, o não-estar-em-casa que experimenta na angústia.

Esta constatação fenomênica conduz a interpretação da voz da consciência que Heidegger empreende. A voz da consciência não é uma manifestação divina e não é uma força ‘biológica’, mas sim um fenômeno do *Dasein*; a chamada procede do *Dasein*, de ‘mais além’ do *Dasein* e se dirige ao *Dasein*. *Dasein* que existe lançado na existência, sua existência é fática; ‘existe como um ente que há de ser tal como é e como pode ser’<sup>246</sup>. A condição de estar-lançado na existência ‘pertence’ à abertura do *Dasein* como ‘Da’, ‘aí’. Abertura que é revelada pela disposição afetiva na qual o *Dasein* sempre se encontra, que leva o *Dasein* diante de seu ser e de seu poder-ser. Regularmente esta disposição afetiva fecha o *Dasein* em sua condição de ser-lançado, fugindo de sua condição. Foge de seu estranhamento que o caracteriza como ser-no-mundo, e que é revelado pela disposição afetiva fundamental da angústia. A angústia, como abertura essencial do *Dasein* ‘leva seu ser-no-mundo diante do nada do mundo, frente ao qual o *Dasein* se angustia na angústia pelo poder-ser mais próprio’<sup>247</sup>.

O que chama é o *Dasein* na sua estranheza, o ‘originário e lançado ser-no-mundo experimentado como um estar fora de casa (*als Un-zuhause*), o ‘fato cru’ no nada do mundo’<sup>248</sup>. Aquele que lança o clamor não é familiar ao *Dasein* lançado na cotidianidade, uma ‘voz desconhecida’ chama e não lança nenhum conteúdo ou tarefa determinada a realizar. Chamada no modo estranho do silêncio, não ao modo do falatório, mas justamente conclamando a sair da publicidade, do falatório, chama ao silêncio do poder-ser existente. O estranhamento é o modo fundamental do *Dasein*, embora na cotidianidade este modo esteja geralmente encoberto, mas é desde o fundo deste estranhamento não encoberto que a consciência chama. Este clamor do estranho, da angústia torna possível ao *Dasein* projetar-se no poder-ser mais próprio, saindo do estar perdido na condição de impessoalidade. Agamben ao fazer uma análise da Voz ressalta um aspecto importante. Na angústia o *Dasein* encontra-se como sem voz, há uma ausência de voz do *Dasein*, um ‘silêncio vazio’ que a disposição da angústia lhe havia revelado. Esta ausência de voz transmuta-se agora em uma Voz. ‘Mais originário do que ser lançado sem voz na linguagem é a possibilidade de compreender o

---

<sup>246</sup> *Id. Ibid.*, p. 295.

<sup>247</sup> *Id. Ibid.*, p. 296.

<sup>248</sup> *Id. Ibid.*, p. 296.

chamado da voz da consciência, mais originária do que a experiência da *Stimmung* (angústia) é a experiência da *Stimme*<sup>249</sup> (voz).

Tendo presente a totalidade do *Dasein*, percebe-se agora que a consciência se revela também como uma chamada do cuidado:

quem clama é o *Dasein*, que na condição de lançado (ser-já-em...) se angustia por seu poder-ser. O interpelado é este mesmo *Dasein*, enquanto chamado a seu mais próprio poder-ser (antecipar-se-a-si...). E o *Dasein* é chamado pela chamada para que saia da decaída do impessoal (já-ser-em-meio-ao-mundo do qual se ocupa)<sup>250</sup>.

A chamada da consciência se torna possibilidade ontológica porque o *Dasein* é cuidado: quem é apelado é o *Dasein* na decaída, preso no mundo, que é no *presente*; quem apela é o *Dasein* na sua facticidade de ser-no-mundo, enquanto estar-lançado, que é no modo do *ter-sido*; chamado para o *Dasein* ‘autêntico’, que se projeta a si mesmo como estar lançado, no *futuro*. Isto demonstra que não é necessário recorrer a outros entes ou poderes estranhos para explicar a voz da consciência. A consciência manifesta-se como um fenômeno constitutivo do *Dasein*, sendo um elemento que auxilie na compreensão do testemunho do poder-ser mais próprio do *Dasein*.

Nunes traça um paralelo interessante e bastante elucidativo entre a voz da consciência como esta é abordada por Heidegger e Sócrates, no século V a.C. Este teria justificado sua fidelidade ao bem e o apreço à virtude e à justiça – perante os juízes que o condenavam – pois era intimado por um *daimon*, uma voz que lhe falaria interiormente e que o convocaria para auxiliar a tornar os homens justos e equilibrados. Foi ouvindo esta voz que Sócrates se absteve de participar da vida política e dos negócios públicos. Afirma Nunes que a voz ‘intimava-o a certo procedimento que ele adotaria ao ouvi-la, atendendo a um chamamento – a uma vocação que dela vinha [...], muito embora nada expressasse mediante palavras, e se fizesse ouvir em silêncio e como silêncio, convocava-o para outra espécie de tarefa’<sup>251</sup>. No silêncio da voz, era o seu *daimon* que lhe falava. Compreendia esta voz estranha, ouvindo-a em silêncio; chamado que parecia um diferente de si mesmo, uma voz (*Ruf*) que o convocava para uma tarefa, retirando-o do círculo ‘da gente’.

<sup>249</sup> AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p.81.

<sup>250</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 297.

<sup>251</sup> NUNES, B. **Passagem para o poético**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 125.

### 3.2 - Culpabilidade

Ao analisar a chamada da consciência foi possível perceber que a chamada se dirige ao próprio-impessoal, conclamando o si-mesmo mais próprio a despertar para seu poder-ser enquanto ser-no-mundo ocupado e solícito. A interpretação existencial mostra que aquilo que é manifestado na chamada não é uma pretensão de indicar ou delimitar um determinado comportamento ou exigir uma peculiar forma de existência. A chamada da consciência pertence à condição existencial do *Dasein*, na sua possibilidade de poder-ser fáctico. A voz da consciência é propriamente ouvida pelo *Dasein* não quando sobre ela levanta comentários ou transmite informações variadas, mas quando compreende sua interpelação para o seu poder-ser mais próprio.

A chamada não ‘diz’ nada ao *Dasein*, mas o remete para o seu poder-ser, chamando desde o estranhamento de seu ser como *Dasein*. O estranhamento, desde onde o *Dasein* da impessoalidade é conclamado, permanece como uma forma de abertura do *Dasein*. A chamada não estabelece um valor universal ou um comportamento ideal a ser seguido, mas abre o poder-ser como possibilidade de cada *Dasein*.

Pela experiência da cotidianidade o *Dasein* experimenta a voz da consciência como uma voz ou palavra admoestadora, que lhe aponta a culpa. Diante disto Heidegger indaga: de onde se alcançará o conceito fenomenal de culpa, senão da interpretação do *Dasein*? Quem afirma a culpa ou culpabilidade do *Dasein* e qual o sentido ou significado desta culpa? A culpa não pode ser uma invenção arbitrária ou uma artimanha criada para tentar dar conta de algum comportamento ou dimensão humana. A explicação e compreensão dos fenômenos existenciais do *Dasein* – como os já analisados neste trabalho: mundanidade, angústia, cuidado..., e agora o da culpabilidade – estão esboçados no próprio *Dasein* e devem ser analisados, numa analítica a partir da cotidianidade, da condição da medianidade do *Dasein*. Mesmo que na condição da medianidade a interpretação não seja a mais própria do *Dasein*, aí é possível encontrar uma reminiscência ou uma ‘semente’ da compreensão originária do *Dasein*.

Para fornecer uma conceituação e compreensão ontológica e originária do conceito de culpabilidade e de como ela se constitui um verdadeiro existencial do *Dasein*, Heidegger parte da compreensão comum, cotidiana da idéia de culpa, culpável, culpabilidade... A análise parte da expressão alemã *Schuldigsein*. Esta palavra é comumente tomada no sentido de ‘estar em dívida’, ‘ter conta pendente com alguém’, ‘ter dívidas’. O ter dívidas pendentes é uma forma de coestar com os demais na ocupação com o mundo; nesta ocupação com os demais é

factível de ocorrer também o modo de subtrair algo de alguém, privando-o de um bem, negando-lhe o seu direito sobre este bem que lhe pertencia. Outro sentido para a expressão enquadra-se na direção do ‘ser responsável de’, ou seja, ser a causa, o motivo, o ‘provocador’ de algo. Desta forma o *Dasein* pode sentir-se culpável sem necessariamente dever algo a outro, sem ser seu efetivo devedor.

Os significados da expressão *Schuldigsein* relacionam-se com a idéia que Heidegger denomina como ‘fazer-se culpado’, no sentido de ferir um direito ou bem e ser merecedor de pena por ter a culpa estando em dívida. A idéia de ser culpável não necessariamente é por lesar um direito ou bem de outro, mas também no sentido de ser responsável de a existência de outrem se encontrar sob risco, ameaçada, arruinada. Para se perceber como culpável ou culpado não é necessário ferir um bem jurídico de outro ou ofender a lei vigente, mas Heidegger define o ‘fazer-se culpável’ como ‘ser fundamento de uma deficiência na existência do outro, e o ser de tal maneira que este mesmo ser-fundamento se determine como ‘deficiente’ em razão daquilo do qual é fundamento’<sup>252</sup>.

Todos estes comportamentos e estas formas do *Dasein* de se sentir culpado, como uma culpa moral, como uma dívida, como um ser responsável ou causante de algo ao outro, ainda não caracterizam ou são suficientes para uma interpretação ontológica do fenômeno da culpabilidade do *Dasein*. No caminho que é empreendido para alcançar uma compreensão ontológica e original da culpabilidade é necessário, portanto abandonar estas formas de interpretação que são do cotidiano coestar no mundo. A interpretação original – ontológica – da culpa não pode estar vinculada a um dever, a uma lei que em caso de descumprimento tornariam o *Dasein* culpável ou culpado. Tampouco a idéia de ‘deficiência’ é uma maneira apropriada de interpretação do fenômeno da culpabilidade. A deficiência é percebida quando falta algo a um objeto, a um ente à mão para que este se complete, se torne inteiro; algo que deveria estar aí. Este caráter não se aplica ao *Dasein*, não porque ele seja completo, mas porque este não assume o modo de ser de um ente à mão; nada pode faltar factualmente à existência sem que ela tenha nela a possibilidade ontológica dessa deficiência.

Contudo, na idéia de culpável, culpabilidade está contido o caráter do ‘não’; o caráter ontológico deste ‘não’ precisa ser examinado e esclarecido. Heidegger define a idéia de culpável como ‘ser-fundamento de um ser que está determinado por um não – ou seja, ser-fundamento de uma *niilidade*’<sup>253</sup>. Niilidade não como uma simples negação ou negatividade.

<sup>252</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 301.

<sup>253</sup> *Id. Ibid.*, p. 302.

O ‘não’ não revela uma falta que se situa num ente subsistente ou ao lado da existência de outro, mas situa-se no coração do próprio *Dasein*. Partindo de um comportamento deficiente ou faltoso do *Dasein* não é possível alcançar uma deficiência do fundamento; o fundamento não necessita receber seu caráter de niilidade daquilo que é por ele fundado. Com palavras mais simples e diretas pode-se afirmar com Heidegger que o ‘ser-culpável não é o resultado do ter-se tornado culpável, senão ao contrário: este somente é possível ‘sobre a base’ de um originário ser-culpável’<sup>254</sup>.

Como cuidado o *Dasein* é constituído pela facticidade (lançado na existência), existência e decaída. Como lançado na existência, o *Dasein* não foi levado por si mesmo a esta condição. Constitui-se como um poder-ser, propriedade esta que não foi ele mesmo que se concedeu. Existindo de tal forma não pode retroceder de modo que pudesse dar a si mesmo ou produzir ou seu ser-si-mesmo. O *Dasein* não foi lançado uma única vez na existência e depois foi abandonado nesta condição, mas constantemente, enquanto é, ao *Dasein* lhe é inerente e característico a condição de lançado na existência. A falta original do *Dasein* resulta de seu ser-lançado. Desta forma, o *Dasein* é o fundamento de si mesmo, mesmo que não tenha se colocado nesta condição; condição esta que se lhe revela pela disposição afetiva. O *Dasein* é este fundamento de si mesmo, projetando-se em suas possibilidades. ‘O si-mesmo que , como tal, tem que colocar o fundamento de si mesmo, jamais pode apoderar-se deste, entretanto, tem que assumir, existindo, o ser-fundamento’<sup>255</sup>.

O *Dasein* não existe antes de seu fundamento, mas sempre e somente desde e como fundamento. Ser-fundamento ‘significa não ser jamais radicalmente dono do ser mais próprio [...]’. Sendo fundamento, é, ele mesmo, uma niilidade de si mesmo<sup>256</sup>. Niilidade não representa ‘não existir’, mas o ‘não’ que lhe é constitutivo em sua existência. O ‘não’ que é constitutivo do ser do *Dasein* é por Heidegger caracterizado como ‘sendo si-mesmo, o *Dasein* é o ente lançado enquanto si-mesmo. Deixado em liberdade não por si mesmo, senão em si mesmo, desde o fundamento, para ser este fundamento’<sup>257</sup>. Sendo si-mesmo o *Dasein* é o ser deste fundamento; é o fundamento de um ente que tem que assumir o ser-fundamento. O *Dasein* é seu fundamento existindo, compreendendo suas possibilidades. ‘O *Dasein* deve

---

Niilidade, do alemão *Nichtigkeit*. Sandra Cavalcante traduz esta expressão por *nada*. Alguns outros comentadores a traduzem também como negatividade ou nulidade. Neste trabalho a opção foi pela tradução de Jorge E. Rivera, entendendo que esta expressão niilidade – do latim *nihil* (nada) -, embora pouco utilizada ou não sendo de uma compreensão comum, é mais fiel ao sentido que Heidegger quer transmitir com esta idéia e é mais expressiva que os demais termos.

<sup>254</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 302.

<sup>255</sup> *Id. Ibid.*, p. 303.

<sup>256</sup> *Id. Ibid.*, p. 303.

<sup>257</sup> *Id. Ibid.*, p. 303.

assumir o papel de causa, de princípio e de fundamento ainda que não se tenha dado como fundamento, ele não é fundamento, mas *ser-fundamento*, aquele que assume ser-fundamento<sup>258</sup>. Desta situação de assumir o ser-fundamento também ‘surge’ a sensação ou sentimento de peso, tonalidade de carga que o *Dasein* resente ou pode sentir em determinados momentos.

A dívida considerada cotidianamente como o resultado de uma relação ou falta advinda com outrem ou em relação a alguma situação, é tomada como uma ‘falta’ do *Dasein*. O estar-em-dívida é constitutivo do *Dasein*; a ‘intersubjetividade’ da dívida perde seu caráter de centralidade. O ‘não’ que é introduzido pelo *Dasein* no mundo e no coestar é encontrado previamente no próprio *Dasein*; no *Dasein* encontra-se uma dívida originária e esta primeira dívida é o ser-fundamento. ‘O *Dasein* ‘deve’ ao seu abandono, à sua facticidade, a própria possibilidade de se projetar livremente<sup>259</sup>.

Como ser-fundamento o *Dasein* é este fundamento existindo, compreendendo suas possibilidades. Isto implica necessariamente que ele, como ente lançado na existência, se encontre em alguma possibilidade e que estando nesta, não é alguma outra ou outras, à ou às quais renunciou. Como existência o *Dasein* já sempre é em forma de projeto e assumindo determinada possibilidade na qual se projetou, renuncia a outras. Desta forma, ele não é determinado apenas pela niilidade do ser-fundamento, mas também pelo caráter de ‘*projeto negativo*’. Heidegger não analisa isto sob um prisma da ética, de optar por uma possibilidade mais ou menos verdadeira eticamente e renunciar a outras, mas num caráter ontológico, de projeto existencial. Sendo um constitutivo existencial, o estar numa possibilidade e renunciar a outras possibilidades de ser, não representa um fracasso ou uma menoridade ôntica. Esta niilidade ‘pertence à liberdade do *Dasein* para suas possibilidades existências. Porém, a liberdade somente é na eleição de uma destas possibilidades, ou seja, assumindo o não ter elegido e não poder eleger também as outras<sup>260</sup>.

O *Dasein* não é um princípio abstrato, mas como sendo na facticidade, encontra-se em possibilidades. Devendo escolher entre as possibilidades, ele não está em dívida em relação às possibilidades e em relação ao fato de escolher. O *Dasein* só é livre ao escolher, mas nesta escolha ‘expõe à vingança’ do não escolhido. O *Dasein* tem a responsabilidade sobre as escolhas feitas, bem como lhe são acarretadas as conseqüências daquilo que não escolheu, das suas não escolhas. Esta dívida para o *Dasein* é uma via de ‘mão dupla’: assumir a

<sup>258</sup> HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 50.

<sup>259</sup> *Id. Ibid.*, p. 51.

<sup>260</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 304.

responsabilidade das escolhas feitas; e carregar com o peso das não-escolhas, do que já não pode mais escolher.

Tanto na estrutura do ser-lançado como do projeto, essencialmente é revelada a niilidade, que é o fundamento da possibilidade da ‘niilidade’ da decaída, na facticidade cotidiana onde o *Dasein* se encontra regularmente. Ressalta Heidegger que o cuidado está na essência desta niilidade, quando afirma que ‘o cuidado – o ser do *Dasein* – consiste, por conseguinte, enquanto projeto lançado, em ser-fundamento (negativo) de uma niilidade. E isto significa que o *Dasein* como tal é culpável...’<sup>261</sup>. A niilidade existencial não representa o não alcançar algum ideal de vida estipulado ou definido como meta. O ser do *Dasein* é ‘previamente negativo’ no seu projeto, é ‘negativo enquanto projetar’ e não é uma niilidade que possa ser abandonada mediante um progresso existencial ou à medida que vai alcançado metas e patamares existenciais idealizados...

O fenômeno da culpa original não se origina e sua interpretação não se orienta por uma idéia de mal, como uma privação do bem. O ‘bem’ e sua privação dependem de uma ontologia do ente subsistente, ontologia que não se compatibiliza com a analítica ontológica do *Dasein*. Claro que o *Dasein* pode ‘carregar’ um culpa, ele é culpável; mas isto ocorre e é possível porque o ser-culpável é uma condição ontológica para que o *Dasein* possa assumir uma culpa fáctica. O ser-culpável originário é a condição de possibilidade para toda e qualquer moralidade, do que é considerado moralmente ‘bem’ ou ‘mal’. A culpabilidade mais original do *Dasein* não é fruto dos princípios morais e não é determinada pela moralidade, mas sim a moralidade pressupõe a existência do ser-culpável ontológico do *Dasein*, para assumir culpas fácticas; a moralidade pressupõe o estar-em-dívida originário.

Como então se manifesta esta culpa original? Na facticidade, na cotidianidade do *Dasein* ela não se encontra de modo geral em estado de ‘sonolência’ ou como encoberta? Heidegger contesta a estas questões afirmando que pelo fato de imediata e regularmente este ser-culpável permanecer sem se abrir, ‘que o ser cadente do *Dasein* o mantenha em clausura, não faz mais que *revelar* a já mencionada niilidade. O ser-culpável é mais originário que todo *saber dele*’<sup>262</sup>. Qualquer *Dasein*, quer ele esteja em falta fáctica ou não, quer ele tenha conhecimento ou esteja ciente de sua culpabilidade originária ou não, ‘está antes de mais endividado face ao seu próprio ser-no-mundo, ou no processo de tornar-próprio o seu ser-no-mundo’<sup>263</sup>.

---

<sup>261</sup> *Id. Ibid.*, p. 304.

<sup>262</sup> *Id. Ibid.*, p. 305.

<sup>263</sup> HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 52.

A chamada é a chamada do cuidado. O ser-culpável constitui o cuidado. O estranhamento coloca o *Dasein* diante de si mesmo e lhe expõe sua ‘crua’ niilidade, que é constitutiva de seu mais próprio poder-ser. Desde este estranhamento o *Dasein* chama a si mesmo, desde sua decaída, para despertar para seu poder-ser. É um clamor *provocante e reclamante* – pré-vocante chamada para trás. *Pré* no sentido de, existindo, assumir em e por si mesmo, lançado na facticidade; *para trás*, para a condição de lançado, para se compreender como fundamento negativo que ele tem que assumir na existência. O apelo apela para o *Dasein* não se esquivar à culpabilidade, a assumi-la e reconhecê-la. Heidegger afirma que ‘estando na possibilidade de seu ser como fundamento negativo de seu projeto negativo – deve recuperar-se de seu estar perdido no impessoal e retornar a si mesmo, ou seja, lhe dá a entender que *é culpável*’<sup>264</sup>.

A chamada compreendida ontologicamente expressa que o clamor desta chamada da consciência surge do *Dasein* mesmo, dirige-se a este ente mesmo, clamando ao poder-ser que o *Dasein* já é enquanto existe. O *Dasein* é chamado a ser propriamente ‘culpável’, que ele já sempre é. Compreender esta chamada é compreender o seu mais próprio poder-ser, projetar-ser no mais próprio e autêntico poder-chegar-a-ser-culpável. Esta compreensão Heidegger caracteriza como fazer-se livre do *Dasein* para a chamada; ‘ao compreender a chamada, o *Dasein* é obediente (*ist hörig*) à sua mais própria possibilidade de existência. Elegeu-se a si mesmo’<sup>265</sup>. Com esta eleição o *Dasein* torna possível o seu mais próprio ser-culpável; ser-culpável que geralmente permanece encoberto para a cotidianidade. O próprio-impessoal, na chamada, é convocado a despertar para o mais próprio ser-culpável. Compreender a chamada é eleger e ‘o que se eleger é ter-consciência, enquanto ser-livre para o mais próprio ser-culpável. Compreender a chamada quer dizer: *querer-ter-consciência*’<sup>266</sup>.

Querer-ter-consciência é no sentido de disponibilidade para ser-interpelado, não no sentido de buscar ou se afastar de culpas fácticas, mas no sentido de liberação da culpa. Ou seja, o querer-ter-consciência ‘é a pressuposição existenciária mais originária para a possibilidade de chegar a ser facticamente culpável [...] o *Dasein* deixa que o si-mesmo mais próprio atue nele desde o poder-ser que ele eleger para si’<sup>267</sup>. Ouvir verdadeiramente o apelo da consciência é uma escolha de si mesmo; estar pronto para ouvir o apelo de ser si mesmo;

---

<sup>264</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 305.

<sup>265</sup> *Id. Ibid.*, p. 306.

<sup>266</sup> *Id. Ibid.*, p. 306.

<sup>267</sup> *Id. Ibid.*, p. 306.

querer-ter-consciência é passar do estar em dívida com outrem para estar em dívida perante si-mesmo<sup>268</sup>.

Ao analisar o existencial da consciência, Inwood alerta que Heidegger usa a mesma palavra *Gewissen* tanto para a consciência no sentido tradicional como para a consciência em seu sentido fundamental. Para diferenciá-las denomina a consciência tradicional como ‘consciência’ e a consciência na conceituação de Heidegger como ‘Consciência’, com ‘C’ maiúsculo; afirmando que nem todos têm uma consciência tradicional, mas todos têm uma Consciência. Também em relação à culpa, o comentador usa deste artifício de explicitação, expondo a idéia heideggeriana de culpa primordial, inerradicável com ‘C’ maiúsculo, como ‘Culpa’; afirma que ‘todo *Dasein* é Culpado, mas só o *Dasein* autêntico percebe sua Culpa e age com plena consciência dela’<sup>269</sup>.

A culpabilidade abordada por Heidegger é no sentido existencial e não ético, constituindo como a condição de possibilidade de toda culpa ôntica. Também não é correto confundir a culpabilidade existencial original com o tema cristão do pecado, do pecado original judaico-cristão. O fato de Heidegger interpretar e explicitar estes temas em sua filosofia não quer representar que ele esteja repetindo num plano ontológico um tema cristão. Significa muito antes que o cristianismo ‘teologizou’ temáticas que tem como base um fenômeno existencial. Heidegger mostra que toda culpa ôntica tem como ‘pano de fundo’ uma culpabilidade original, ontológica e não pretende afirmar que o ser-culpável existencial do *Dasein* seja oriundo ou derivado da culpa ou ‘pecado original’ como entendida pelo cristianismo.

O *Dasein* não se pôs a si mesmo na existência, ele não se encontra na origem de seu próprio existir, feito pelo qual ele se torna responsável pelo que ele já é; ele tem que assumir seu próprio existir. Existe como um ‘culpado’ ou ‘devedor’, mas uma dívida que ele próprio não contraiu e uma ‘falta culposa’ que ele próprio não cometeu. Dastur afirma que a idéia judaico-cristã do ‘pecado original’ somente pôde ser formada porque ‘o ser humano, ao nascer, vê se estender, atrás de si, um passado absoluto do qual jamais poderá se apropriar inteiramente e pelo qual é, portanto, ‘originalmente’ culpado’<sup>270</sup>. Comenta ainda que esta experiência do mal inerente na existência está presente no sentimento trágico grego, quando Sileno contesta a pergunta do rei Midas, sobre a melhor coisa do mundo: ‘a melhor coisa do

<sup>268</sup> Ao analisar este aspecto da consciência e culpabilidade, autores e comentadores, tal como Haar acusam ou alertam sobre o perigo ou ameaça de um ‘solipsismo existencial’ da filosofia de Heidegger.

<sup>269</sup> INWOOD, M. **Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 97-98. O comentador afirma ainda quanto a esta idéia de Culpa primordial, Heidegger as vezes a atribuiria a Goethe; embora não forneça maiores detalhes sobre esta sua idéia.

<sup>270</sup> DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 101.

mundo está fora de teu alcance: não ter nascido, não *existir*, não ser *nada*. Em segundo lugar, o que te valeria mais seria morrer cedo'<sup>271</sup>.

O estar-lançado na existência constitui-se como um estar sempre atrasado em relação a si próprio, em relação a sua abertura, encontra-se sempre já aberto como ser-no-mundo. Esta facticidade não é um fato ou acontecimento passado uma vez por todas. Tal como a morte, o nascimento não pode ser tomado como um acontecimento 'datável'; 'enquanto o *Dasein* existe, ele não cessa, tal como a morte, de 'se produzir'; é verdade que o homem só vem ao mundo uma vez, no dia de seu nascimento, mas vem constantemente ao *Dasein* enquanto vive'<sup>272</sup>. O estar-lançado que Heidegger expõe é no sentido de que algo irrecuperável no existir, o *Dasein* não efetua uma posição do seu próprio fundamento, mas como existente retoma sua facticidade como um ser aberto a si mesmo e existente para si mesmo.

### 3.2.1 - Interpretação cotidiana da consciência e culpabilidade

A consciência é a chamada do cuidado desde o estranhamento de ser-no-mundo, conclamando o *Dasein* para o seu mais próprio poder-ser-culpável. A compreensão desta chamada é o querer-ter-consciência. Esta é a compreensão e interpretação ontológico/existencial que Heidegger apresenta, mas não representa que na cotidianidade ou que a interpretação vulgar venham ao encontro destas. Torna-se relevante apresentar como regularmente a consciência, a chamada da consciência e a culpabilidade são interpretadas no modo da decaída e da cotidianidade.

A tendência da cotidianidade é interpretar a consciência e o ser do *Dasein* a partir do modo da decaída, à maneira das ocupações do dia-a-dia, do 'que fazer' cotidiano, muitas vezes encobrindo ou não tomando à atenção a compreensão ontológica e existencial dos fenômenos do *Dasein*. Tomando o *Dasein* como um ente a mão, como objeto a vida é também interpretada como um negócio, como um comércio. A interpretação cotidiana destes fenômenos, portanto não pode servir de critérios 'últimos' e 'objetivos' para a interpretação ontológica; mas também não pode ser rechaçada a interpretação pré-ontológica – cotidiana - destes fenômenos.

---

<sup>271</sup> NIETZSCHE, F. W. **O nascimento da tragédia**. In: DASTUR, F. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 101

<sup>272</sup> DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 85.

A interpretação vulgar, a explicação corrente da consciência comum apresenta quatro pontos característicos que à analítica existencial cabe esclarecer e tornar inteligíveis. 1. A consciência tem essencialmente uma função crítica. 2. A consciência só se faz escutar ou apenas se pronuncia relativamente a fatos precisos. 3. A experiência mostraria que a voz da consciência não está radicalmente vinculada ao ser do *Dasein*. 4. A interpretação existencial não tem em conta os fenômenos da ‘má’ e ‘boa’ consciência – a consciência ‘repressora’ e ‘admoestadora’.

Seguindo a exposição de Heidegger, será inicialmente analisado o quarto aspecto elencado. Na interpretação vulgar a ‘má’ consciência tem primazia, a consciência é experimentada como ‘má’ consciência, consciência como certa ‘culpa’. Consciência que se manifesta ou é vivenciada como um ato posterior àquilo que foi cometido ou omitido. A voz da consciência aponta para a transgressão e para a culpa contraída e a carregar. Esta interpretação da consciência como um movimento consecutivo, a interpreta como seqüência de vivências que estão-aí. Mas a chamada originária, ontológica tem o caráter de cuidado. Com isto fica esclarecido que a voz chama ‘para trás’, mas não para um ato específico que queira repreender; chama para o ser-lançado culpável que é anterior à decaída e culpa fática. A chamada chama para trás e chama ‘ao mesmo tempo ‘para frente’, para o ser-culpável enquanto tem que ser assumido na existência própria<sup>273</sup>. A ‘má’ consciência da interpretação vulgar não alcança o fenômeno originário.

Tampouco a ‘boa’ consciência alcança o fenômeno originário. Esta que pode ser considerada consciência autônoma ou fundada na ‘má’ consciência. Heidegger afirma que esta maneira de consciência se torna escrava do farisaísmo<sup>274</sup>, pois teria que levar o *Dasein* a afirmar sobre si mesmo: ‘eu sou bom’. Para evitar esta proclamação, a ‘boa’ consciência foi interpretada regularmente com a ausência da ‘má’ consciência, no sentido de que não há nada para ser reprovado nas atitudes passadas, proclamando a inocência do *Dasein*. ‘A interpretação cotidiana se movimenta na dimensão do ocupar-se que calcula ‘culpas’ e ‘inocências’, e busca saldar as dívidas pendentes<sup>275</sup>.

A terceira objeção da compreensão vulgar apela que a experiência da consciência não conhece o clamor como o despertar do ser-culpável. A consciência cotidiana comparece para

<sup>273</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 309.

<sup>274</sup> Doutrina e prática dos fariseus, que no sentido figurado ou popular é tomada como qualidade de hipócrita, de fingido. Pasqua comenta que neste aspecto Heidegger roça o maniqueísmo. Mais adiante expressa da seguinte forma: ‘salientamos de passagem o pessimismo quase maniqueísta que aflora no pensamento de Heidegger. Este está próximo dum certo pelagionismo do desespero...’ PASQUA, H. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

<sup>275</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 310.

a experiência como um juiz que admoesta e com quem o *Dasein* trata e negocia. Que a compreensão da publicidade assim interprete e experimente a consciência, não representa que seja uma interpretação original e ontológica. Também cai por terra a segunda maneira, que interpreta a consciência sempre referida a um ato ‘realizado’, voluntário. Assim como a ‘boa’ consciência não é serviçal do farisaísmo, a ‘má’ consciência não pode ser degradadamente tomada como ‘denunciadora’ ou ‘inocentadora’ de culpabilidades que estão-aí; como ‘se o *Dasein* fosse uma ‘questão administrativa’ cujas dívidas só necessitariam ser saldadas em devida forma para que o si-mesmo pudesse estar ‘junto’ ao fluir das vivências, a maneira de um expectador imparcial’<sup>276</sup>.

Assim também perde seu poder e base de objeção a primeira contestação da cotidianidade, segundo a qual a interpretação existencial desconhecera a função crítica da consciência. Regularmente da consciência é aguardada uma indicação de possibilidades de ação, que sejam seguras e calculáveis. A voz da consciência não fornece este tipo de instruções ‘práticas’, pois intima o *Dasein* à existência, ao seu mais próprio poder-ser-si-mesmo. A chamada não aponta para modos de ocupação ‘positivos’ ou ‘negativos’.

### 3.3 - Resolução

Com a interpretação existencial que foi realizada, há condições de apresentar um testemunho do poder-ser mais próprio do *Dasein*. A compreensão própria da chamada da consciência já foi conceituada como ‘querer-ter-consciência’, que Heidegger define como o ‘deixar-atuar-em-si ao si-mesmo mais próprio desde ele mesmo em seu ser-culpável, é o fenômeno do testemunho no *Dasein* mesmo de seu poder-ser próprio’<sup>277</sup>. O querer-ter-consciência como compreensão do poder-ser mais próprio é uma forma de abertura do *Dasein*. A compreensão existenciária que significa, segundo o filósofo da Floresta Negra o ‘projetar-se na mais própria possibilidade fáctica do poder-ser-no-mundo’.<sup>278</sup> Abertura esta que também se constitui pela disposição afetiva e discurso.

A compreensão da chamada da consciência chama ao *Dasein* na estranheza de sua singularidade. O estranhamento desvelado no compreender se abre genuinamente por meio da disposição afetiva da angústia. Pela compreensão da chamada o *Dasein* é conduzido diante da

---

<sup>276</sup> *Id. Ibid.*, p. 311.

<sup>277</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 313.

<sup>278</sup> *Id. Ibid.*, p. 313.

estranheza de si mesmo. ‘O querer-ter-consciência se converte em disponibilidade para a angústia’<sup>279</sup>.

O terceiro momento essencial da abertura é o discurso. A chamada, como discurso originário, não ‘admite’ réplicas ou ‘contra discursos’, pois este se apropria do conteúdo da chamada, sem encubrimentos. O clamor apresenta o contínuo ser-culpável, trazendo de volta o si-mesmo do *Dasein* que regularmente se encontra ‘perdido’ ou encoberto no falatório. Afirma Heidegger que o ‘modo de articulação do discurso que corresponde ao querer-ter-consciência é o silêncio (*Verschwiegenheit*)’<sup>280</sup>. O silêncio, o calar é parte essencial do discurso e somente pode calar quem tem algo a dizer. A chamada que explicita o poder-ser mais próprio surge como silêncio; o clamor clama desde a silenciosidade do estranhamento, conclamando o *Dasein* a retornar à quietude de seu ser. Pelo silêncio que silencia, cala o falatório da publicidade. É na silenciosidade que o querer-ter-consciência compreende adequadamente o discurso silencioso. Pelo fato de no falatório a voz da consciência não ser percebida, não representa que a chamada silenciosa da consciência não seja efetiva ou inexistente, mas demonstra apenas que o impessoal encobre a sua possibilidade de dar ouvidos ao clamor silencioso da consciência.

O querer-ter-consciência é constituído, portanto pela compreensão – como projeto no mais próprio ser-culpável -, pela disposição afetiva da angústia e pelo discurso silencioso. ‘O calado projetar-se em disposição de angústia para o mais próprio ser-culpável’<sup>281</sup> é chamado por Heidegger como *resolução* (*Entschlossenheit*). Resolução como um modo privilegiado de abertura do *Dasein*; é a ‘incumbência específica de *Dasein* de abrir a si mesmo para o aberto’<sup>282</sup>. *Entschlossenheit* que se relaciona com *Erschlossenheit* – abertura, a diferença da partícula - *ent* em vez de *er* – que marca a passagem do estado de abertura ao *tomar a cargo* esse estado. Abertura que para Heidegger representa a ‘verdade originária’, como uma forma constitutiva do ser-no-mundo do *Dasein*; a verdade é um existencial fundamental do *Dasein*.

---

<sup>279</sup> *Id. Ibid.*, p. 314.

<sup>280</sup> *Id. Ibid.*, p. 314.

*Schweigen*: estar em silêncio. *Verschweigen*: manter silêncio sobre algo, omiti-lo. *Verschwiegenheit*: reticência, discrição. ‘Somente quem pode falar pode manter-se em silêncio. Se alguma pessoa nunca diz nada, ela não pode manter-se em silêncio. [...] O silêncio brota da ‘reticência’. [...] O silêncio é um dos modos de ser da fala e enquanto tal ele é um modo definido de expressar-se sobre algo para os outros. Assim, o silêncio está envolvido no silencioso chamado da consciência e na ‘reticente decisão que arranca a ansiedade de si mesma’’. INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. p.174.

<sup>281</sup> HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 314.

Márcia Cavalcante traduz este termo – *Entschlossenheit* – como de-cisão, outros ainda traduzem como decisão ou decisão enérgica. Rivera traduz como *resolución*, de onde para este trabalho foi utilizado como resolução.

<sup>282</sup> INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

Pela resolução se há alcançado esta verdade originária do *Dasein*, que abre o ser-no-mundo em sua totalidade. Pela abertura do mundo também se descobrem o ente à mão e o ente que está-aí. Como existente fático o *Dasein* já sempre se encontra lançado no mundo, a um determinado ‘mundo’ que ele passa a assumir como seu. Pela facticidade o *Dasein* regularmente se encontra perdido na impessoalidade das ocupações. O estar-perdido do *Dasein* é interpelado pelo ser-próprio do *Dasein*, e esta interpelação pode ser compreendida pela resolução. Esta abertura própria modifica o estar-descoberto do mundo e da coexistência, não transformando ou transmutando o mundo efetivo em outro conteúdo ou realidade, mas significa que ‘o compreensor estar voltado na ocupação para o à mão e o coestar solícito com os outros ficam determinados agora desde o mais próprio poder-ser-si-mesmo’<sup>283</sup>. A resolução não corta o vínculo do *Dasein* com o seu mundo, como tampouco transforma o *Dasein* em espécie de ‘anjo’ que pairaria elevado sobre o mundo e a existência comum; o *Dasein* resolutivo não se subtrai ao mundo para flutuar acima dele.

A resolução conduz o si-mesmo do *Dasein* a estar em ocupação com os entes à mão, como também impele à convivência solícita com os outros. Por meio deste poder-ser eleito pelo próprio *Dasein*, que ele se libera para o mundo, ‘deixando’ os outros também em seu poder-ser mais próprio, ‘incluindo este poder-ser na abertura da solicitude antecipante e libertadora’<sup>284</sup>. Desta forma, conforme concebe Heidegger, podem surgir os modos próprios de convivência e não os acordos mesquinhos, compromissos ambíguos e invejosos ou alianças tagarelas. O *Dasein* na resolução não invade as possibilidades dos outros, tornando-se capaz de relações autênticas com os demais. Declara Haar que ‘resolvido no silêncio do Si, o *Dasein* pode ir autenticamente ao encontro do outro e falar-lhe verdadeiramente, porque ele se recolheu em si mesmo e não está meio fundido com o outro’<sup>285</sup>.

A resolução é sempre de um *Dasein* fático, existindo como e enquanto *ato resolutório* (*Entschluss*). Ato resolutório que se projetou a si mesmo em resolução. ‘O ato resolutório é precisamente o primeiro projetar-se e determinar que, cada vez, abre as possibilidades fáticas’. A que a resolução abre somente poderá ser esclarecido e respondido por cada *Dasein* mesmo, de modo que não há um ideal universal ao qual a resolução abre. À resolução pertence uma indeterminação existencial que caracteriza o ser-lançado, que tem como contrapartida uma determinação existencial.

<sup>283</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 315.

<sup>284</sup> *Id. Ibid.*, p. 316.

<sup>285</sup> HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 58.

Enquanto aberto em seu ‘aí’ o *Dasein* já sempre se encontra na verdade e na não-verdade. A resolução se apropria propriamente da não-verdade. O *Dasein* facticamente se encontra geralmente na irresolução, entregue ao domínio do impessoal. Nesta situação da interpretação da publicidade a sensação vivida pelo *Dasein* é de que tudo já sempre se encontra ‘resolvido’, mas na verdade, ninguém ‘se resolve’. ‘A resolução significa deixar-se despertar desde o estar perdido no impessoal [...] somente a resolução dá ao *Dasein* sua autêntica transparência’<sup>286</sup>.

Na resolução está em jogo o mais próprio poder-ser, que enquanto lançado na existência, se projeta para determinadas possibilidades fácticas. O ato resolutorio descobre o que é facticamente possível, assumindo-o como o poder-ser mais próprio, possível no impessoal. De acordo com as palavras de Pasqua, ‘a existência resoluta reduz tudo a si mesma, ela ousa ser si mesma a fundo [...] não se separa, contudo, do mundo, nem se isola dos outros. Ela permanece existencialmente ser-no-mundo e ser-em-comum’<sup>287</sup>. A esta determinação existencial do *Dasein*, que abarca os momentos constitutivos do fenômeno existencial, Heidegger denomina como *situação*.

A situação remete a uma significação espacial. Como ser-no-mundo ao *Dasein* pertence uma particular espacialidade, caracterizada pelos fenômenos do distanciamento e direcionalidade. Como ser-no-mundo o *Dasein* determina o seu ‘lugar’ específico, que é constituído pela abertura. ‘Assim como a espacialidade do ‘aí’ se funda na abertura, assim também a situação tem seus fundamentos na resolução. A situação é o ‘aí’ que cada vez se abre na resolução, e é enquanto ‘aí’ como o ente existente *ex-siste (ist da)*’<sup>288</sup>. A situação designa, sobretudo a determinação pela qual a existência decide acerca de seu próprio ‘lugar’. A situação é por e na resolução, abrindo a conjuntura dos fatos, das circunstâncias. Para Haar a situação é o ‘aí’, ‘simultaneamente espacial e temporal onde os acontecimentos ganham sentido [...] a situação não é o conteúdo dos acontecimentos, mas a maneira como eles podem ser compreendidos. Ela pertence ao possível’<sup>289</sup>. Estando no modo impessoal, na publicidade a situação encontra-se fechada, pois ‘a gente’ somente conhece ‘situações em geral’.

A resolução conduz o ser do ‘aí’ à existência de sua situação. Pelo testemunho da consciência, como querer-ter-consciência, a resolução delimita a estrutura existencial do ser-próprio do *Dasein*. Compreendendo originalmente a chamada da consciência, que intima ao

<sup>286</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 316-317.

<sup>287</sup> PASQUA, H. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

<sup>288</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 317.

<sup>289</sup> HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 58.

poder-ser, ‘não propõe um ideal vazio de existência, senão que chama a entrar na situação’<sup>290</sup>. Compreendendo corretamente o clamor da consciência, numa interpretação existencial, permite perceber a consciência como o modo de ser no qual o *Dasein*, ‘testemunhando o poder-ser mais próprio, torna possível para si mesmo sua existência fáctica’<sup>291</sup>.

A resolução não é um mero representar cognoscitivo da situação, mas primordialmente se encontrar na situação. O *Dasein* enquanto resoluto atua; este atuar do *Dasein* não significa uma forma oposicional ao lado teórico. Haar interpreta que ‘compreender uma situação não é para o *Dasein* colocá-la perante si (*Vorstellen*) ou colocar-se perante ela, mas é, pelo contrário, *colocar-se nela*’<sup>292</sup>. O cuidado abarca o *Dasein* de modo originário e total, já pressuposto sempre como todo, antes de qualquer diferenciação ou divisão entre prático e teórico. ‘A resolução não é senão o modo próprio do cuidado pelo qual o cuidado se cuida e que somente é possível como cuidado’<sup>293</sup>.

Tendo analisado o ser-para-a-morte do *Dasein* ficou claro que o modo próprio de estar voltado para a morte é a antecipação. E o testemunho do modo próprio de poder-ser do *Dasein* ficou agora esclarecido como resolução. Podem ou como podem estes fenômenos se unir? Respostas sobre a conexão destes dois fenômenos poderão ser alcançadas e estabelecidas, mantendo presente na interpretação que o ente investigado é o *Dasein*, que essencialmente é existência, que não possui o modo de um ente à mão que pode ser completado por partes. A compreensão e interpretação do nexos destes fenômenos, como uma resolução precursora, deve ser projetada nos fenômenos existências. Daí que a *resolução antecipadora* não pode ser uma construção arbitrária ou idealista, mas se constitui para o *Dasein* como uma extrema possibilidade de existência.

A resolução é definida, portanto como o ‘projetar-se, silencioso e disposto à angústia, para o mais próprio ser-culpável’<sup>294</sup>. Ser-culpável que pertence ao ser do *Dasein* e é definido como o ‘ser fundamento negativo de uma niilidade’, fundamento que o *Dasein* mesmo não colocou, mas no qual foi colocado e que deve assumir. Culpabilidade que é anterior a qualquer quantificação; ser-culpável que é constitutivo do *Dasein* e não algo que ele possa optar ou que ele é e em outros momentos não é. A resolução que se estrutura também ao se projetar no ser-culpável, e a resolução somente se torna própria quando compreende o ser-culpável como constante. Esta compreensão é possível quando o *Dasein* se abre ‘até o fim’,

<sup>290</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 318.

<sup>291</sup> *Id. Ibid.*, p. 318.

<sup>292</sup> HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 59.

<sup>293</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. 2 ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1998. p. 318.

<sup>294</sup> *Id. Ibid.*, p. 324.

como estar voltado para o fim. Para Heidegger a resolução chega a ser propriamente o que ela pode ser ‘quando é um compreensor ser-para-o-fim, ou seja, um antecipar-se para a morte’; a resolução ‘implica o estar voltado de um modo próprio para a morte como a possível modalidade existenciária de sua propriedade’<sup>295</sup>.

Neste avanço fenomenológico da exposição e interpretação dos fenômenos existenciais do *Dasein*, a resolução pode significar também como o ‘deixar-se chamar para adiante, para o mais próprio ser-culpável’<sup>296</sup>. A culpabilidade constante do *Dasein* constitui-se como uma possibilidade existencial de estar em débito própria ou imprópria. A culpabilidade originária é concebida como um poder-ser-culpável do *Dasein*, na qual a resolução se projeta, se compreendendo. A compreensão é própria quando a resolução é originariamente o que ela tende a ser. O ser originário do *Dasein* para o seu poder-ser foi identificado como o ser-para-a-morte e a antecipação abre esta possibilidade como possibilidade. Desta forma, conforme afirma Heidegger ‘a resolução somente enquanto precursora chega a ser um originário estar voltado para o mais próprio poder-ser do *Dasein*. A resolução somente compreende o ‘poder’ do poder-ser-culpável quando se ‘qualifica’ como um ser-para-a-morte’<sup>297</sup>.

O *Dasein* resoluto assume propriamente o fato existencial de que é o fundamento negativo de sua niilidade. A morte sendo a possibilidade da impossibilidade de existência, figura como uma absoluta niilidade do *Dasein*. O *Dasein* enquanto cuidado é fundamento lançado de sua morte. A antecipação da morte manifesta o ser-culpável do *Dasein* a partir do ser todo ou da integralidade do *Dasein*. Segundo escreve Heidegger ‘o cuidado leva consigo com igual originariedade morte e culpa. Somente a resolução precursora – antecipadora – compreende *em forma própria e íntegra*, ou seja, *originária*, o poder-ser-culpável’<sup>298</sup>.

O constante estar perdido na impessoalidade é revelado pelo clamor da consciência. A resolução traz de volta o *Dasein* para o seu mais próprio poder-ser-si-mesmo. Compreendendo o ser-para-a-morte como a possibilidade *mais própria* que o poder-ser se torna transparente como propriedade para o *Dasein*. O clamor da consciência não se atém ao ‘mundano’ no qual o *Dasein* regularmente se encontra, mas singulariza o *Dasein* no seu ser-culpável, para que seja assumido propriamente. A singularização no mais próprio poder-ser abre a antecipação para a morte como a possibilidade não-respectiva. É então a resolução

---

<sup>295</sup> *Id. Ibid.*, p. 324.

<sup>296</sup> *Id. Ibid.*, p. 325.

<sup>297</sup> *Id. Ibid.*, p. 325.

<sup>298</sup> *Id. Ibid.*, p. 325.

antecipadora que ‘faz ressoar inteiramente na consciência o poder-ser-culpável com o caráter maximamente mais *próprio e não-respectivo*’<sup>299</sup>.

O fenômeno da resolução conduz também diante da verdade originária da existência. Como resoluto o *Dasein* se desvela para o poder-ser fáctico. À verdade pertence sempre uma respectiva certeza; estar-certo como apropriação do que se abriu e descobriu. A verdade da existência exige um estar-certo como um manter-se ou ater-se ao que a resolução abre. A situação não pode ser prevista ou calculada, mas se abre previamente indeterminada, aberta a determinações. A certeza então deve ater-se ao que foi aberto na resolução, compreendendo que a resolução deve se manter aberta para as possibilidades factuais. ‘A certeza do ato resolutório significa: manter-se livre para uma retomada possível e de fato necessária’<sup>300</sup>. O ter-por-verdadeiro não deixa recair para a irresolução, pelo contrário, ‘ter-por-verdadeiro é decidir com propriedade pela repetição de si mesmo [...] tende a manter-se permanentemente livre, ou seja, livre para o poder-ser todo do *Dasein*’<sup>301</sup>. Na sua morte o *Dasein* deve retomar a si mesmo e ‘estando constantemente certo dela, antecipando-a, a resolução logra sua própria e cabal certeza’<sup>302</sup>.

Como o *Dasein* encontra-se cooriginariamente também na não-verdade, a resolução antecipadora mostra também a certeza originária do estar fechado, mantendo-se aberto para uma possível perda no impessoal. A irresolução é concomitante certa para o *Dasein*. A indeterminação do poder-ser é compreendida em cada ato resolutório na situação. Esta indeterminação que se manifesta integralmente no ser-para-a-morte. A antecipação conduz o *Dasein* diante de uma possibilidade, que constantemente certa é em cada momento indeterminado quando esta possibilidade se transformará em impossibilidade. A antecipação revela que o *Dasein* se encontra ‘lançado’ na indeterminação da situação limite e que na resolução, por ela alcançaria o seu modo próprio de poder-ser-todo. ‘A indeterminação da morte se abre originariamente na angústia [...], a resolução se esforça para fazer-se capaz desta angústia originária’<sup>303</sup>. A angústia remove todo encobrimento do estar entregue a si mesmo do *Dasein*, levando diante do nada, desvelando a niilidade que determina o *Dasein* como seu fundamento; fundamento que o *Dasein* é enquanto ser-lançado na morte.

Somente como resolução antecipadora é que a resolução é inteira e o que ela propriamente pode ser. Isto permite esclarecer a interpretação de que a antecipação não é uma

---

<sup>299</sup> *Id. Ibid.*, p. 326.

<sup>300</sup> *Id. Ibid.*, p. 326.

<sup>301</sup> *Id. Ibid.*, p. 327.

<sup>302</sup> *Id. Ibid.*, p. 327.

<sup>303</sup> *Id. Ibid.*, p. 327.

criação idealista no ser do *Dasein*, mas uma modalidade de poder-ser testemunhado no próprio *Dasein*. Conforme Heidegger a antecipação deve ser concebida como a ‘possibilidade, escondida na resolução existencialmente testemunhada, do modo próprio desta resolução, possibilidade que desta maneira se torna co-testemunhada também ela mesma’<sup>304</sup>. Afirma ainda o autor que a pergunta pelo ser-inteiro do *Dasein* é respondida na resolução, segundo as palavras do parágrafo 62 de ST, onde conceitua quase que conclusivamente sua concepção e compreensão sobre a resolução precursora.

Se a resolução enquanto própria tende à modalidade definida pelo antecipar-se, e se o antecipar-se constitui o modo próprio do poder-ser-todo do *Dasein*, então na resolução existencialmente testemunhada está co-testemunhado também um modo próprio do poder-ser-todo do *Dasein*. [...] A resolução precursora é uma compreensão obediente à chamada da consciência, a qual libera a possibilidade de a morte apoderar-se da existência do *Dasein* [...] A resolução antecipadora brota da sóbria compreensão das fundamentais possibilidades fácticas do *Dasein*.<sup>305</sup>

---

<sup>304</sup> *Id. Ibid.*, p. 328.

<sup>305</sup> *Id. Ibid.*, p. 328.

## CONCLUSÃO

Estas linhas finais não possuem um caráter estrito de conclusão no sentido de ato eu efeito de levar a termo ou a uma completude. Tem muito mais o intuito de apresentar com brevidade algumas considerações em sentido de síntese daquilo que no decorrer do trabalho foi exposto. As considerações finais não vêm a ser um coroamento, mas uma espécie de limite ou de parada obrigatória. Assim, este trabalho, talvez como a filosofia de Heidegger, foi muito mais um caminho, uma constante busca, do que a tentativa de estabelecimento de verdades incondicionais ou arbitrárias.

Embora o trabalho tenha se constituído como um acompanhar da filosofia de Heidegger, o foi no sentido de adentrar-se nesta filosofia. Não se constituiu como uma mera repetição transcrita de idéias do ‘pensador-mor’ que orientou o trabalho, mas foi no intuito de colocar-se no caminho, de também assumir as questões e interrogações que o orientaram; de também experimentar o espanto e encanto que as questões filosóficas provocam e invocam; de também se apropriar e deixar ser apropriado pelas interrogações e pelas diversas respostas apresentadas pelo autor. A filosofia e o filosofar são de certa forma uma opção de vida; este trabalho foi envolvido como um trecho deste caminhar em que o viver filosófico se constitui. Portanto, caminho que está sempre em constante construção, a ser trilhado...

Pressupondo a importância e centralidade do filósofo em referência, bem com da obra que foi tomada como base principal para o desenvolvimento deste trabalho, foi primeiramente necessário questionar o propósito que se propunha. A filosofia de Heidegger mantém como questão central e fundamental a questão e interrogação pelo ‘sentido do ser’. A questão do sentido do ser que foi esquecida durante grande parte da história da filosofia, e ainda, esqueceu-se deste esquecimento; questão que agora merece e necessita ser novamente inquerida. Sob certo aspecto, assim como a obra *Ser e Tempo* primeiramente projetada por Heidegger, permaneceu incompleta, neste trabalho não foi dada uma resposta definitiva e completa sobre a questão do sentido do ser. Foi apontado um caminho preparatório para uma efetiva análise, que pode conduzir a respostas mais completas e satisfatórias; o que não representa um abandono da questão ou do propósito.

Heidegger propôs um método que ficou reconhecido como fenomenológico hermenêutico. Fenomenologia que ficou conceituada como ‘fazer ver a partir de si mesmo aquilo que se manifesta, tal como a partir de si mesmo se manifesta’. A questão do sentido do

ser questiona-se a partir de um ente privilegiado ôntica e ontologicamente: o *Dasein*. Por meio da interpretação, compreensão e explicitação hermenêutica do ente *Dasein*, que Heidegger elabora a pergunta fundamental do sentido do ser.

Rompendo com a tradição filosófica de Aristóteles de ver o *Dasein* – homem – como uma substância, bem como também se contrapondo ao paradigma do sujeito/objeto, Heidegger apresenta o *Dasein* como ser-no-mundo – a essência do *Dasein* é a sua existência. O *Dasein* e o mundo não são substâncias isoladas que em algum momento eventual ‘se encontram’. O mundo não se resume aos entes dispostos num determinado espaço físico, mas se constitui a partir da mundanidade. O *Dasein* é sempre abertura para o mundo. Como ser-no-mundo o *Dasein* já sempre e ‘incondicionalmente’ é ser-com-os-outros. Sendo-no-mundo relaciona-se na forma de ocupação com os instrumentos e em solicitude com o outro *Dasein*.

O *Dasein* se constitui como ser-em, pelos existenciais da disposição afetiva, compreensão e discurso. O *Dasein* é ser-no-mundo ao modo de estar lançado na existência. O estar-lançado na existência revela uma tríplice estrutura. O *Dasein* já sempre está jogado na existência, não tendo notícias de suas raízes, de seu fundamento. Capta-se como um ente de possibilidades e estrutura o seu estar lançado como projeto. Mas é também decaída. Estar lançado é facticidade (disposição afetiva), projeto é existência (compreensão) e decaída é articulação (discurso). Existência que pode ser autêntica ou inautêntica, assumida própria ou imprópria.

A angústia é a disposição afetiva básica – angústia que se diferencia do medo ôntico. Angústia que revela a estranheza de ser-no-mundo, que desvela a dimensão vazia dos entes, pelo qual os entes ‘caem no nada’. O *Dasein* se angustia diante do seu ser-no-mundo como lançado na existência, angustia-se pelo seu poder-ser-no-mundo. *Dasein* que é também cuidado, que Heidegger define como ‘o ser do *Dasein* é um antecipar-se-a-si-sendo-já-em (no mundo) em-meio-de (o ente que comparece dentro do mundo). Cuidado que é denominado como o ser do *Dasein*.

Constituindo-se como possibilidade e já sempre sendo adiante de si mesmo, confronta-se o *Dasein* com a questão do poder-ser-todo. O *Dasein* é sempre uma totalidade por meio dos existenciais, a pergunta do ser total é mais no sentido da integralidade (*Ganzheit*), bem como pelo ser próprio. O *Dasein* ‘depara-se’ então com o seu ser-para-a-morte. Tema este que foi largamente – e sob vários aspectos - analisado no decorrer deste trabalho. Morte que para o *Dasein* não se constitui como um evento que lhe surge do exterior, não sendo um falecer, pois o *Dasein* já sempre é voltado para o fim, como ser-para-o-fim. O *Dasein* é sempre possibilidade, e neste sentido Heidegger caracteriza a morte como a possibilidade da

impossibilidade da existência do *Dasein*. A morte que é sempre assumida pelo próprio *Dasein*, que não pode ser relegada ou delegada, bem como o *Dasein* não pode assumir o ser-para-a-morte de outro. O estar voltado para a possibilidade denomina-se como um antecipar-se para a possibilidade. Assim considera Heidegger também deve ser assumido o ser-para-a-morte de forma verdadeira e autêntica; como uma antecipação para uma possibilidade que é própria, não-respectiva, insuperável, certa e indeterminada. Como ser-para-a-morte, em sua finitude, na antecipação abre a possibilidade como tal e torna o *Dasein* livre para ela.

Com a antecipação do verdadeiro ser-para-a-morte surge a possibilidade de um modo próprio do poder-ser-inteiro ou poder-ser total do *Dasein*. Este poder-ser inteiro requer um testemunho, que é constituído pela consciência. Consciência como um chamado que rompe a escuta do impessoal e silenciosamente chama a assumir o mais próprio poder-ser do *Dasein*. Chamada que não revela ao *Dasein* nenhum conteúdo específico, como não revela nenhum mandamento ou admoestação moral; chamada esta que se torna possível por meio do cuidado, conclamando o seu mais próprio poder-ser.

A chamada da consciência revela ao *Dasein* a sua culpabilidade (*Schuldigsein*). Culpabilidade que funciona com a condição de possibilidade para toda e qualquer culpa ôntica. Culpabilidade que Heidegger ‘identifica’ em duas idéias. A primeira idéia de culpável: ‘ser-fundamento de um ser que está determinado por um não, sendo fundamento de uma niilidade’. O *Dasein* não é o seu fundamento, mas assume-se como ser-fundamento, daí a culpabilidade originária. Nada pode o *Dasein* com sua origem, mas tem que assumir este nada poder. A segunda idéia da culpabilidade: como existência o *Dasein* é projeto, assumindo determinadas possibilidades e necessariamente renunciando a outras. O *Dasein* só é livre ao escolher, e escolhendo ele é responsável pelas escolhas feitas, bem como lhe pesam as ‘não escolhas’, que ele carrega como culpa.

O querer-ter-consciência, constituído pela compreensão, como projeto do mais próprio ser-culpável, constitui-se também pela angústia e pelo discurso silencioso. Chega-se com isto ao que Heidegger denomina como resolução (*Entschlossenheit*): ‘o calado projetar-se em disposição de angústia para o mais próprio ser-culpável’. Resolução que é um modo privilegiado de abertura, como deixar-se chamar para adiante, para o mais próprio ser-culpável. Resolução que é sempre antecipadora, constituindo-se como originária quando é um compreensor ser-para-o-fim, ou seja, um antecipar-se para a morte. Desta forma é injusta a brincadeira relatada por Karl Löwith: alguns alunos de Heidegger, teriam se manifestado afirmando ‘estamos resolvidos, só não sabemos a que’. O *Dasein* resoluto já sempre sabe o que tem que fazer, ao escutar e estar aberto para o seu mais próprio poder-ser total. Pelo ato

resolutório o *Dasein* descobre as possibilidades fácticas a partir da revelação do poder-ser mais próprio, e as assume como possibilidades a partir do viver cotidiano.

Por meio da resolução antecipadora se tornou visível a totalidade e a autenticidade do *Dasein*. Com isto chega-se praticamente ao término extensivo deste trabalho, tornando possível a passagem de uma analítica existencial, fazendo a passagem para a análise *da e a partir da temporalidade*. Foi traçado um caminho preparatório da discussão da temporalidade. Junto a isto vale destacar um ponto importante da obra de Heidegger, presente neste trabalho: a circularidade ou círculo hermenêutico. Compreendendo a ontologia fundamental proposta por Heidegger como uma circularidade – não como círculo vicioso, mas como em forma de espiral – é possível compreender o *Dasein* como ek-sistência.

Como o cuidado é o ser do *Dasein*, a temporalidade é o sentido do ser do *Dasein*. Sendo este trabalho um caminho preparatório para uma análise do *Dasein* e do Ser a partir da temporalidade, vale destacar alguns aspectos, pelos quais se torna possível vislumbrar a imbricação de todos os elementos apontados neste texto, conduzindo a uma compreensão da temporalidade autêntica e da temporalidade como sentido do cuidado. O *Dasein* resolutivo vai antecipadamente ao encontro de sua morte e remonta ao passado antes de decidir o que vai empreender no presente. O *Dasein* possui um futuro que se encerra com sua morte, um passado que remonta para seu nascimento ou além dele, bem como um presente. A estes momentos Heidegger denomina *ekstases* – êxtases.

O futuro é o êxtase primário do *Dasein*, indo antecipadamente em direção à sua morte; vai em direção a si mesmo a partir do futuro. A partir de sua morte, de seu futuro ele retroage numa volta ao passado; passado que permanece no presente e conforma a situação presente do *Dasein*. O passado que é relevante para a situação presente, emerge do futuro. O *Dasein* então retroage a partir do passado, entrando no presente, onde decide sobre seu agir. Esta estrutura triádica da temporalidade corresponde também à estrutura triádica do cuidado. O primeiro elemento – ser-adiante-de-si-mesmo – envolve o futuro; todo *Dasein* é adiante de si mesmo, que na resolução toma a forma de ir antecipadamente ao encontro de sua morte. O futuro pertence à compreensão e ao futuro pertence a existência, que em sua forma autêntica é o saber como viver. O segundo elemento – já-ser-no-mundo – pertence ao passado; o *Dasein* lançado na existência – a facticidade. Ao *Dasein* se lhe é revelado seu estranhamento como ser-no-mundo e assume a culpa de não ser suas raízes. O terceiro elemento – ser-em-meio-a – envolve o presente, o deixar-se encontrar; o estar presente em suas ocupações e na solicitude aos outros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Heidegger:

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 5 edição. Parte I e II. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1993.

\_\_\_\_\_. **Ser y Tiempo**. 2 edição. Santiago do Chile: Editorial Universitária, S.A., 1998.

\_\_\_\_\_. **O conceito de tempo**. Fim de Século, 2003.

\_\_\_\_\_. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Madri: Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1966.

### Outros:

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 2<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

AZÚA, J. B. R. **De Heidegger a Habermas: Hermenêutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea**. Barcelona: Herder, 1997.

DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

\_\_\_\_\_. **A Morte: Ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

GADAMER, H. G. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Vol. 1 – Heidegger em retrospectiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GAOS, J. **Introducción a el Ser y Tiempo de Martin Heidegger**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

INWOOD, M. **Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KING, M. **A guide to Heidegger's Being and Time**. New York: State University of New York, 2001.

LEVINAS, E. **Dios, la muerte y el tiempo**. 3 ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005.

- MACDOWELL, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo, Ed. Herder, 1970.
- MULHALL, S. **Heidegger and Being and Time**. London: Routledge, 1996.
- NUNES, B. **Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1992.
- PASQUA, H. **Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- PÖGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- RILKE, R. M. **Elegias de Duíno**. São Paulo: Globo, 2001.
- SAFRANSKI, R. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SILVA, E. G. B. **Exposição da questão da linguagem no tratado de Martin Heidegger Ser e Tempo**. Dissertação de mestrado - Porto Alegre, PUCRS. 1994.
- SÓFOCLES. **Antígona**. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- STEIN, E. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. Porto Alegre: Movimento, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Sein und Zeit***. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas**. Ijuí: Unijuí, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma**. Ijuí: Unijuí, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia filosófica; questões epistemológicas**. Ijuí: Unijuí, 2009.
- TOLSTOI, L. **A morte de Ivan Illich**. Rio de Janeiro: L&PM, 1997.
- TUGENDHAT, E. **Autoconsciencia y autorderminación**. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Não somos de arame rígido**. Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Ed. ULBRA, 2002.

URDANOZ, T. **Historia de La Filosofia VI**. 2ª. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.