



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

MÁRCIA GUIMARÃES RIVAS

A ONTOLOGIA DO EXISTIR HUMANO

**CAMPINAS
2018**

MÁRCIA GUIMARÃES RIVAS

A ONTOLOGIA DO EXISTIR HUMANO

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA ALUNA MÁRCIA GUIMARÃES RIVAS E ORIENTADA PELO PROF. DR. ZELJKO LOPARIC.

**CAMPINAS
2018**

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 133736/2014-8

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

R523o Rivas, Márcia Guimarães, 1972-
A ontologia do existir humano / Márcia Guimarães Rivas. – Campinas, SP :
[s.n.], 2018.

Orientador: Zeljko Loparic.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Finito. 3. Compreensão. 4. Tempo. 5.
Ontologia - História. I. Loparic, Zeljko, 1939-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The human being's ontology

Palavras-chave em inglês:

Finite

Comprehension

Time

Ontology - History

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestra em Filosofia

Banca examinadora:

Zeljko Loparic [Orientador]

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Orlando Bruno Linhares

Data de defesa: 22-02-2018

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 23/01/2018 considerou a candidata Márcia Guimarães Rivas aprovada.

Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro

Prof. Dr. Orlando Bruno Linhares

Prof. Dr. Zeljko Loparic

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

Aos meus amores, o Glauber e o Victor

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos à bolsa concedida pelo CNPq. Às secretárias Maria Rita Gandara Santos e Daniela Paula Grigolletto do programa de Filosofia da Unicamp, que me ajudaram nas incompreensíveis questões burocráticas que tanto me amedrontam.

Um agradecimento especial aos professores Oswaldo Giacóia Junior e José Carlos Michelazzo pela amável participação na banca de qualificação, sem a qual não poderia ter me encontrado neste trabalho.

Às meninas, Andreia Tenório e Luciana Pereira da Silva, que se dispuseram generosamente à revisão desta dissertação, um trabalho intenso e apertado de tempo. Obrigada.

Ao Victor, por existir.

Ao meu marido, Glauber, que me acompanha pelos caminhos sombrios da existência me ajudando a iluminar a Graça, muitas vezes, velada no existir.

Ao Orlando Linhares, querido amigo e professor, sempre tão generoso. E à Caroline Ribeiro, pela prontidão e inestimável participação.

Agradeço à Elsa Oliveira Dias pela participação sempre encorajadora na minha história.

E, finalmente, queria agradecer especialmente ao Prof. Loparic pela oportunidade e exigência que me permitiram chegar onde não poderia. Muito obrigada.

*“Ele diz, por exemplo, que os seres cantam a sua glória,
Mas os seres não cantam nada.
Se cantassem seriam cantores.
Os seres existem e mais nada,
E por isso se chamam seres.”*

Alberto Caeiro

RESUMO

O presente trabalho sobre a ontologia do existir humano em Heidegger objetiva demonstrar a insuficiência da antropologia filosófica e das ciências modernas para a compreensão da totalidade do fenômeno humano. O homem entendido como ente simplesmente dado e submetido às leis das ciências naturais torna-se um ser objetificado e, portanto, mutilado do ponto de vista ontológico. Este estudo pretende mostrar a importância da diferença ontológica que constitui o homem através da transcendência do *Dasein* e da compreensão de ser da finitude no homem. Para isso, buscou-se ampliar a discussão em torno da problemática do homem, lançando luz a possíveis modos e métodos para a compreensão deste ser-no-mundo que é abertura na clareira do ser.

Palavras-chaves: *Dasein*; Ser-no-mundo; Finitude; Compreensão; Temporalidade; Historicidade; Ontologia Ôntica; Diferença Ontológica.

ABSTRACT

The present essay about the human existence ontology in Heidegger reaches out to demonstrate the insufficiency of philosophical anthropology and modern sciences on comprehending the totality of human phenomenon. The man understood as simply given entity and submitted to nature science laws become an objectified being and, so on, mutilated from the ontological point of view. The development of this dissertation pretends to demonstrate the importance of the ontological deference that is constitutive of the man and is possible through the *Dasein* transcendence and the understanding of being in human's finitude. Thus, it has been tried to enlarge the discussion around human's problematic, spotting possible ways and methods to the comprehension of this being-in-world that is the being's clearing opening.

Keywords: *Dasein*; Being-in-world; Finitude; Comprehension; Ontic Ontology; Ontological Deference; Temporality; Historicity.

SUMÁRIO

Introdução	11
1 Antropologia Filosófica e Analítica Existencial: uma diferença ontológica	14
1.1 A problemática antropológica.....	16
1.1.1 Da Antropologia Empírica à Antropologia Filosófica.....	17
1.1.2 A essência do conhecimento e sua finitude.....	22
1.2 Finitude e compreensão de ser	24
1.3 Diferença entre Analítica Existencial e Antropologia Filosófica.....	29
1.4 Analítica Existencial como descrição do <i>Dasein</i>	32
2 Analítica existencial do <i>Dasein</i>	35
2.1 Existência e modos-de-ser do <i>Dasein</i> como ser-em-um-mundo	35
2.2 Estruturas existenciais da cotidianidade à luz da diferença ontológica	41
2.2.1 O <i>em-o-mundo</i> : existencialidade do mundo	44
2.2.2 O quem dos modos-de-ser	54
2.2.3 Ser-em.....	58
3 Analítica temporal do <i>Dasein</i>	72
3.1 Preocupação como ser do <i>Dasein</i>	73
3.2 Temporalidade como sentido do ser do <i>Dasein</i>	75
3.3 Temporalidade da cotidianidade como historicidade do <i>Dasein</i>	82
4 A possibilidade de uma antropologia ôntica	86
4.1 A diferença ontológica nos <i>Seminários de Zollikon</i>	86
4.2 Psicossomática: uma questão de método	90
4.2.1 Corpo e Psique	92
4.2.2 O Método	95
4.3 A possibilidade de uma antropologia ôntica à luz da analítica do <i>Dasein</i>	99
4.3.1 Ciência a partir do <i>Dasein</i>	101
4.3.2 Saúde e Doença.....	104
4.3.3 Concepção heideggeriana de homem.....	105
Conclusão	111
Referências Bibliográficas	113

Introdução

A motivação desta dissertação se deu a partir da constante necessidade de pensar, cada vez com maior propriedade, as questões que permeavam a prática clínica das ciências psicológicas. Diante das inúmeras abordagens psicoterapêuticas, psicanalíticas e suas respectivas visões de ser humano ficou evidente a fragilidade teórica que as embasavam. Deu-se, então, início a uma busca por um esclarecimento mais consistente sobre a ideia de homem que permeava as várias linhas do pensamento psicológico. Como se tratava de questões que pensavam as origens e fundamentos, encontramos na filosofia nosso maior aliado.

O objetivo deste trabalho é compreender quais as possibilidades de se pensar uma antropologia filosófica a partir da visão da analítica existencial heideggeriana. Quais são seus problemas e o que se deve levar em conta para viabilizar uma possível antropologia ôntica do *Dasein*.

Nosso propósito se justifica pela importância deste tema que é o homem e, principalmente, quando se pensa nos instrumentos, como as ciências, que utilizamos para minimizar seu sofrimento ou, mesmo, melhorar sua vida. O homem continua ainda sendo um enigma em nossos dias e buscar respostas sobre o que é, como é e o que podemos fazer para ajudá-lo revela-se urgente e necessário.

Posto nestes termos, esta dissertação está estruturada em quatro capítulos:

O primeiro visa tratar das origens da ontologia fundamental heideggeriana, com vistas a clarear a história da ontologia fundamental para que fique evidente qual a problemática levantada por Heidegger. O capítulo mostra como o filósofo alemão, ao partir da constatação de um engano na compreensão do conceito de ser, propôs um acabamento da história da filosofia e um reinício do pensar, mais originário, que buscou pelo solo fundamental no qual se assentam as raízes metafísicas. Desse modo, pretendemos percorrer esse caminho por entendermos que não se pode encontrar uma via de acesso ao pensamento heideggeriano sem compreender o real significado da superação metafísica e da re colocação da questão do ser. Fez parte desse percurso, também, a interpretação heideggeriana da fundamentação metafísica de Kant, na qual a pergunta pelo homem, levada à sua máxima originariedade, chegou à finitude no homem, constituída essencialmente pela compreensão do ser na existência do *Dasein*. Portanto, a investigação pretende passar a ser a metafísica do

*Dasein*¹ que, como ontologia fundamental, se inicia na analítica existencial. Tal tarefa visa colocar em evidência a compreensão de ser da finitude em sua diferença ontológica. Outrossim, o primeiro capítulo ainda tenderá a colocar em evidência a diferença entre a antropologia filosófica, herdeira da tradição, e sua problemática para se responder à essência do homem e à analítica existencial, como metafísica do *Dasein*.

O segundo capítulo pretende se debruçar sobre as estruturas ontológicas do existir humano em sua cotidianidade, descrita na primeira seção da obra *Ser e tempo*. Inicialmente fizemos algumas considerações sobre o *Dasein* como sendo o ente que existe na compreensão de ser, podendo ser de forma própria ou imprópria. Posteriormente, a análise busca descrever o seu modo de ser-no-mundo, desvelando as três partes que o constituem: mundo, quem e ser-em, em uma unidade.

A totalidade dessas estruturas pretendem revelar como ser do *Dasein*, a cura [*die Sorge*]². Assim, o terceiro capítulo destina-se a mostrar como, através da angústia, se dá a preocupação como o antecipar que, ao desvelar o ser-para-a-morte, revela a temporalidade como sentido do ser do *Dasein*, bem como que no poder-ser todo em sentido próprio instaura-se também a historicidade, atualizando o *Dasein*.

Por fim, o quarto capítulo tem por objetivo retomar a questão da diferença ontológica nos *Seminários de Zollikon* a respeito do diferente modo de ser presença do homem e os outros entes e, conseqüentemente, as diferenças sobre os métodos empregados pelas ciências que tratam dos respectivos entes.

Cabe ressaltar que a questão central de Heidegger na destruição metafísica é, em última análise, uma crítica à objetificação do ser. O que isso quer dizer? Quando a metafísica identificou o ser com o ente, deixando de perceber a diferença entre um e outro, isto é, a *diferença ontológica*, tomou por óbvio o ser como um objeto, como um ente qualquer. Essa questão da diferença está presente em todo o pensamento do filósofo, mas é em *Ser e tempo* que Heidegger evidencia este equívoco ao justificar a necessidade de se recolocar a questão primeira e propõe, portanto, o adentramento nas ontologias da tradição, a fim de demonstrar os motivos dessa *entificação* do ser e o encobrimento da diferença ontológica.

Assim, o presente trabalho pretende desvelar, por meio de um diálogo com

¹ Heidegger utilizada a expressão metafísica do *Dasein* em *Kant e o problema da metafísica* para designar a busca pelo ser do homem, primeiro passo para encontrar o ser em geral.

² *Die Sorge* tem tres traduções: cura, cuidado e preocupação. Neste trabalho estamos adotando, não porque seja mais adequado mas por uma questão de padronização, a tradução de Schuback, M. Neste caso então *Sorege* fica sendo cura.

a obra heideggeriana, os elementos constitutivos da existência do *Dasein*, objetivando a possibilidade de uma antropologia filosófica e ôntica e, sobretudo, em última análise, promover uma discussão que seja profícua às ciências da psique humana.

1 Antropologia Filosófica e Analítica Existencial: uma diferença ontológica

Desde o início da filosofia, a metafísica sempre foi concebida como a parte do conhecimento que se pergunta sobre o fundamento, isto é, o que as coisas são. Neste sentido, ao especular sobre os fundamentos, Aristóteles designa a metafísica como filosofia primeira. Assim, buscando responder pelo Ser enquanto Ser, as questões colocadas no centro da metafísica podem ser, grosso modo, assim identificadas: o que é? O que existe? Qual a essência do que existe?

Heidegger foi mais um desses filósofos que se debruçou sobre o assunto. Em sua tentativa de pensar o Ser, o autor chegou à conclusão de que a tradição metafísica ficou seduzida pelo ser dos entes, cometendo seu maior equívoco, qual seja, o de entificar³ o Ser tornando-o coisa diversa do que por natureza é. Assim, para o filósofo, a metafísica forjou seu corpo doutrinal sobre bases ilusórias, já que foi aceitando o conhecimento transmitido e repassado pela tradição, sem a crítica fundamental: afinal, o que é o Ser? Por conta desse esquecimento do Ser, o filósofo fala no fim da metafísica (ou da filosofia), querendo indicar duas coisas. Em primeiro lugar, que este modo de conhecimento que representa os entes e que, no decorrer da sua história, se desdobrou em um mundo técnico-científico, sobretudo com o advento do pensamento moderno, revela a completude histórica de um pensar. Com efeito, diz Heidegger (1984, p. 73), “o fim da filosofia revela-se como triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde”. Em segundo lugar, o autor fala da necessidade de retomar a questão do Ser que fora esquecido. Portanto, esse fim deve ensejar um recomeço em outras possibilidades, que, para o autor, deve se dar pelo retorno aos fundamentos, às bases do pensamento.

Com isso, Heidegger propõe um novo começo com um novo modo de pensar e, para tanto, há que se superar a tradição metafísica. É importante ressaltar que destruição não tem nada de pejorativo para Heidegger. A destruição da história da metafísica não se dá no sentido de negação dessa história e, sim, no de complemento das possibilidades de autenticidade que ficaram encobertas. Assim,

³ O termo *entificar* será utilizado ao longo do texto para designar o estatuto objetificante de uma coisa ou coisificante de um objeto, ou seja, fala da qualidade de objeto de um ente. Neste contexto, segundo Heidegger, a tradição se equivocou em relação a questão metafísica do Ser quando o igualou aos entes, as coisas. O Ser enquanto Ser não pode ser confundido com os entes e, portanto, não pode ser entificado.

este novo modo de pensar deve partir da pergunta pelo Ser, seu sentido e significado. Refazendo a pergunta pelo Ser, cria-se um solo no qual se possa refundar a própria metafísica e, conseqüentemente, todas as ciências. Esta foi a pretensão de Heidegger ao escrever sua principal obra, *Ser e tempo*: compor uma *ontologia fundamental*.

Foi a partir da leitura de Kant que, sobretudo, Heidegger pôde perceber o caminho pelo qual sua ontologia deveria seguir. Em *Kant y el problema de la metafísica*⁴, o autor fez uma interpretação⁵ da *Crítica da razão pura* não como teoria do conhecimento, como ela é costumeiramente entendida pelos críticos, mas como fundamentação da metafísica. A fundamentação kantiana da metafísica conduziria à *imaginação transcendental*⁶ como raiz que unifica a dualidade dos fundamentos do “espírito” (sensibilidade e entendimento)⁷, que, por sua vez, possibilita a unidade da síntese ontológica fundada no tempo originário. Assim, a fundamentação kantiana da metafísica que parte de uma metafísica geral se converte na pergunta por uma ontologia geral, o problema do Ser em geral. Em síntese, para Heidegger, a pergunta pelo Ser em geral é a pergunta pelo *Ser e tempo*. Com efeito, “a fundamentação da metafísica se funda no tempo. A pergunta pelo ser, pergunta fundamental da fundamentação da metafísica, é o problema de *Ser e Tempo*” (HEIDEGGER, 1986, p. 172). Esta é a ideia que conduz sua interpretação da *Crítica da razão pura* como fundamentação da metafísica. Conclui Heidegger (1986):

Esta ideia, agora comprovada pela interpretação, proporciona o esquema do problema de uma ontologia fundamental. Esta não deve compreender-se como uma pretensa “novidade” frente a algo supostamente “antigo”. É, ao contrário, a expressão do intento de apropriar-se originariamente do essencial de uma fundamentação da metafísica, ajudando essa fundamentação a alcançar sua possibilidade mais própria e originária através de uma repetição (HEIDEGGER, 1986, p. 172).

Desta forma, como se observa, a *ontologia fundamental* heideggeriana se apresenta como uma recolocação da pergunta pelo Ser no horizonte do tempo em busca de uma fundamentação mais originária da metafísica kantiana. Se a revolução

⁴ Tradução nossa: *Kant e o problema da metafísica*.

⁵ Interpretação esta que não está em questão neste trabalho. Estamos tomando a leitura de Heidegger sobre Kant e sua obra sem levar em conta os críticos e suas possíveis interpretações. Aqui nos interessa somente a leitura heideggeriana sobre Kant.

⁶ A *imaginação transcendental* é segundo Heidegger o “fundamento da possibilidade interna da unidade essencial do conhecimento”. (1986, p. 167)

⁷ Sensibilidade e entendimento são para Kant os alicerces do conhecimento humano. Pois, pela sensibilidade temos intuições sobre os objetos que, posteriormente, precisam ser articuladas racionalmente para, assim, haver um conhecimento.

copernicana de Kant vai da metafísica à teoria do conhecimento, a superação heideggeriana as ultrapassa e complementa, na medida que retorna, em direção a uma compreensão ainda mais originária: a *ontologia fundamental*.

Na tentativa de refazer o caminho de Heidegger rumo à *ontologia fundamental*, neste primeiro capítulo, tentaremos mostrar os passos dados pelo filósofo através de uma interpretação da fundamentação metafísica kantiana como base inicial para sua crítica à metafísica tradicional e, simultaneamente, como base para a construção de sua própria filosofia. Seu caminho analisou a insuficiência da antropologia filosófica e a necessidade de uma analítica existencial. Pretendemos evidenciar suas particularidades e diferenças a fim de demonstrar os limites de uma antropologia filosófica que se sustenta na metafísica tradicional e, por outro lado, esclarecer sobre que se trata exatamente a analítica existencial.

1.1 A problemática antropológica

Ao analisar a *Crítica da razão pura* de Kant, Heidegger conclui que a obra trata dos fundamentos da metafísica. Essa era para o filósofo a intenção última de Kant. A partir dessa conclusão, após percorrer os passos da obra kantiana, Heidegger (1986) desdobra uma segunda interpretação, isto é, a partir da imaginação transcendental como possibilidade interna de uma síntese ontológica ou transcendental, “se funda a possibilidade interna da ontologia como uma revelação da transcendência, quer dizer, da subjetividade do sujeito humano” (p. 174). Com efeito, Heidegger chega à seguinte conclusão:

A pergunta pela essência da metafísica é a pergunta pela unidade das faculdades fundamentais do “espírito” humano. A fundamentação kantiana revela o seguinte: fundar a metafísica é igual a perguntar pelo homem, quer dizer, é antropologia (HEIDEGGER, 1986, p. 174).

O filósofo demonstrou sua tese lembrando a afirmação kantiana a propósito da filosofia como sendo a única ciência que fundamenta as demais formas de conhecimento. Na *Lógica*, a respeito de um conceito geral de filosofia, Kant coloca:

Pois, a filosofia no último sentido é, de fato, a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade. O domínio da filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir as seguintes questões: 1. O que posso saber? 2. O que devo fazer? 3. O que me é lícito esperar? 4. O que é o homem? À primeira questão responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral*; à terceira

a *Religião*; e à quarta a *Antropologia*. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última (KANT, 2011, p. 42, grifo do autor).

Assim o autor parece ter quisto demonstrar a necessidade de uma conexão entre antropologia e metafísica. Se como o próprio Kant (2010, p. 3) já anteviu na *Crítica da razão pura* que

[...] a razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.

A metafísica parece surgir como uma disposição natural do homem. Estas três questões fundamentais invocadas por Kant, serão identificadas como cosmologia, psicologia e teologia, constituindo a *metaphysica specialis*⁸ que, para o pensador, determinam o homem como “cidadão do mundo” e constituem, assim, o objeto da filosofia.

Desta forma, a questão metafísica é, em última instância, uma questão antropológica, uma vez que as três primeiras perguntas se referem ao interesse último do “espírito” humano. Se a pergunta pelo o que é o homem responde a todo interesse da razão humana para Kant, será a partir dela que Heidegger irá deslocar o problema da teoria do conhecimento para a *ontologia fundamental*. Contudo, para Heidegger a antropologia empírica kantiana não daria conta de uma problemática transcendental e, portanto, o filósofo não poderia levar sua crítica às últimas consequências. Para tanto, seria preciso pensar uma antropologia “pura”, uma antropologia filosófica.

1.1.1 Da Antropologia Empírica à Antropologia Filosófica

O homem sempre se interrogou sobre si mesmo. A reflexão do homem sobre a sociedade e o próprio homem e a busca da elaboração de um saber são tão

⁸ “A ontologia é concebida como uma *philosophia prima* que se ocupa do ente em geral. Por isso, a ontologia pode ser equiparada (como o foi depois por autores que fundiram a tradição escolástica com a wolffiana a uma *metaphysicagenaralis*. As dificuldades que muitas das definições anteriores de ‘metafísica’ suscitaram pareciam desvanecer-se em parte: a metafísica como ontologia não era ciência de nenhum ente determinado, mas podia “dividir-se” em certos ‘ramos’ (como a teologia, a cosmologia e a psicologia racionais) que se ocupavam de entes determinados, embora num sentido ‘muito geral’ como princípio de estudo desses entes; isto é, num sentido metafísico” (HEIDEGGER, 1986, p. 186). Esta ramificação é caracterizada como *metaphysicaespecialis*, em *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger.

antigos quanto a humanidade. Em todas as épocas e lugares, de alguma forma, os homens observaram os homens. Entretanto, o projeto de formular uma ciência sobre o homem – uma antropologia – é mais recente dentro do movimento especulativo da história. Só a partir do final do século XVIII começam a ser esboçados projetos de antropologia constituídos por um saber científico no qual toma o homem como objeto do conhecimento e não mais da natureza. Nesse período, se começa a pensar em aplicar ao próprio homem os métodos até então acessíveis à física ou à biologia. Até então estas questões a respeito do homem eram tratadas apenas pelos pensamentos mítico, artístico, filosófico e teológico. Deste modo, o homem passa do estatuto de sujeito do conhecimento a objeto do conhecimento, da ciência.

Mas o projeto de fundar uma ciência do homem – uma antropologia – é, ao contrário, muito recente, de fato, apenas no final do século XVIII é que começa a se constituir um saber científico (ou pretensamente científico) que toma o homem como objeto de conhecimento, e não mais da natureza; apenas nessa época é que o espírito pensa, pela primeira vez, em aplicar ao próprio homem os métodos até então utilizados nas áreas físicas ou da biologia (LAPLANTINE, 2007, p. 13).

Com efeito, essa antropologia se apresentou como ciência do homem tendo o homem, a um só tempo, como sujeito e objeto de conhecimento. Entretanto, para Heidegger (1986), este não é um tema simples, pois esta ciência propõe uma investigação acerca de um ser dotado de corpo, alma e espírito. Seu campo de pesquisa não é somente sobre os dados que podem ser comprováveis pela experiência e em comparação com a natureza (animais, plantas), mas, também, sobre questões mais latentes e diferenças que levam em consideração elementos como raça, sexo etc. E como o homem não se apresenta apenas como ser natural, mas como aquele que age e crê, a antropologia deve se encarregar de perguntar sobre o quê o homem faz de si mesmo e o quê pode e deve fazer. Assim, a antropologia deve ser uma reflexão sobre diversos aspectos do homem: psicológicos, biológicos, culturais etc.

Mas no domínio da antropologia caem não somente as propriedades do homem comprováveis diante dos olhos, que o diferenciam como espécie determinada frente ao animal e à planta, senão também suas disposições latentes e as diferenças de caráter, raça, sexo. Enquanto que o homem não se apresenta somente como um ser natural, senão que também atua e cria, a antropologia deve tratar de compreender o que o homem, como ser atuante, “faz de si mesmo”, o que pode e o que deve fazer. Seu poder e dever, sempre, estão em posições básicas que o homem pode adotar e que nós chamamos *weltanschauungen*, cuja “psicologia” abarca o conjunto da ciência do

homem (HEIDEGGER, 1986, p. 176).

Heidegger (1986) diz que são tantos os campos de investigação da antropologia que seria impossível abarcar todos estes aspectos em uma única disciplina e, desta forma, a ideia de uma antropologia acaba se perdendo em indeterminações. Deixa de ser apenas uma disciplina para ser um posicionamento do homem diante de si mesmo e dos entes. Heidegger (1986) ainda faz uma crítica a mesma dizendo que a antropologia não pretendia responder apenas à verdade sobre o homem, mas a verdade em geral. Para o filósofo, essa multiplicidade de saberes e pretensões de abarcar todo o conhecimento da antropologia leva, paradoxalmente, a um completo esvaziamento da compreensão do ente homem. Assim:

Em nenhuma época se soube tanto e tão diversamente sobre o homem como na nossa. Em nenhuma época se expôs o conhecimento acerca do homem de forma mais penetrante e mais fascinante que nesta. Nenhuma época, até este momento, tem sido capaz de acessar tão velozmente e facilmente como que na nossa. E, no entanto, em nenhum tempo se soube menos acerca do que o homem é. Em nenhuma época tem sido o homem tão problemático quanto na atualidade (HEIDEGGER, 1986, p. 177).

Toda essa incerteza e amplitude da antropologia rogam por uma disciplina mais atenta às questões sobre quem é e o que é o homem. Por conta deste vasto campo de pesquisa aberto pela antropologia, o autor afirma que, para uma fundamentação da metafísica, ela não basta, sendo necessária uma antropologia filosófica.

A antropologia filosófica foi tema de estudos de muitos autores. Max Scheler foi um deles. Ele entendia que os problemas centrais da filosofia perpassavam a antropologia filosófica na medida em que podiam se resumir na questão sobre o que é o homem, que lugar metafísico o homem ocupa no mundo, se em Deus ou na totalidade do ser. Em *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger (1986) diz que, apesar de toda importância da antropologia filosófica para a filosofia, Scheler, em seus estudos, visualizou que o tema apresentava algumas dificuldades, pois devido às muitas determinações do homem, percebe-se uma impossibilidade de chegar a uma definição comum sobre este ente. A tentativa de definição do homem se depara em uma amarra por seu caráter de diversidade e amplitude. Assim, embora Scheler tenha dedicado toda uma vida a tentar encontrar uma ideia unitária do homem, deparou-se, também, com as dificuldades e complicações desta tarefa.

Para Heidegger (1986), a dificuldade da antropologia filosófica em encontrar uma unidade que determine a essência do homem vai mais além, pois ela mesma não tem clareza de si, necessitando, ainda, de uma determinação do próprio conceito de antropologia filosófica. Não se tem ao certo uma linha divisória, por exemplo, entre uma antropologia filosófica e uma empírica, nem se sabe o que as diferencia exatamente.

Resumindo, o que converte em filosófica uma antropologia? Firmar acaso a diferença somente em que seus conhecimentos adquirem um grau de generalidade maior que os empíricos, sem que se possa precisar em que grau de generalidade termina o conhecimento empírico e onde começa o filosófico? (HEIDEGGER, 1986, p. 178).

Por conta desta imprecisão, o autor aponta, na tentativa de delimitar minimamente o tema, duas características que fazem da antropologia uma antropologia filosófica. A primeira é que ela tenha um método filosófico no sentido de considerar a essência do homem, diferenciando-o dos animais e das plantas, por exemplo. Além de se fazer necessária a distinção entre as demais regiões deste ente (o homem), demonstrando a constituição essencial da antropologia filosófica. Ora, a partir deste primeiro caráter de distinção entre os entes e as regiões do próprio homem, a antropologia filosófica se transforma em uma ontologia regional do homem, formando juntamente com as outras ontologias regionais a totalidade deste ente. Obviamente, uma ontologia regional não pode ser o centro de uma filosofia.

A segunda característica que determina uma antropologia filosófica é seu estabelecimento como fim ou ponto de partida, ou mesmo os dois, de uma filosofia. Se com o fim da filosofia se entende o desenvolvimento de uma visão de mundo, há que se definir o lugar do homem no mundo. E, se se entende o homem como o mais importante, uma tal filosofia deve atribuir prioridade à subjetividade humana. Desse modo, as duas tarefas podem se conciliar e, por serem considerações antropológicas, podem ainda se beneficiar do método e resultados da ontologia regional.

Por conta dessas múltiplas possibilidades de determinação do caráter de uma antropologia filosófica, existe uma grande imprecisão quanto à sua ideia. Sem contar o caráter, também, amplo e diverso da própria antropologia empírica que, a princípio, dá subsídios a toda antropologia filosófica. E ainda que se consiga uma ideia clara de antropologia filosófica, ela não sairia ilesa às críticas da filosofia de um certo "antropologismo". Assim, diz Heidegger (1986, p. 179), "A ideia de uma antropologia filosófica não carece somente de suficiente determinação, senão que sua função no

conjunto da filosofia fica obscura e indecisa”. A razão dessa imprecisão tem sua origem na explicação dos limites internos da própria antropologia filosófica. Isso porque seu fundamento não se encontra na essência da filosofia, mas em seu fim ou início, tornando-a um simples receptáculo de problemas filosóficos superficiais e duvidosos, do ponto de vista heideggeriano.

Para o autor existem ainda muitas questões a serem respondidas, ou pelo menos feitas e desenvolvidas sistematicamente, antes de se tentar ter alguma visibilidade sobre a ideia de uma antropologia filosófica. Enquanto certas perguntas não forem discutidas não será possível encontrar um fundamento sobre a essência, direção e função de uma antropologia filosófica. Questões a serem respondidas, tais como: Por que as questões centrais da filosofia se resumem à antropologia? Por que é o homem quem se questiona sobre elas só podem ser respondidas por ela? O que são essas questões centrais da filosofia?

Assim pois, uma reflexão sobre a ideia de uma antropologia filosófica demonstra não somente sua imprecisão e seus limites internos, senão que manifesta, sobretudo, que faltam em geral a base e o lugar para a interrogação fundamental da pergunta sobre sua essência (HEIDEGGER, 1986, p. 180).

Depois de termos demonstrado a insuficiência da antropologia empírica e filosófica como aquelas disciplinas que poderiam responder à quarta questão kantiana (o que o homem é), podemos concluir que, não necessariamente, esta seja uma pergunta antropológica ou, ao menos, apenas antropológica pelo caráter de complexidade do ente homem e, portanto, não podemos transferir a fundamentação metafísica a uma antropologia filosófica. “A antropologia não fundamenta, pelo fato de ser antropologia, a metafísica” (Heidegger, 1986, p. 180). Sendo o autor ainda mais categórico ao dizer:

Por múltiplos e essências que sejam os conhecimentos da “antropologia filosófica” contribuindo acerca do homem, nunca poderá pretender ser, com direito, uma disciplina fundamental da filosofia só pela razão de ser antropologia. Ao contrário, implica em constante perigo fazer passar despercebida a necessidade de elaborar como problema a pergunta pelo homem, apresentada em atenção a uma fundamentação da metafísica (HEIDEGGER, 1986, p. 184).

Com efeito, agora temos uma interrogação a ser colocada: como entender então a conexão que Kant faz entre a essência do homem e a fundamentação metafísica, se vimos pela demonstração heideggeriana a insuficiência antropológica?

Se a antropologia é insuficiente para fundamentar a filosofia, como responder à pergunta fundamental sobre o homem sem ser antropologicamente? Por conseguinte, não basta simplesmente se perguntar sobre o que é o homem, há que se problematizar a própria pergunta pelo homem. E será este o próximo passo do autor.

1.1.2 A essência do conhecimento e sua finitude

A busca de uma interpretação originária⁹ da fundamentação kantiana se depara com o problema quanto à própria pergunta sobre o que é o homem. A questão kantiana que sintetiza a *metafísica especialis* não deve ser interpretada como uma simples questão, quer seja da antropologia filosófica ou da antropologia empírica. Nenhuma delas pode fundamentar uma filosofia. Portanto, antes de tentar responder à questão acerca do homem, deve-se perguntar pela própria pergunta em si. O que Kant quis dizer com as três perguntas metafísicas: O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? E como deve ser feita a quarta pergunta: O que é o homem?

O interesse da razão humana se inclina a conhecer o que se pode, deve e tem permissão. Quando a razão se coloca estas questões está admitindo que existem coisas que não se pode, não se deve e não se tem permissão para conhecer, ou seja, está reconhecendo suas limitações. Ora, um ser com limitações é um ser imperfeito, não no sentido moral, mas como um ser que tem um contorno delimitado, em última instância, finito. Em *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2009, p. 221, grifo nosso) coloca:

O homem é *finito* porque ele tem a relação com o ser e, por conseguinte, ele mesmo não é o ser, mas ele é apenas usado pelo ser. Isso não é uma falha, mas é justamente a determinação de sua essência. *Finito* deve ser entendido no sentido grego de fronteira, aquilo que completa uma coisa naquilo que ela é, delimita-a em sua essência ressaltando-a.

Com efeito, as três perguntas metafísicas carregam, implicitamente, uma questão essencial do homem: sua finitude. A razão humana acusa sua finitude e deposita todo seu interesse e empenho em conhecê-la. Na realidade, não é a razão

⁹ Heidegger se utiliza de um vocabulário diferenciado como existenciário, e não existencial, apenas para deixar marcado sua diferença ontológica. Toda filosofia quer falar da dimensão que ultrapassa o entendimento tradicional ôntico e se aprofunda com maior originariedade, referente à dimensão ontológica-fundamental.

que quer conhecer a finitude, mas o fato de ser finita que lhe faz questionar-se por ela, por sua própria finitude. Consequentemente, quando as três perguntas kantianas se referem à finitude, elas estão reduzidas à quarta questão: O que é o homem?

Mas as três perguntas não só se deixam referir à quarta, senão que não são outra coisa que esta mesma pergunta, quer dizer, devem ser referidas a esta pergunta, de acordo com sua própria essência. Mas essa referência só é necessariamente essencial quando essa quarta pergunta renuncia a universalidade e indeterminação que tem à primeira vista para adquirir essa unicidade em virtude da qual nela se pergunta pela finitude do homem (HEIDEGGER, 1986, p. 183).

Assim, as três perguntas se subordinam à questão de primeira importância, que passa a ser interpretada como e pela finitude do homem. Entretanto, é bom lembrar, esta deve ser uma pergunta formulada de forma ainda mais originária. Assim, a pergunta pela finitude no homem deve ser, também, problematizada:

A fundamentação da metafísica se baseia na pergunta pela finitude do homem, de tal modo que esta finitude pode agora converter-se em problema. A fundamentação da metafísica é uma “dissociação” (análise) do nosso conhecimento, quer dizer, do conhecimento finito em seus elementos. Kant a chama de um “estudo da nossa natureza interna”. Este estudo só deixa de ser um perguntar acidental e desorientado acerca do homem, para converter-se “bem antes em um dever” do filósofo, à condição de que a problemática, pela qual se guia essencialmente, seja compreendida originariamente e com a suficiente amplitude e leve a tomar a “natureza interna” de “nossa” mesmidade como problema da finitude no homem (HEIDEGGER, 1986, p. 184).

Para que se prossiga na interpretação mais originária da fundamentação metafísica, há que se analisar o conhecimento finito de nossa natureza interna como problema da finitude do homem. A interpretação heideggeriana da *Crítica da razão pura* chega ao fim impondo a necessidade de se perguntar sobre a finitude do homem. A partir das premissas kantianas implícitas no início da interpretação, qual seja, a essência do conhecimento e sua finitude, agora se tornam um problema a ser investigado. Com efeito, diz Heidegger (1986, p. 185), “a finitude e a peculiaridade da pergunta que interroga por ela determinam a fundo a forma interna de uma ‘analítica’ transcendental da subjetividade do sujeito”.

Perguntar pela finitude não pode ser simplesmente enumerar as múltiplas formas de imperfeição do homem, mesmo porque, talvez, essas sejam apenas uma consequência fática da própria finitude. O que se quer interrogar é a essência da finitude e como essa “essência constitui a natureza fundamental do ser do homem”

(Heidegger, 1986, p. 185). Este ponto é um divisor de águas entre a antropologia filosófica e a analítica existencial porque a questão sobre a finitude do homem não trata de propriedades humanas, menos ainda é algo evidente. A questão que se exige para uma fundamentação metafísica deve ser uma questão fundamental, ou seja, não se quer perguntar sobre o ente como tal, mas pelo próprio Ser. A questão é entender até que ponto a finitude no homem tem a ver com o Ser. Heidegger (1986, p. 187) enfatiza: “Falando de um modo categórico: há que trazer à luz a conexão essencial entre o ser como tal (não o ente) e a finitude no homem”.

1.2 Finitude e compreensão de ser

Como vimos, Heidegger (1986) traz para o debate filosófico a pergunta não mais pelas coisas ou suas essências, mas a pergunta pela essência em si, pelo ser enquanto ser. Essa linha de pesquisa e o tema em questão não são nenhum pouco familiares e, portanto, estranhamente recepcionados, já que para fazer a pergunta pelo ser como tal o autor precisou criar todo um vocabulário que permitisse salvaguardar essa diferença e, por isso, sua filosofia se nos apresenta de maneira tão enigmática. Na tentativa de evidenciar a diferença radical entre a analítica existencial e a antropologia filosófica, necessário se faz um exame acerca do peculiar método heideggeriano.

A diferença fundamental se apresenta na pergunta pelo ser, que é a tentativa heideggeriana de refazer, sob bases mais originárias, a fundamentação da própria metafísica e, em particular, a fundamentação kantiana que, baseada na *metafísica especialis* e justificada pela *metafísica generalis*, se apresenta como fundamento último da própria ontologia. Refazer a pergunta pelo Ser foi a saída que Heidegger encontrou para o problema da metafísica na antiguidade, sobretudo com Aristóteles, com a filosofia primeira ou ontologia, que ficou presa à pergunta pelo ente como tal em uma relação ainda obscura com o ente em sua totalidade. Conexão que sequer chegou perto de ser esclarecida, menos ainda recebeu a devida importância a questão do Ser como tal.

Por conta dessas lacunas, Heidegger se propôs a evidenciar a diferença entre o ente e o Ser, entendendo que existe uma ordem hierárquica entre as perguntas pelo ente (em suas regiões principais e em sua totalidade), em relação à pergunta pelo Ser como tal. Isso porque, antes de se perguntar pelo ente em qualquer de suas

formas, total ou regional, é preciso que se tenha, de antemão, uma pré-compreensão do que seja (do que *é*) o próprio ente. Por essa razão, a pergunta pelo Ser (*é*) como tal deve preceder qualquer pergunta pelo ente.

Quando a pergunta é pelo ente como tal, o que se quer saber, em última análise, é o que o determina enquanto o ente que *é*. A esta determinação chamamos o ser do ente, que é aquele que diz da essência desse ente. Entretanto, para essa questão se resolver é preciso que esse ser (*é*) esteja devidamente esclarecido. A partir disso, Heidegger (1986), acusando a tradição metafísica de negligenciá-lo, refaz a pergunta pelo Ser e sintetiza dizendo:

Mas para poder compreender a determinação essencial do ente pelo ser, é preciso que o elemento determinante mesmo seja suficientemente compreensível, é necessário se compreender de antemão *ao ser como tal* e não primeiramente ao ente como tal. Deste modo na pergunta *Τίτὸόν* (que é o ente?) está colocada outra pergunta mais originária: *O que significa o ser previamente compreendido naquela pergunta?* (p. 188, grifo do autor).

Verticalizando a questão do esquecimento do ser e, ao mesmo tempo, da interrogação do próprio ente, Heidegger mostrou que na tradição sempre que se investigou um ente, a procura foi, primeiro, pelo seu *quê-é* como essência e possibilidade, sua ideia; e, em segundo lugar, pelo seu *que-é* como existência, realidade. Ora, as duas formas de *ser* (*é*) contidas nas duas questões são a mesma: da essência e da existência. Com essa elaboração, tentou mostrar que a questão do ser não só não foi feita, como se quer tem o horizonte adequado “para uma tentativa de ‘definir’ a essencialidade da essência e de ‘explicar’ a realidade do real” (Heidegger, 1986, p. 188).

Essa é a lacuna que Heidegger pretende preencher ou, ao menos, chamar a atenção, e, para isso, irá começar por esclarecer a ligação essencial existente entre o ser como tal e a finitude no homem, já que sua interpretação da metafísica pressupõe a finitude no homem como seu fundamento.

Todavia, não podemos esquecer que fazer a pergunta pelo ser é ainda mais problemático que interrogar pelo ente, porque o ser se apresenta tão indefinível e obscuro que foi comparado, por filósofos da envergadura de Hegel, ao nada. “Com efeito, foi nada menos que Hegel quem disse: ‘O ser puro e o nada puro são, portanto, a mesma coisa’” (Heidegger, 1986, p. 190). Tamanha impossibilidade de apreensão de seu significado nos coloca diante do nada: ser e nada são a mesma coisa.

Contudo, esta aparente aporia será enfrentada por Heidegger através da aproximação que todos nós, seres humanos, temos em relação ao ser e que de tão próxima não conseguimos enxergá-lo. Quando nos comunicamos e falamos sobre as coisas e sobre nós mesmos (o céu é azul; hoje é dia de feira; sou calmo...). Desde sempre, o ser (o 'é' e o 'sou') já está, explícita ou implicitamente, compreendido e, por esse motivo, a pergunta pelo ser não é arbitrária nem aleatoriamente imposta, já que o *Dasein* humano tem uma relação de pré-compreensão com ele. Assim, existe uma relação anterior à busca pelo conceito do ser, uma relação de compreensão que se dá antes mesmo de qualquer conceituação e será este o gancho que Heidegger irá utilizar para desenvolver sua *ontologia fundamental*.

A *compreensão do ser* terá um lugar privilegiado no pensamento heideggeriano, pois será ela a responsável pela diferença existente entre o ente que nós mesmos somos e todos os outros entes.

Esta compreensão do ser, caracterizada sucintamente, se mantém sem perigo nem estorvo no terreno da “evidência” mais pura. Mas se *não se realizasse esta compreensão do ser*, o homem, por muitas faculdades excepcionais que tivesse, não poderia ser nunca o ente que é. O homem é um ente que se encontra em meio a entes, de tal maneira que sempre lhe foi evidente o ente que ele não é e o ente que ele mesmo é. Chamamos a esta forma de ser do homem: existência. A existência não é possível senão sobre a base da compreensão do ser (HEIDEGGER, 1986, p. 191).

Por conta da *compreensão do ser*, o ente que nós mesmos somos não está simplesmente dado, nem subsiste, mas existe. Existência¹⁰ esta que não se trata da mesma “existência” da tradição no sentido de realidade, mas é uma existência ontológica, porque fundamenta o modo de ser da finitude no homem, já que, como vimos, a finitude no homem é seu limite de compreensão do que as coisas são. O homem existe diferente dos outros entes exatamente porque traz consigo a compreensão de ser, ainda que seja uma pré-compreensão. Isso implica em dizer que “a ‘essência’ da presença [*Dasein*] está em sua existência” (Heidegger, 2015, p. 85).

1. A “essência” deste ente está em ter de ser. A quiddidade (*essentia*) deste ente, na medida em que dela se possa falar, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). Neste propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhermos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem e nem pode ter o

¹⁰ “O termo significa, numa indicação formal, que o *Dasein* é, como poder-ser entendedor, aquele que em tal ser tem em jogo o próprio ser. O ente sendo dessa forma sou cada vez eu mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 639).

^d “Que ele ‘tem’ de ser; destinação” (Ibidem, p. 139)

significado ontológico do termo tradicional *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que ser *simplesmente dado*, modo de ser que não pertence a essência do ente dotado do caráter de presença [*Dasein*]. Evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa *ser simplesmente dado* para designar *existentia* e reservando-se existência como determinação ontológica exclusiva da presença [*Dasein*] (HEIDEGGER, 2015, p. 85, grifo do autor).

No texto *Sobre o humanismo*, Heidegger (1984), referindo-se à frase sartreana de a “existência que precede a essência”, faz questão de esclarecer que esta “existência sartreana” ainda é a mesma da tradição de ser simplesmente dado e não é, em hipótese alguma, a existência estrutural do *Dasein* de *Ser e tempo*.

A existência do *Dasein* só é possível através da compreensão do ser e, por conta disso, de alguma maneira, o *Dasein* está destinado ao ente que não é ele mesmo e no fundo não é dono de si mesmo. O *Dasein*, necessariamente, se comporta sempre em relação ao ente.

A existência do homem significa uma irrupção tal na totalidade do ente, que só agora se faz visível o ente em si mesmo, quer dizer, *em sua qualidade de ente*, segundo sua diferente extensão e segundo os diferentes graus de claridade e de certeza. Este privilégio de não ser simplesmente dado entre os outros entes, *entregue a eles como tal, e de ser responsável por si mesmo como ente*, este *privilégio* de existir implica, em si mesmo, a necessidade de compreender o ser (HEIDEGGER, 1986, p. 192, grifo do autor).

O existir do homem é estar em uma relação constante de compreensão do ser e entregue à totalidade dos entes, o que o torna um ente privilegiado por não ser simplesmente dado e por ser responsável por si mesmo. O homem só pode ser quem é por essa ligação com o ente como tal. “Existência significa estar destinado ao ente, como tal, em uma entrega ao ente que lhe está destinado como tal” (Heidegger, 1986, p. 192). Portanto,

A existência como forma de ser é em si finitude e, como tal, é possível unicamente sobre a base da compreensão do ser. Só há algo semelhante ao ser, e tem que haver, ali de onde a finitude se tenha feito existente. Desta maneira a compreensão do ser que, ignorada em sua extensão, constância, indeterminação e “evidência”, domina a existência do homem se manifesta como o íntimo fundamento de sua finitude. A compreensão do ser não tem a universalidade inocente de uma propriedade humana que aparece frequentemente entre outras; sua “universalidade” é a originalidade do fundamento mais íntimo da finitude do *Dasein*. Só porque a compreensão do ser é o mais íntimo no finito, pode possibilitar também as chamadas faculdades “criadoras” do ser humano finito. E só porque se realiza no fundo da finitude, lhe são próprias a extensão e constância mencionadas, mas

também seu caráter oculto (HEIDEGGER, 1986, p. 192).

O modo de ser da finitude no homem se caracteriza pela existência, por ter uma relação fundamental de compreensão do ser. A compreensão do ser é o mais íntimo da finitude. Outro não é o motivo que leva Heidegger (1986), a sentenciar: “baseando-se na compreensão do ser, o homem é o ‘aí’ que realiza com seu ser a manifestação inicial no ente, de maneira que este, como tal, pode anunciar-se a um si-mesmo. *Mais originária que o homem é a finitude do Da-sein nele*” (p. 192, grifo do autor).

Podemos dizer que a compreensão do ser é o que sustenta e dirige toda pergunta explícita pelo ente como tal da *metafísica generalis*. Como vimos, antes de qualquer conceito sobre o ser, existe, desde sempre, uma pré-compreensão do ser. A problemática colocada sobre a finitude no homem chegou, com a compreensão do ser, à sua essência. A essência da finitude no homem é a compreensão do ser. A conexão entre a compreensão do ser e a finitude no homem deixa de ser uma questão na medida em que uma é a essência íntima da outra.

Assim adquirimos o conceito da finitude que está na base da problemática da fundamentação da metafísica. Se esta fundamentação se apoia na pergunta sobre o que é o homem, se dominou, em parte, esta última questão, quer dizer, a pergunta que interroga pelo homem ganhou em determinação (HEIDEGGER, 1986, p. 193).

A interpretação mais originária da fundamentação metafísica de Kant feita por Heidegger partiu da pergunta pelo que é o homem, chegou à ideia de finitude no homem que, por sua vez, acabou sendo definida, em essência, como compreensão do ser possível, apenas, pela existência do *Dasein*. Deste modo, se tornou mais evidente o motivo pelo qual a questão última da fundamentação kantiana (o que é o homem?) não pode ser uma questão antropológica, já que seu fundamento mais originário é uma questão ontológica enraizada no *Dasein*:

O problema da fundamentação da metafísica se enraíza na pergunta pelo ser-aí no homem, quer dizer na pergunta por seu fundamento íntimo, pela compreensão do ser como finitude essencialmente existente. Esta pergunta pelo ser-aí interroga pela essência do ente assim determinado. Enquanto sua essência está na existência, a pergunta sobre a essência do ser-aí é a pergunta existencial. Toda pergunta pelo ser de um ente e especialmente a pergunta por aquele ente cuja constituição pertence à finitude, como compreensão de ser, é metafísica.

Portanto, a fundamentação da metafísica se baseia em uma

metafísica do ser-aí (HEIDEGGER, 1986, p. 193).

Conseguimos, portanto, uma determinação mais clara da fundamentação originária que Heidegger se propôs fazer. A pergunta kantiana pelo homem que resumiria toda a problemática metafísica converteu-se na pergunta pela finitude no homem, logo, a questão a ser determinada passou a ser a essência da finitude. Vimos que o homem é o único ente que existe, porque, além de estar destinado ao ente, tem em si a compreensão do ser, que é a essência mais íntima da finitude no homem existente. Baseado na compreensão do ser, o homem é o *aí*, a abertura, que junto ao ser – Da-Sein – realizam o surgimento do ente.

1.3 Diferença entre Analítica Existencial e Antropologia Filosófica

A pergunta a se fazer agora é sobre o *Dasein* no homem e esta busca que não é pelo homem, mas pelo ser do homem, é a busca pela metafísica do ser-aí. Concluindo, a fundamentação metafísica será, a partir de agora, a metafísica do *Dasein*. Tarefa esta desenvolvida em *Ser e tempo* como *ontologia fundamental: analítica existencial e analítica temporal*.

Com efeito, Heidegger deixa claro já nas primeiras páginas de *Ser e tempo* e, depois, nos *Seminários de Zollikon*, que a *ontologia fundamental* desenvolvida em *Ser e tempo* não trata, sob nenhum aspecto, de uma antropologia filosófica. Para ele, “a analítica do *Dasein* é, como o nome indica, uma interpretação ontológica determinada do ser homem como *Dasein* e, na verdade, a serviço da preparação da questão do ser” (Heidegger, 2009, p. 164). Seu intento é a *questão sobre o sentido do ser*, que, portanto, não se presta a uma resposta antropológica, mas, sim, aos fundamentos para esta e todas as demais ciências. O que o autor pretende é criar um solo metafísico que sustente e apoie a metafísica, as ciências e as artes, ou seja, toda forma de conhecimento e expressões humanas. Diz o autor:

Assim a questão que surge necessariamente, de quem ou o que e como é o homem, é tratada em *Ser e tempo*, exclusivamente e constantemente, a partir da questão do sentido do ser. Com isso já está decidido que a questão do homem em *Ser e Tempo* não é colocada na forma de uma antropologia que pergunta: o que é o homem propriamente? A questão do homem em *Ser e Tempo* leva à análise do *Dasein* (HEIDEGGER, 2009, p.158).

Em *Ser e Tempo*, tentei mostrar os caracteres específicos de ser do *Dasein* enquanto Da-sein em comparação com os caracteres de ser

do que não tem o caráter do *Dasein*, por exemplo, da natureza, e por isso os chamei de *existenciais*. A analítica do *Dasein* é, enquanto existencial, formalmente falando, uma espécie de ontologia. Como é aquela ontologia que prepara a questão fundamental do ser como ser, é uma ontologia fundamental. Isso torna claro, novamente, que compreender *Ser e Tempo* como uma antropologia é uma interpretação errônea. (HEIDEGGER, 2009, p. 161)

A insistência de Heidegger em esclarecer que a analítica existencial não é uma antropologia filosófica é de fato essencial para entender o pensamento do autor. Como tentamos demonstrar no decorrer deste capítulo, o que distingue a analítica existencial da antropologia filosófica é uma diferença ontológica. A analítica busca encontrar o ser do *Dasein*, questão que não faz parte de uma antropologia, mas, sim, de uma *ontologia fundamental*.

Corroborando nossa exposição, no quinto parágrafo de *Ser e tempo*, Heidegger (2009) afirma que as ciências antropológicas, psicológicas, biológicas, historiográficas, enfim, todas que se ocupam de alguma forma da interpretação do *Dasein*, não alcançam jamais uma compreensão dos existenciais e, conseqüentemente, da dimensão ontológica deste ente.

Seguindo caminhos diversos e em extensões diferentes, a psicologia filosófica, a antropologia, a ética, a "política", a poesia, a biografia e historiografia já pesquisaram as atitudes, potências, forças, possibilidades e envios da presença [*Dasein*]. Resta, porém, a pergunta: Será que essas interpretações se fizeram de maneira tão originariamente existencial como talvez tenham sido originariamente existenciárias? Ambas as maneiras não precisam coincidir necessariamente, embora também não se excluam. Uma interpretação existenciária pode exigir uma análise existencial quando se compreende a necessidade e possibilidade do conhecimento filosófico. Somente depois de se elaborar, de modo suficiente as estruturas da presença [*Dasein*], seguindo uma orientação explícita do problema de ser, é que os resultados obtidos até aqui poderão receber uma justificação existencial (HEIDEGGER, 2015, p. 53-54).

Reiterando, o décimo parágrafo da mesma obra é inteiramente dedicado à delimitação entre a analítica do *Dasein* e as ciências antropológicas, psicológicas e biológicas. Nele o autor quer mostrar que estas ciências, sem prejuízo de suas conquistas, não podem chegar a uma interpretação filosófica sobre o homem. Isso se dá pela própria estrutura epistemológica das ciências. Tais investigações não visam uma compreensão ontológica.

O que se deve mostrar é somente que os questionamentos e investigações até hoje desenvolvidos sobre a presença [*Dasein*] não alcançam o problema propriamente *filosófico*, apesar de todos os

resultados objetivos alcançados. Enquanto apresentarem essa deficiência, não *podem* pretender alcançar o que, no fundo, visam. As delimitações da analítica existencial face à antropologia, psicologia e biologia referem-se somente à questão ontológica de princípio. "Do ponto de vista epistemológico", essas investigações são necessariamente insuficientes simplesmente porque a estrutura de ciência destas disciplinas - o que nada tem a ver com a "cientificidade" daqueles que trabalham para o seu desenvolvimento – tornou-se cada vez mais questionável. Por isso, são necessários novos impulsos, oriundos de uma problemática ontológica (HEIDEGGER, 2015, p. 89-90, grifo do autor).

Mostra também que, depois de Descartes, responsável pela inauguração da filosofia moderna com seu *cogitare sum*, a analítica existencial intenta questionar pelo ser do *sum* tão originário quanto o *cogitare*. Entendendo que este só pode ser investigado depois de se ter perguntado pelo ser. Além disso, surge a partir do *eu pensante* uma segunda problemática para a analítica, já que esta quer mostrar que a ideia de um eu ou sujeito como ponto de partida deturpa o fenômeno do *Dasein*. Não é possível pensar um conceito de sujeito sem antes ter se questionado pelo ser deste sujeito e, por isso, o filósofo não usa termos como homem ou vida para que fique claro esta distinção ontológica.

Heidegger reconhece que até houve certa reflexão crítica sobre a coisificação da pessoa, da vida, da consciência feita por filósofos como W. Dilthey, Scheler e Husserl, que de alguma forma se aproximaram da questão do ser e reivindicaram uma unidade da pessoa essencialmente diferente das coisas da natureza, mas, segundo Heidegger, não se deram conta que estavam sustentados por uma antropologia sem fundamentos ontológicos.

O que, no entanto, constitui um obstáculo e desvia a questão fundamental do ser da presença [*Dasein*] é a orientação corrente pela antropologia cristã da Antiguidade. A insuficiência de fundamentos ontológicos desta antropologia escapou ao personalismo e à filosofia da vida (HEIDEGGER, 2015, p. 93).

Esta antropologia tradicional traz consigo basicamente duas definições de homem: a primeira do animal racional, no sentido de coisa simplesmente dada e um modo de ser obscuro e a segunda, o ser criado à imagem e semelhança de Deus, que tem como fio condutor a teologia para explicar o ser e a essência do homem. Mas tanto o ser de Deus como do ser finito se interpretam a partir da ontologia antiga. Desse modo, Heidegger quer mostrar que as origens da antropologia tradicional, a definição grega e cristã, só atestam o esquecimento do ser em suas definições do

conceito de homem. Este conceito de homem é uma evidência sobre um ente simplesmente dado entre outras coisas criadas. Assim, como herança, ficou para a antropologia moderna o entrelaçamento entre essas duas vertentes e o ponto de partida metodológico cartesiano da coisa pensante, da consciência e do conjunto *das* vivências. Todos eles distantes de qualquer questionamento ontológico.

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente "homem", a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como "evidência", no sentido de *ser simplesmente dado* junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, a consciência (*Bewusstsein*), o conjunto das vivências. Como, no entanto, as *cogitationes* permanecem ontologicamente indeterminadas, sendo tomadas implicitamente como algo "evidente" e "dado", cujo "ser" não suscita nenhuma questão, a problemática antropológica fica indeterminada quanto a seus fundamentos ontológicos decisivos. (HEIDEGGER, 2015, p. 94)

Da mesma forma que a antropologia, as pesquisas da psicologia também estão muito aquém da problemática fundamental do ser. A saída tão pouco seria a biologia, entendida como "ciência da vida", já que, esta se funda em parte na ontologia do *Dasein*. A vida é um modo de ser que só é possível no *Dasein*. Com efeito, o autor conclui o décimo parágrafo, dizendo:

Indicando-se na psicologia, antropologia e biologia a falta de uma resposta precisa e suficientemente fundada, do ponto de vista ontológico, para a questão do *modo de ser* deste ente que nós mesmos somos, não se pretende emitir um julgamento sobre o trabalho positivo destas ciências. (HEIDEGGER, 2015, p. 94-95, grifo do autor)

A questão que se quer tratar é que, apesar das ciências terem sua função ôntica, são incompletas do ponto de vista ontológico. Isto porque estão fundadas sobre uma antropologia tradicional que não questiona seus fundamentos ontológicos. Esta será a função da *ontologia fundamental* que tem como ponto de partida a analítica existencial.

1.4 Analítica Existencial como descrição do *Dasein*

Fica mais claro agora que a fundamentação metafísica mais originária, que tem como principal pergunta o que é o homem, não pode ser elaborada e, muito

menos, desenvolvida por nenhuma antropologia já concebida até o momento. Apenas uma metafísica do *Dasein* pode responder a esta questão, ou seja, apenas depois de encontrarmos uma resposta ao ser do Homem. Mas esta não é uma tarefa simples, a própria expressão “metafísica do *Dasein*” traz consigo uma ambiguidade por responder pelo *Dasein* e por ser, ao mesmo tempo, um modo de ser do próprio *Dasein*, pois a metafísica do *Dasein* se realiza como *Dasein*. Isto implica dizer que é uma pesquisa muito peculiar, pois existe uma proximidade tal que do ponto de vista ontológico se torna o *Dasein* mais distante. É o próprio *Dasein* a investigar o *Dasein*, o entendimento de ser analisando o entendimento de ser. Também não pode ser uma determinação rígida e fixa, ao contrário, a elaboração de sua ideia há que ser reconstruída constantemente. Nas palavras do próprio Heidegger (1986, p. 194), “seu destino está unido ao oculto gestar-se da metafísica no *Dasein*, e só por isso o homem pode contar os dias e as horas, os anos e os séculos de seus esforços, ou esquecê-los”.

Como vimos ao longo deste capítulo, Heidegger (1986, p. 194) recoloca a fundamentação metafísica kantiana e faz uma interpretação que “consiste precisamente no descobrimento da conexão interna que une a pergunta pela possibilidade da síntese ontológica e a revelação da finitude no homem”. Isso implica a necessidade de realização de uma metafísica do *Dasein*. Tal metafísica deve ser dirigida, desenvolvida e concluída impreterivelmente pela questão da compreensão do ser, de tal modo que revele a constituição de ser do *Dasein*, de forma que esta se manifeste como a responsável pela possibilidade da compreensão de ser.

A tarefa de revelar a constituição do ser do *Dasein* é uma tarefa ontológica e, por fundamentar a possibilidade de uma metafísica, ou seja, por considerar a finitude do *Dasein*, seu fundamento é uma *ontologia fundamental*. Veremos no desenrolar da ontologia o papel preponderante da finitude no homem para a possibilidade de compreensão do ser. Assim, a *ontologia fundamental* é o primeiro passo de uma metafísica do *Dasein*.

A constituição do ser do *Dasein* só será possível por meio da compreensão, “na medida em que esta tenha um caráter de projeção” (Heidegger, 1986, p. 195). Compreensão entendida não apenas como um modo do conhecer de algo, mas como “um momento fundamental do existir em geral” (p. 195) que se realiza no projetar e que deve ser construída. Essa construção deve se dar por um projetar que determina e se assegura previamente quanto à sua direção e tem um caráter de descobrir o

evidente e menos conhecido, o ser do *Dasein*. Dessa forma, a *ontologia fundamental*, primeiro passo em direção à metafísica do *Dasein*, é um recordar do Ser. Será a partir disso que toda analítica existencial do *Dasein* irá se basear e deverá se manter o tempo todo para não correr o risco de se perder, afinal, essa é sua tarefa, a pergunta pelo ser.

Temos agora uma ideia do que seja a *ontologia fundamental*. Sinalizaremos brevemente seu ponto de partida e qual caminho seguirá. Já vimos que o *Dasein* no homem o determina como aquele ente que se conduz em relação aos entes e este modo de ser é o que o diferencia de todos os outros entes. A analítica do *Dasein* (primeiro passo da *ontologia fundamental*) deve se desenvolver no sentido de evidenciar as estruturas ontológicas deste ente que nós mesmos somos, segundo aquela forma de ser que em sua essência se esforça em manter no esquecimento o *Dasein* e a compreensão do ser, ou seja, a finitude originária. Esta forma de ser que se esquece é chamada por Heidegger (2012, p. 645) de *cotidianidade*: “de fato, a cotidianidade é, no entanto, precisamente o ser “entre” o nascimento e a morte”. Trata-se, em uma primeira aproximação, do modo como o *Dasein* se torna manifesto na maior parte das vezes. Veremos as estruturas que constituem o *Dasein* em sua cotidianidade com mais detalhes no próximo capítulo, quando descreveremos sua constituição existencial.

2 Analítica existencial do *Dasein*

Como vimos no capítulo anterior, a recolocação da fundamentação metafísica exige uma *ontologia fundamental* que, por sua vez, deve ser preparada a partir da *analítica existencial do Dasein*, já que este tem a questão do ser como uma característica que faz parte de sua constituição.

Faremos uma breve introdução sobre a originalidade e diferença que este ente, o *Dasein*, tem sobre todos os outros entes, além de mostrar que ele se manifesta como ser-em-um-mundo. Desta forma, a analítica existencial tem como tarefa elucidar esta estrutura de ser-em-um-mundo, que constitui o *Dasein*. Assim, nosso propósito se cumprirá através da descrição da estrutura existencial do *Dasein* em sua cotidianidade sempre a partir da e pela diferença ontológica como seu fio condutor.

2.1 Existência e modos-de-ser do *Dasein* como ser-em-um-mundo

Ser e Tempo é uma obra que tem como proposta recolocar a pergunta pelo sentido do ser: O que significa o ser? Para cumprir esta tarefa, Heidegger acredita ser necessário, em primeiro lugar, encontrar o sentido do ser de um ente particular e depois partir para o sentido do ser propriamente dito. Mas, qual ente deve ser escolhido? Para o autor, é o ente “homem”, o *Dasein*¹¹. Este deve ter prioridade sobre os outros entes por ser o único que tem uma relação direta e permanente com o Ser. Sendo assim, o *Dasein* é o único ente que tem uma dupla constituição: uma ôntica (tudo que diz respeito aos modos de ser), outra ontológica (tudo que se refere ao ser). Entretanto, como a busca se refere ao ser do *Dasein*, é necessário se dispor de um método que se adéque a tal feito. Para Heidegger, a única forma de se fazer ontologia é via fenomenologia e o autor tem seu próprio conceito de *Fenomenologia*

¹¹ *Dasein*, na concepção heideggeriana – termo que já era utilizado pela tradição com o sentido de presença dos subsistentes – é um termo que busca falar do ser (do) humano sem, com isso, remeter a nenhuma forma de definição. Como sabemos, Heidegger passa toda a vida reiterando a necessidade de não fazer do conhecimento algo engessado e morto. Assim, o *Dasein* não carrega consigo nenhuma forma determinada e objetivada de ser humano, nenhuma ideia de sujeito, consciência ou ego. Falando sobre o conceito de faticidade, Heidegger (2013, p. 37) escreve: “O conceito de faticidade: nosso *ser-aí próprio* em cada caso, em princípio não envolve na determinação de ‘próprio’, ‘apropriação’, ‘apropriado’ nada em si da ideia de ‘eu’, pessoa, eguidade, centro de atos. Também o conceito de si-mesmo, na medida em que for utilizado, não terá origem no ‘egoico’! (Cf. intencionalidade e sua)”.

*Hermenêutica*¹² (Hermenêutica da Facticidade) que seria o único método capaz de cumprir o intento de uma interpretação do *Dasein*.

Assim, a tarefa da *Fenomenologia Hermenêutica* consiste em promover uma descrição do caráter essencial do *Dasein*, *qual seja, a sua existência. Isto porque este ente que nós somos tem como destinação o ter-de-ser, isto é, uma relação de entendimento do ser. Sendo assim, seu ser (“essência”) é determinado como existência. O ser não se tem a si mesmo, é o ente que o possui e, por isso, o Dasein pode dizer o meu ser. Não é independente do ente, na medida em que se desapossa faz o ente existir. O Dasein existe porque o ser lhe pertence.*¹³

É importante ressaltar, entretanto, que não se trata da existência tal como concebida pela tradição no sentido de presença dos entes, a esta presença “morta” Heidegger denominou subsistentes (*Vorhandenheit*), aquilo que é de antemão. Esta existência nos moldes medievais caracteriza os entes que estão fechados sobre si mesmos, enrijecidos e, neste sentido, a existência é estática, imóvel, definida e definitiva. Para Heidegger, a existência diz respeito única e exclusivamente ao *Dasein* e é aberta, movimenta-se. Caracteriza a capacidade do *Dasein* de projetar-se, de sair de si próprio, de *existir*, ou seja, o *Dasein* é aquilo que pode-ser. Ser para ele é “poder-ser” no sentido de estar sempre empenhado em um mundo em que está sempre colocado em jogo seu ser. A “essência” do *Dasein* de *existir* em nada se parece com algo estável, determinado ou definido, não tem o caráter invariante daquilo que é ou uma definição definitivamente válida. Por isso, *Dasein* não é homem, não tem natureza humana, não se define. O *Dasein* existe e mais nada. A existência heideggeriana tem em seu caráter próprio a multiplicidade dos modos-de-ser que é uma particularidade única do *Dasein*.

A existência é, portanto, a primeira característica do *Dasein*. A segunda característica desse ente é que, como aquele que existe e, conseqüentemente, tendo de ser a cada momento, este ter-de-ser é sempre *seu* ter-de-ser, ou seja, a relação única que o *Dasein* tem com seu ser lhe torna um existente que possui seu ser. É

¹² Método de investigação da ontologia heideggeriana que envolve a circularidade e, conseqüentemente, a diferença ontológica.

¹³ Se, em *Ser e tempo*, o ser pertence ao *Dasein*, sabemos que no segundo Heidegger, após os anos 1930, o autor inverte essa ordem e o *Dasein* que passa a pertencer ao ser. Contudo, neste trabalho o presente capítulo, que descreve as estruturas existenciárias do *Dasein*, ficará limitado apenas ao contexto de *Ser e tempo*. Apoiamo-nos na fala do professor Loparic (1982, p. 13-14): “[...] independentemente e mesmo contra a reinterpretação do *SeinundZeit* feita pelo segundo Heidegger (que, de fato, muda o sentido de todo o empreendimento), a orientação inicial das questões heideggerianas guarda todo seu interesse”.

sempre aquele e único ente que tem de se haver com seu próprio ser, “escolhe” a cada vez ser si mesmo ou, ao contrário, esquecer de ser ou ser apenas “aparência”. Ainda assim, o *Dasein* está, a cada vez, “escolhendo” e tendo que lidar com seu próprio ser, com sua *existência*: esta é *sua* e só *sua*. O *Dasein* tem de ser ou não ser si mesmo, a cada vez.

Esta segunda característica do ser como encargo do *Dasein*, a existência como própria deste ente, promove uma certa “escolha”¹⁴ que este, o *Dasein*, faz de seu ser, fundando, assim, os dois *modi-de-ser* da *propriedade* e da *impropriedade*: tornar-se cada vez mais si mesmo estabelecendo o modo de ser da propriedade, ou não se tornar si mesmo e perder-se colocando-se no modo da impropriedade. Caracterizamos, assim o ser do *Dasein*, como aquilo que existe reconhecendo seu ser como “seu”, de modo próprio ou impróprio, ou seja, o *Dasein* é as suas maneiras de existir concretamente na medida em que é as suas possibilidades existenciais, apropriando-se ou desapropriando-se.

As duas características essenciais do *Dasein*, a saber, *existir* e “*ser meu*” no *modi-de-ser* próprio ou impróprio deixam claro que sua análise não pode proceder como a de um subsistente que apresenta tais e tais determinações. Não há como constatar ou compreender o *Dasein a priori*, porque o “eu sou” que o *Dasein* é capaz de ser nunca deve ser entendido como uma subjetividade, nem como substância. Ao contrário dos entes subsistentes, o *Dasein* este deve ser abordado exatamente pela indeterminação de suas possibilidades de ser o que ele é a cada vez e por se entender em seu ser. Deste modo, a tarefa da analítica existencial se coloca como uma análise do ser do *Dasein*, próprio ou impróprio e, por isso, a partir de sua existencialidade.

Contudo, a análise ontológica não pode partir desta diferenciação na qual o *Dasein* se apresenta como sendo o ente que existe, mas, sim, de um modo de ser indiferenciado, ou seja, o *Dasein*, em sua existência, está submerso na indiferenciação da cotidianidade, isto é, não percebe que é o ente que se diferencia dos outros entes por ter uma relação de entendimento com seu ser.

¹⁴ No original, Heidegger, escreve: “[...] *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst 'wählen'” [pode este ente em seu ser a si mesmo “escolher-se”]. É importante notar que a palavra escolher está entre aspas, isso porque no *Dasein* heideggeriano não existe nenhuma forma de sujeito, de um ego que faz uma escolha. Este se “escolher” é no sentido de uma dinâmica interna ao próprio *Dasein*, característica da relação existente entre ser e ente (HEIDEGGER, 2015, p. 43). Como foi dito em nota supracitada, não existe a ideia de eguidade, sujeito, etc, logo não se trata de alguém que faça escolhas.

O *Dasein* se perde na ocupação e preocupação¹⁵ do agir cotidiano, do dia a dia. Por ser este o modo pelo qual todos se encontram em um primeiro momento, Heidegger o denominou mediania, já que se refere a uma característica da média das pessoas. A mediania, ou medianidade, do *Dasein* trata de uma certa impessoalidade em que todos estão de certa forma misturados entre si em uma média social, é uma indiferença cotidiana do *Dasein* de onde parte e retorna todo existir.

Pode-se, portanto, determinar a cotidianidade mediana da presença [*Dasein*] como ser-no-mundo aberto na decadência que, lançado, projeta-se e que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio (HEIDEGGER, 2015, p. 247).

[...] O ser-aí [*Dasein*] é o que é em sua ocasionalidade¹⁶; no entanto, em sua ocasionalidade, ele mesmo pode ser visto e apresentado sob perspectivas muito diferentes.

O decisivo para a configuração de uma posição previa é ver o ser-aí [*Dasein*] em sua *cotidianidade*. A cotidianidade caracteriza a temporalidade do ser-aí [*Dasein*] (concepção prévia). É inerente à cotidianidade certa medianidade do ser-aí [*Dasein*], o “impessoal”, em que se mantém encobertas a singularidade e a possível propriedade do ser-aí [*Dasein*] (HEIDEGGER, 2013, p.90).

Embora a indiferenciação do *Dasein* na cotidianidade mediana pareça algo esvaziado já que não tem nada de próprio, ela é, ao contrário, o que carrega em si a estrutura-existencial do *Dasein*. É sob seu fundamento que se desenvolvem as possibilidades próprias e impróprias, ônticas e ontológicas. A medianidade da cotidianidade já está sempre dada. Isso implica dizer que, sendo de modo próprio ou impróprio, a análise existencial a partir da cotidianidade encontrará estruturas tanto ônticas quanto ontológicas. É porque todas as explicações que surgem a partir desta analítica foram extraídas de estruturas existenciais, esses caracteres do *Dasein* serão chamados por Heidegger de *existenciais*¹⁷. Sendo estes explicados a partir de uma analítica-existencial, se diferenciarão das categorias encontradas nas investigações dos entes subsistentes, investigações científicas, por exemplo.

Este modo da cotidianidade do *Dasein*, a partir do qual se dará início à

¹⁵ Conceitos que serão amplamente trabalhados nas próximas páginas.

¹⁶ Heidegger (2013, p. 38) determina o conceito de ocasionalidade como o hoje, “o estar ou demorar-se sempre já no presente, apropriar-se sempre já dele. (Ser-aí [*Dasein*] na medida em que é histórico, seu presente. Ser em um mundo, ser vivido pelo mundo; a cotidianidade presente)”.

¹⁷ Na tradução de Fausto Castilho são existenciários que ficam sempre reservados à dimensão ontológica do *Dasein* para não serem confundidos com as categorias existências dos subsistentes ou da tradição. Mas manteremos a tradução da Márcia Schuback que traduz por existenciais a dimensão ontológica do *Dasein*.

analítica-fundamental – análise dos existenciais e não das categorias, é de extrema importância para o entendimento do pensamento heideggeriano, isto porque no início das interpretações sobre *Ser e tempo*, surgiram muitos mal-entendidos no que se refere ao tipo de tema abordado na citada obra. Alguns leitores de Heidegger, na época, o entenderam como existencialista. Em trabalhos posteriores, entretanto, como é o caso do texto de 1958, *Sobre o humanismo*, Heidegger sublinha com bastante ênfase que sua pesquisa não tem, em hipótese alguma, caráter de filosofia existencial, uma vez que não fala dos modos de ser dos entes e, sim, de uma compreensão do sentido do ser que foi o objeto de pesquisa de toda a sua vida.

Esta confusão é de fácil compreensão uma vez que a análise se dá através da cotidianidade, que contém aspectos ônticos e ontológicos. Esta dupla combinação da práxis (o modo de ser do *Dasein*) com a ontologia abre espaço para a confusão. Portanto, reiteramos, o que se busca são os existenciais e não as categorias. Dito de outra forma, Loparic (1982, p. 1) abre seu artigo *A fenomenologia do agir em Sein und Zeit*, colocando:

Sein und Zeit contém longas análises do atuar sobre as coisas do mundo real. No jargão de Heidegger, o livro oferece uma descrição dos modos de estar-junto (*Sein bei*) do ente intramundano estando-aí (*daseinend*) no mundo. Essa maneira de falar serve por si só como aviso suficientemente claro de que não se trata de uma teoria convencional do agir, que fizesse parte de uma psicologia geral, mas de um estudo que combina questões relativas à práxis humana com questões que pertencem à ontologia geral.

Mais ainda, durante toda a leitura de *Ser e tempo* pudemos perceber que Heidegger sempre tem o cuidado de esclarecer a diferença entre sua nova proposta e o pensamento metafísico da tradição – que não é o seu. Sua crítica e uma das tarefas de *Ser e tempo* é a desconstrução e destruição¹⁸ da metafísica¹⁹, com o propósito último, e é importante que não nos esqueçamos, de uma fundamentação ainda mais radical desta mesma metafísica. Portanto, logo quando algum pensamento que está sendo exposto pode ser confundido com o da tradição, Heidegger tem o cuidado de marcar todas as diferenças e reafirmar que não se trata da mesma questão. Não podemos esquecer que é justamente sobre a diferença ontológica que

¹⁸ Por destruição entende-se a superação do pensamento tradicional no sentido de ir além e não como algo que se deve exterminar por ser um erro ou não ter valor.

¹⁹ Com pensamento metafísico, ou da tradição, nos referimos ao pensamento ocidental inaugurado com Platão e Aristóteles alcançando, com Descartes, o fundamento da modernidade e, conseqüentemente, da ciência moderna.

Heidegger quer lançar luz.

Assim sendo, pensamos ser de extrema relevância sublinhar que *Ser e tempo* – e mais precisamente o tema que aqui nos interessa: a *ontologia fundamental* – é um trabalho que intenta encontrar o sentido do ser. No caso da analítica, o que se busca encontrar é o sentido do ser do *Dasein* através da descrição fenomenológica da existência, característica esta que lhe constitui. Como vimos, a primeira característica fundamental do *Dasein* é existir: entender-se em seu ser e, portanto, manter uma relação com esse ser: isto é, *existência*. O *Dasein existe* porque se entende e se relaciona com seu ser. Além disso, como segunda característica, essa existência, por pertencer a si mesmo, por ser seu ser, pode ser própria ou imprópria. Contudo, há um fundamento ainda mais basilar no qual estas características devem ser sustentadas, qual seja, *ser-em-um-mundo*. É compreendendo a existência do *Dasein* em sua indeterminidade, em sua multiplicidade de modos de ser, em sua abertura ocasional da cotidianidade que a “vida fática” é entendida como ser-no-mundo:

É nessa tendência de visão do ser-aí [*Dasein*] ocasional em sua cotidianidade mediana onde se deve demonstrar de modo intuitivo a indicação formal da posição prévia: “Vida fática”²⁰ (ser-aí [*Dasein*]) quer dizer: ser em um mundo”. Entretanto, que significa “mundo”? Que quer dizer “em” um mundo? Como é isso “ser” em um mundo? Não se trata de compor o fenômeno do ser-aí [*Dasein*] juntando essas determinações, mas pela tonalidade ocasional de cada *um* dos termos da indicação apenas se aponta em cada caso a um aspecto possível do mesmo fenômeno unitário fundamental (HEIDEGGER, 2013, p. 90).

Como foi apresentado acima, a analítica existencial, que tem como tarefa descrever fenomenologicamente as estruturas existenciais do *Dasein*, partirá do modo como o homem evolui em sua vida cotidiana e da forma mais habitual possível. Com isso, se intenta tornar o *Dasein* transparente a si mesmo de modo que se veja em seu ser mais autêntico, mais próprio. Entretanto, como sabemos, o *Dasein* nunca se apreende diretamente a si mesmo, mas, sim, a partir do mundo. O conhecimento que tem sobre si mesmo é mediado pela sua concepção de mundo. Portanto, para o desenvolvimento da analítica se faz necessária uma concepção de mundo, pois, como

²⁰ Em *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*, Heidegger (2013, p. 13-14) explica o conceito de faticidade: “Por conseguinte, por *fático* chama-se *algo* que “é” articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico, o qual é *desse modo*. Caso se tome a “vida” como um modo de “ser”, então “vida fática” quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto “aí” em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico”. A faticidade do *Dasein* é seu caráter de ser-lançado, encontrar-se em um mundo.

veremos, o mundo faz parte da constituição do *Dasein*.

2.2 Estruturas existenciais da cotidianidade à luz da diferença ontológica

Determina-se, neste momento, o ponto de partida da *Análítica-Existencial*. A tarefa da *Fenomenologia Hermenêutica* de analisar a existência do *Dasein* parte da interpretação deste fenômeno fundamental, o *ser-em-o-mundo* (*e*). Simplificando a expressão, fica “ser-no-mundo”, é importante assinalar que esta expressão se refere a um fenômeno que não se separa em partes, embora seja composto por partes. Assim, todo o trabalho subsequente pretende analisar estas partes que são o todo. Deve-se ter sempre em vista sua unidade e indissolubilidade para garantir uma compreensão adequada do tema em questão. Assim, faremos essa análise a partir de três subpartes:

- a) O “*em-o-mundo*”, que será uma análise do que é mundo e da mundidade do mundo;
- b) O *ente*, onde nos perguntaremos sobre o *quem* dos vários modos-de-ser (mediana cotidianidade do *Dasein*);
- c) O *ser-em*, como o ser que é absorvido, que é junto ao mundo, que habita.

Antes de partirmos para a análise dos três fenômenos que constituem o *ser-em-o-mundo*, gostaríamos de fazer algumas considerações a respeito do *ser-em*, isto porque se trata de um aspecto central da constituição existencial do *Dasein*. O *ser-em* descreve o ser da abertura do *ser-no-mundo*, característica esta que o torna o ente existente. Além do mais, o autor tem o cuidado de lapidar tal termo em *Ser e Tempo* dizendo o que ele não é: *ser-em* não é um termo para designar um subsistente dentro de outro subsistente. Em nenhuma hipótese *ser-em* carrega em si uma relação espacial como a água dentro do copo, por exemplo. Isto porque este tipo de espacialidade de um ente dentro de outro ente (*res extensa*) diz dos entes subsistentes. O *ser-em* é um existencial que constitui ontologicamente o modo de ser do ente *Dasein*.

Heidegger (2012, p. 173, grifo do autor) faz uma digressão etimológica a respeito do *ser-em*:

[...] em alemão, *in*, em, provem de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “an” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligio*. Esse

ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser^a, como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existenciário, significa morar junto a... ser familiarizado com... *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do Dasein^b, o qual tem a constituição do ser-em-o-mundo.*

O que fica claro é que o *ser-em* como existencial, ou seja, que diz respeito ao ser do ente *Dasein*, tem um sentido todo particular de “ser junto” ao mundo, de ir ao encontro, de encontrar-se, de “tocar”. Este modo de ser-em só é possível porque este ente *Dasein* tem um mundo: “[...] – se, com seu *ser-‘aí’*, algo assim como um mundo já lhe é descoberto a partir do qual um ente possa se manifestar no contato, para assim se tornar acessível em sua subsistência [ente simplesmente dado]” (Heidegger, 2012, p. 175). Ou seja, o “aí” do *Dasein*, sua abertura, é o que possibilita o desvelar de um mundo e, assim, este ente é, e *está-em* um mundo, de uma forma totalmente diferente de um ente subsistente que não tem a abertura para seu ser.

É bem verdade também que o *Dasein* pode ser apreendido como subsistente quando se abstrai toda estrutura ontológica de *ser-no-mundo*, mas esta apreensão do *Dasein* como subsistente não pode ser confundida com um modo de “subsistência” próprio do *Dasein*, isto porque ele entende seu ser mais próprio como uma certa “subsistência fatural”. Porém, essa subsistência não é como a de outros entes que não têm mundo; a “faturalidade” dos seus fatos é de natureza ontologicamente diversa. Heidegger (2012, p. 177) fala que “a faturalidade do *Faktum Dasein*, como modo em que todo *Dasein* é cada vez, nós a denominamos *factualidade*”²¹. E por conta dessa factualidade o ser-no-mundo se fragmenta “cada vez em determinados modos do ser-em” (Heidegger, 2012, p. 179). E para esses infinitos modos do ser-em, Heidegger determina o modo-de-ser do *ocupar-se*²².

^a “Ser é também o infinitivo do “é”; o ente é.”

^b Mas não do ser em geral e de modo algum do ser ele mesmo – pura e simplesmente.

²¹ “Faticidade é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ *ser-aí* ‘próprio’. Mais especificamente, a expressão significa: esse *ser-aí* em cada ocasião (fenômeno da ‘ocasionalidade’; cf. demorar-se, não ter pressa, ser-aí-junto-a, ser-aí), na medida em que é ‘aí’ em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser. *Ser-aí no tocante a seu ser* significa: não e nunca primordialmente enquanto *objetualidade* da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos disso, mas *ser-aí* está *aí* para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O como do ser abre e delimita o “aí” possível em cada ocasião. Ser-transitivo: ser a vida fática! [...]” (HEIDEGGER, 2013, p. 13). Portanto, agora temos um pouco mais claro o conceito de faticidade: que é aquele caráter de abertura na ocasionalidade.

²² “Em oposição a essas significações pré-científicas e ônticas, a expressão ‘ocupar-se de algo’ é empregada na presente investigação como termo ontológico (existenciário) para a designação do

Com efeito, pelo fato do modo do “*ser-em*” – parte constitutiva do fenômeno unitário *ser-em-um-mundo* – ter como característica o *ser junto...*, o *tocar*, o *habitar*, que, por sua vez, se fragmenta devido à factualidade nos vários modos de ser do *ocupar-se*, o *ser-em* tem o conhecimento-de-mundo como seu representante exemplar. O que isso significa? Isto quer dizer que o fato do *ser-em ter como característica a relação* do ente que tem um mundo e que se entende em seu ser, o *Dasein* já tem desde sempre uma relação de conhecer com este mundo, ainda que seja pré-ontológica e, no mais das vezes, mal entendida – no sentido de ser sempre uma compreensão ôntica entre sujeito e objeto, entre um ente-alma e um ente-mundo. O conhecer de mundo faz parte do *ser-no-mundo*, mas, porque sua compreensão é sempre um mal entendimento, porque não considera a constituição de ser-no-mundo, faz-se necessário um aprofundamento no conhecimento-de-mundo do ponto de vista existencial. E é importante ressaltar que este conhecimento não é *encapsulado* dentro de um sujeito que apreende lá fora e traz para dentro de si o dado apreendido. O conhecer é uma relação do *Dasein* com o mundo que acontece através de uma abertura que flui, possibilitando um estar-junto-de. Heidegger (2015, p. 109) esclarece:

Ao dirigir-se para ... e apreender, a presença [*Dasein*] não de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a presença [*Dasein*] já está sempre “fora”, junto a um ente que lhe vem ao encontro num mundo já descoberto. E o deter-se determinante junto ao ente a ser conhecido não é uma espécie de abandono da esfera interna. De forma nenhuma. Nesse “estar fora”, junto ao objeto, a presença [*Dasein*] está “dentro”, num sentido que deve ser entendido corretamente, ou seja, é ela mesma que, como ser no mundo, conhece. E, mais uma vez, a percepção do que é conhecido não é um retorno para o “casulo” da consciência (*Bewusstsein*) com uma presa na mão, após se ter saído em busca de apreender alguma coisa. De forma nenhuma. Quando, em sua atividade de conhecer a presença do [*Dasein*] percebe, conserva e mantém, ela, *como presença, permanece fora*.

Pensamos que uma passagem como esta deixa claro uma das características mais significativas do pensamento heideggeriano, já que, diferentemente do pensamento metafísico tradicional, que tende a dicotomizar os fenômenos cindindo-os entre dentro ou fora, sujeito ou objeto, o fenômeno visto tal

ser de um possível ser-no-mundo. Por isso, o termo não é escolhido porque de imediato e em grande medida o *Dasein* seja algo assim como econômico e “prático”, mas porque o ser do *Dasein* ele mesmo deve se tornar visível como *preocupação*. [...] Porque pertence essencialmente ao *Dasein* o ser-no-mundo, seu ser em relação ao mundo é essencialmente *ocupação* (Ser-homem e *Da-sein* aqui se equivalem)” (HEIDEGGER, 2012, p. 181).

como Heidegger nos descreve comporta as duas dimensões simultaneamente: o *Dasein*, em sua forma de conhecer, está dentro e fora ao mesmo tempo. Esta é uma forma de ver extremamente paradoxal para um padrão de pensamento ocidental, metafísico. Da mesma forma, o fenômeno *ser-em-o-mundo*, embora seja composto por partes, deve ser entendido em sua unidade. As dimensões que o constituem não podem ser declinadas separadamente, pois fazem parte de um todo, o qual não se pode perder de vista para se entender adequadamente o fenômeno que o autor analisa.

Como vimos, a analítica existencial irá fazer uma análise das estruturas do *Dasein*. Assim, até agora, fizemos um esclarecimento das principais características deste ente: que ele existe porque tem relação de entendimento com o seu ser e os outros entes. Relação esta que lhe encarrega de dar conta do ser que é seu de forma própria ou não própria. Além destas características peculiares deste ente, do *Dasein*, só ele apresenta um modo de ser que é “ser-em-o-mundo”. O modo de ser-em-o-mundo do *Dasein* fala da dinâmica entre as três instâncias que o constituem: ser-em, o ente e o mundo. O ser-em se refere ao ser do *Dasein*; o ente, diz do quem do *Dasein*; e, o mundo, que fala da sua mundidade. Estas três dimensões se inter-relacionam simultaneamente constituindo o ser-no-mundo do *Dasein*. O ser-em desta constituição busca sempre um abrigo-se junto ao mundo e por este motivo ele *ek-siste*, está fora em um movimento de ocupação. Este ocupar-se, desde sempre, determina seu modo de conhecer, ainda que pré-ontologicamente.

A partir de agora, descreveremos mais detalhadamente cada um destes três existenciais que compõe a unidade do *Dasein*. Assim, iniciaremos a interpretação fenomenológica das três partes constitutivas do *ser-em-o-mundo* para então encontrar o ser deste fenômeno em sua totalidade.

2.2.1 O *em-o-mundo*: existencialidade do mundo

Queremos entender o que significa dizer que o *Dasein* é um ser-no-mundo e, portanto, a primeira pergunta que temos que nos colocar é: O que é o mundo? Mais ainda, de que mundo estamos falando? Isto porque a palavra mundo é polissêmica, isto é, pode ser entendida de diversas maneiras.

O mundo pode ser entendido como os entes que estão no interior-do-

mundo como um conjunto de coisas, seres, objetos animados e inanimados, entes que compõem a natureza (a física para Heidegger); ou, como o ser desses entes, o mundo do *Dasein*. Mas, para Heidegger, todas elas, já de antemão, estão colocadas em um mundo desde sempre subentendido e que Heidegger chamará de mundidade.

Ora, frente à problemática de definir o mundo a ser buscado, outra questão se acrescenta: Como buscá-lo? A tradição, desde sempre, entendeu que o conhecimento do mundo se dá através da descrição dos entes no seu interior, isto é, na pesquisa pelo ser desses entes. Porém, para Heidegger (2015, p. 111):

Nem um retrato ontico dos entes intra-mundanos e nem a interpretação ontológica do ser desses entes alcançariam, como tais, o fenômeno do “mundo” em ambas as vias de acesso para o ser “objetivo” já se “pressupõe”, e de muitas maneiras, o “mundo”.

O que Heidegger (2015) quer ressaltar é que a forma de conhecimento da tradição na tentativa de alcançar o mundo pela descrição dos entes, quer ôntica quer ontologicamente, não consegue atingir o fenômeno de mundo no sentido fenomenológico: que se mostra como ser e estrutura-do-ser. Ela salta por sobre a constituição de ser-no-mundo do *Dasein*. Para o autor, em Descartes encontramos a expressão mais significativa desta interpretação de mundo, como *res extensa*.

Ao mesmo tempo, o mundo como caráter-de-ser do *Dasein* também apresenta dificuldades para chegar a uma ideia unívoca de mundo, pois cada *Dasein* tem seu próprio mundo, não no sentido de subjetividade, mas como um ser-no-mundo. Assim sendo, não temos um mundo em geral. Então, quando nos perguntamos qual o mundo visado, a resposta deve ser: a mundidade do mundo em geral.

“Mundidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo. Este, nós conhecemos como uma determinação existencial da presença [*Dasein*]. Assim, a mundidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o “mundo”, não abandonamos, de forma nenhuma, o campo temático da analítica da presença [*Dasein*]. Do ponto de vista ontológico, “mundo não é determinação de um ente que a presença [*Dasein*] em sua essência não é. “Mundo” é um caráter da própria presença [*Dasein*]. Isso não exclui que o caminho de investigação do fenômeno “mundo” deva seguir os entes do mundo intra-mundano e seu ser (HEIDEGGER, 2015, p. 111-112).

Sendo a mundidade um existencial, sua via de acesso permanece sendo o ser-no-mundo, o *Dasein*. É através do seu mundo factual, da cotidianidade mediana do *Dasein* – aqui, mundo tem uma significação pré-ontológica – que tanto pode ser

“*público*” mundo-do-nós ou “*próprio*” mundo-ambiente, que a busca pela mundidade encontrará sua via de acesso. A análise deve partir de uma interpretação ontológica do mundo mais próximo ao *Dasein* cotidiano, qual seja, o *mundo-ambiente*. É a partir da interpretação ontológica do ente que vem-de-encontro no interior do mundo-ambiente que a análise se iniciará, até chegar a mundidade em geral.

As palavras em alemão “*um*” e “*Welt*” significam, respectivamente, “em volta de” e “mundo”. Logo, com a palavra aqui traduzida por mundo-ambiente, *Umwelt*, a intenção é a de explicitar tudo o que rodeia, que está pelas cercanias, pelos arredores, o meio, o meio ambiente. Será a partir disto que Heidegger dará os primeiros passos em direção ao fenômeno mundo, à estrutura de ser do mundo. Mas não nos esqueçamos que sempre estaremos no terreno da *analítica existencial*, ou seja, falamos a partir do ser-no-mundo. Esta costura deve ficar muito clara durante todo o caminho.

Portanto, poderíamos sintetizar dizendo que, para que se compreenda o que significa dizer que o *Dasein* é um ser-no-mundo, precisamos descrever, primeiramente, o mundo em seu ser.

Olhando para a diferença ontológica, o mundo não é o mundo dos entes intramundanos, mas o mundo é um modo de ser do *Dasein*, logo o mundo é um existencial. Todos os entes *intra-mundanos* pressupõem o mundo e, portanto, não são os objetos que explicam o mundo por si só, mas, sim, o mundo que os explica. O mundo só é compreendido a partir do *Dasein* e não do objeto ele mesmo. Assim, o mundo é o mundo do *Dasein*, isto implica em dizer que um dos momentos constitutivos do ser do *Dasein* é o ser do mundo. E é por isso que o ser do mundo pode ser compreendido a partir da analítica existencial. O mundo é um caráter do próprio *Dasein* e, por isso, nos referimos a ele como *mundano*. E o *intra-mundano* ou ente-do-interior-do-mundo fica reservado a tudo que não tem o caráter do *Dasein*.

Podemos compreender agora porque a analítica do *Dasein* enquanto ser-no-mundo nos permite encontrar o ser do mundo, sua mundidade. E como o mundo é sempre do *Dasein*, partiremos do mundo circundante, que rodeia o ente humano. Sendo assim, dentro da analítica existencial, nosso olhar se deterá naquilo que se encontra mais próximo ao *Dasein*, em sua cotidianidade ou, como também se refere o autor: “trato no mundo e com o ente do-interior-do-mundo” (Heidegger, 2012, p. 207).

O modo de lidar e tratar com os entes do interior do mundo se dispersa em uma multiplicidade de modos de ocupação que tem um ocupar-se que maneja e

emprega, ou seja, no manuseio usa. Deste modo, o ente que se tornará nosso objeto temático será aquele que é empregado e produzido pelo *Dasein*, qual seja, as coisas. E como nos interessa sua interpretação fenomenológica, buscamos não suas características ônticas, mas sua estrutura de ser. Para isso, não podemos nos perder nas interpretações que se dão por si só no trato do ocupar-se.

Ao nomear uma coisa onticamente perde-se seu significado mais profundo de ser. Portanto, Heidegger (2015) volta aos gregos para fundamentar esta palavra. Para aqueles, as “coisas” eram denominadas por aquilo com que temos de nos haver no trato da ocupação. E, para o autor, o caráter mais específico daquilo que nos havemos no trato da ocupação é denominado: instrumentos [Zeug]. Assim, as coisas, ou os entes que-vem-de-encontro no ocupar-se, serão chamadas daqui em diante de instrumentos. E o que faz do instrumento um instrumento? Qual a estrutura de ser do instrumento? Qual sua instrumentalidade?

O Instrumento está sempre relacionado a alguma coisa, é sempre “para algo...”. Um instrumento sempre remete a outro: a caneta ao caderno, o caderno à escrivaninha, a escrivaninha ao quarto que já está pressuposto no todo instrumental. Neste ocupar-se de “para algo”, a relação originária é a da manualidade [Zuhandenheit] do instrumento, o martelar do martelo, por exemplo. “O próprio martelar é que descobre o “manuseio” específico do martelo. Denominamos de *manualidade* [Zuhandenheit] o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. (Heidegger, 2015, p. 117). Esta manualidade [Zuhandenheit] só é possível de ser encontrada porque existe um ver-ao-redor [Umsicht] decorrente das muitas remissões dos instrumentos no trato da cotidianidade. É no manejo e na empregabilidade do instrumento, e não no saber teórico, que o manual [Zuhandenen] se insinua. Entretanto, este se mostra mesmo é na obra a ser alcançada. A obra é que sustenta as remissões do trato cotidiano e não a relação com os instrumentos, pois tem uma empregabilidade, um *para quê*, que, por sua vez, remete ao material (natureza) do qual é feito e *para quem* é feito.

Assim, a interpretação do ente-do-interior-do-mundo, nosso ponto de partida do mundo-ambiente [Umwelt], foi da coisa ao instrumento com sua instrumentalidade, à manualidade [Zuhandenheit] do manual [Zuhandenen] que se dá no ver-ao-redor [Umsicht], para assim chegar à obra que sustenta as remissões em seu *para quê* e *para quem*. Mas entender o ser do ente-do-interior-do-mundo não nos fala ainda sobre o mundo, embora este fique subentendido o tempo todo. O mundo,

apesar de não ser um ente do-interior-do-mundo, é quem fundamenta o ser-em-si deste ente, uma vez que este só “se dá” no mundo.

Relembrando, o ser do *Dasein* existe no mundo, mas existe exilado, fora de si próprio. Logo, poderíamos dizer que o ser do *Dasein* existe na abertura e, porque desabrigado, busca incessantemente encontrar uma morada. Assim, passa a criar um mundo onde possa se reencontrar. Para isso, seu primeiro movimento é se utilizar dos objetos à mão, transformando-os em instrumentos com a finalidade de construir um *habitat* onde possa ser. Seu primeiro encontro com os manuais não é teórico, mas prático, com um valor de uso. Não se leva em consideração o ser dos entes intramundanos, já que sua relação com os entes é de ocupação. O ser do manual é *para algo* e esse “para” significa que um manual está sempre remetido a outro manual. Isto porque as necessidades do *Dasein* são várias e as funções dos manuais também diferem umas das outras. Reiterando, um manual remete a outros manuais e ao *Dasein*, tendo um ser com dupla referência.

Deste modo, para compreender o ser dos manuais, Heidegger lança mão de um olhar que julga mais adequado, qual seja, a circunvisão ou ver-ao-redor [Umsicht]. A circunvisão é este olhar ao redor que o *Dasein* tem, uma vez que se ocupa com seu ser, que lhe escapa, na tentativa de retê-lo em um mundo que fabrica para si. Sintetizando, os manuais são entes à mão que o *Dasein* encontra ao seu redor no mundo ambiente. Tais utensílios nunca existem isoladamente, se inter-relacionam formando uma ampla rede ao entorno do *Dasein*.

Ora, como a partir desta relação podemos seguir no entendimento do fenômeno-do-mundo? Sendo o *Dasein* ser-no-mundo e tendo entendimento de seu ser si-mesmo, apresenta também um certo entendimento de mundo na medida em que é junto ao ente do interior-do-mundo, em sua interioridade-no-mundo. E é nessa relação – nesse entendimento pré-fenomenológico – no trato, na ocupação do *Dasein* com o instrumento à mão, que reluz a mundidade do mundo. No entanto, ela reluz, não quando a ocupação está se dando a contento, quando se tem familiaridade com o manual, mas, sim, quando esta manualidade do instrumento falha ou falta. Quando isto acontece, o instrumento à mão apresenta uma mudança de estado para um não-utilizável apenas subsistente e incômodo. Então, se instala certa surpresa e estranheza em decorrência da não empregabilidade do manual, causando uma ruptura nas remissões. Neste processo, o fenômeno do mundo reluz e se apresenta ainda não como compreensão, mas como se colocando diante de nosso olhar. Tendo

explicitado sobre a falha do instrumento, Heidegger (2015, p. 124) coloca:

Da mesma forma, a falta de um manual [Zuhandenen], cuja disponibilidade cotidiana é tão evidente que dele nem sequer tomamos conhecimento, constitui uma *quebra* dos nexos referenciais descoberto na circunvisão [Umsicht]. A circunvisão depara-se com o vazio e só então é que vê para quê (Wofür) e com quê (Womit) estava à mão aquilo que faltava. Novamente, anuncia-se o mundo circundante. O que assim aparece não é em si mesmo um manual [Zuhandenen] entre outros, e muito menos algo *simplesmente dado* [Vorhandenes] que fundasse, de alguma maneira, o instrumento à mão [zuhandene Zeug]. Ele está “aí”, antes de toda constatação e consideração. Embora já sempre aberto à circunvisão [Umsicht], ele mesmo é incessível à circunvisão [Umsicht] por esta estar sempre voltada para o ente. “Abrir” e “abertura” são termo técnicos que serão empregados a seguir, no sentido de “des-fechar”. “Abrir” jamais significa, portanto, algo como “concluir através de mediações”.

Como vimos anteriormente, são as remissões que determinam o ser utilizável dos instrumentos. Logo, quando o manual perde sua empregabilidade (quebra uma ferramenta ou simplesmente falta), ocorre uma perturbação nessas remissões e é justamente essa perturbação que recoloca a *conexão-instrumental*, as relações de manualidade entre os instrumentos, que não são percebidas quando as coisas estão em ordem, no trato e na ocupação da circunvisão, e neste aparecer das conexões-remissivas temos o mundo. Só nos damos conta do martelar do martelo que pregará o prego para pendurar o quadro que será admirado pelos convidados, quando o martelo está quebrado e não pode concluir a obra. Do contrário, todo este processo acontece sem ser notado. É quando se percebe todo este processo que, para Heidegger, o mundo se anuncia. Se anuncia, porque já está desde sempre “aí”, isto é, é na abertura que possibilita a circunvisão se encontrar com o manual do ente do interior-do-mundo. Heidegger (2015, p. 125) conclui, assim:

[...] A análise empreendida até agora mostra claramente que só se pode apreender ontologicamente o ser-em-si dos entes intramundanos com base no fenômeno do mundo.

Se o mundo pode, de certo modo, evidenciar-se é porque ela já deve ter-se aberto. Como o manual intramundano já se tornou acessível, o mundo já deve ter-se aberto previamente para a ocupação guiada pela circunvisão. O mundo é, portanto, algo “em que” (*worin*) a presença [*Dasein*] enquanto ente já sempre esteve, para o qual (*worauf*) a presença [*Dasein*] pode apenas retomar em qualquer advento de algum modo explícito.

Segundo a interpretação feita até aqui, ser-no-mundo significa: empenha-se de maneira não temática, guiando-se pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto instrumental. A ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo. Nessa familiaridade, a presença [*Dasein*] pode perder-

se e ser absorvida pelo ente intramundano que vem ao seu encontro.

Portanto, o mundo não é a soma dos entes intra-mundanos, mas a rede de conexões entre os entes e o *Dasein*, que só é percebida quando algo quebra essas remissões. O mundo só é percebido pelo *Dasein* quando o ente do-interior-do-mundo se deteriora e não pode ser utilizado, quebrando a rede de conexão com outros entes e com o *Dasein*. É nesse momento em que as conexões não fazem mais sentido e o ente passa de um manual [*Zuhandenen*] a um ente simplesmente dado [*Vorhandenes*] que o *Dasein* se dá conta do mundo. O mundo só é percebido pelo *Dasein* quando algo interrompe as remissões, neste momento, o mundo se desmundaniza e reluz, aparece para o *Dasein*.

Como a desmundanização se caracteriza pela destruição da rede de relações que ocorre quando há a danificação do manual, deduzimos daí que o mundo é esse conjunto de remissões dos entes entre si quando estão em perfeito funcionamento. O mundo se manifesta ao *Dasein* por intermédio do manual, e o ser do manual, a manualidade, se efetiva apenas na relação do manual com outro manual e com o *Dasein*. Logo, a estrutura dos entes não consiste em substancialidade, mas em remissão. Portanto, concluímos que, uma vez que o mundo se constitui pelas relações existentes entre os entes, a mundidade (ou o ser do mundo) se determina por um sistema de remissões.

E o que são as remissões? No parágrafo 17 de *Ser e tempo*, Heidegger (2015) escolhe um manual em especial, os signos, para explicar as remissões. Ele entende que este ente pode ser usado como condutor ontológico aos outros entes, por sua formalização universal. Como os signos, e um bom exemplo são os sinais de trânsito, têm como função assinalar, mostrar e, no caso do sinal de trânsito, ser útil ao utilizador da estrada, a análise deste manual deixa evidente que sua função se reporta necessariamente ao *Dasein*, fazendo a conexão entre aquilo que mostra e aquele para quem aquilo é mostrado. Dessa forma, Heidegger consegue expor um manual que demonstra, ao mesmo tempo, a estrutura ontológica das remissões, do próprio ente manual e da mundidade. Fica claro aqui que *mundo* é esta relação que se dá entre os entes à-mão e o *Dasein*. É nesta conexão que o mundo é mundo e não na soma dos entes intra-mundanos.

Heidegger (2015) chamará de destinação esta relação que existe entre os entes, ou seja, cada objeto está destinado para algo, tem um “para quê”. Neste

momento, Heidegger coloca uma segunda definição ao ser do ente intra-mundano, quer dizer, que seu ser agora é a destinação. E esta destinação, por exemplo, o martelar do martelo que serve para construir a cama, tem uma finalidade última, qual seja, o *Dasein*. Assim, o derradeiro para-quê da destinação dos utilizáveis é o *Dasein*, tudo encontrando nele seu fim. É importante notar, no entanto, que o para-que primordial e último não encontrará outra destinação, mas um em vista de que trata de uma possibilidade do *Dasein*, onde seu ser está sempre em causa.

Consequentemente, sempre existirá um ente intra-mundano à disposição do *Dasein* e destinado a ele. Mas este encontro só será possível se o *Dasein* estiver aberto a isto, ou seja, se “deixar-ser”. Quer dizer, só é possível que haja uma rede de relações entre os entes a partir do *Dasein*. É porque, como vimos, o *Dasein* tem uma relação de entendimento com seu ser, em seu “poder-ser”, que ele tem possibilidades. São essas possibilidades que se articulam dando origem à rede de remissões que, em sua totalidade, formam o mundo. Deste modo, o *Dasein* é criador de possibilidade, no sentido que dá inteligibilidade aos entes e é a totalidade desses sentidos que chamamos mundo. A compreensão, nesta visão, não vem do ser das coisas, mas do ser do *Dasein*, é consequência da estrutura do mundo que se dá na articulação e na rede de relações tecida pelo *Dasein*. Desta forma, o ser-no-mundo é uma forma articulada do *Dasein*, já que não pode haver mundo sem *Dasein* e *Dasein* sem mundo.

Cabe ressaltar que o próprio Heidegger levantou uma objeção no seguinte sentido: não cairia em um subjetivismo o fato de o mundo estar reduzido à rede de relações originadas nas possibilidades do *Dasein*? Não, pois a rede de relações não está contida no entendimento intelectual, pensante, mas nas remissões e implicações que surgem do agir do *Dasein*. Trata-se de um entrelaçamento de possibilidade de ação. O mundo não está contido no interior do *Dasein*, como um objeto contido em outro, pelo simples fato de que o *Dasein* não é interioridade, mas exteriorização, *existência aberta*. Não podemos nos esquecer da totalidade do ser-no-mundo em que o ser do *Dasein* está desabrigado e ocupado buscando sua morada. Deste modo o *Dasein* só é projetando-se, lançando-se em direção ao mundo. *Dasein* e mundo são duas faces de uma mesma realidade que é o ser-no-mundo.

Após definir o ser do mundo, Heidegger faz algumas considerações sobre o pensamento cartesiano demonstrando que um pensamento puro e baseado na física e na matemática não pode dar conta de levantar convenientemente a questão ontológica do mundo. O método de Descartes não levou em conta os aspectos

sensíveis e mutáveis da existência, sendo assim inaceitáveis a concepção da analítica do *Dasein* como ser-no-mundo. Todavia, Descartes demonstrou o espaço como uma determinação do mundo.

Considerando que os entes do interior-do-mundo têm sua espacialidade, podemos agora nos debruçar sobre a questão da espacialidade do *Dasein* e das determinações espaciais do mundo, partindo da análise do ente intra-mundano no espaço, à espacialidade do ser-no-mundo, até chegarmos à relação que deve ser estabelecida entre a espacialidade do *Dasein* e o espaço.

Tanto o mundo como as coisas que aí se encontram têm um caráter espacial, ainda por ser determinado do ponto de vista heideggeriano. Juntamente a nós encontramos os entes intra-mundanos, contudo esta proximidade não é de caráter apenas espacial, mas também revela a ocupação do *Dasein* que se orienta em sua direção ao procurá-lo.

Este espaço traçado pela busca do *Dasein* é qualitativo, espaço feito de direções e não de dimensões, em que os caminhos são determinados e não as distâncias. Ou seja, o espaço está intrinsecamente ligado à ocupação do *Dasein* e não a um *a priori* determinando o aspecto dinâmico da existência. A existência é um desalojamento, se desloca, se desaloja. Devemos nos lembrar sempre que o ser do *Dasein* está desabrigado *existindo*, saindo de si mesmo para se encontrar em um mundo que se abre para que ele passe e encontre uma morada.

Os instrumentos à mão têm um “lugar para” dentro de um conjunto de entes disponíveis no mundo que circunda o *Dasein*. O lugar onde o ente-do-interior-do-mundo se encontra disponível não é de caráter geométrico ou abstrato, mas ele é o lugar “para onde” o *Dasein* se dirige na medida em que quer se encontrar com o utilizável. Este “para onde” é determinado por Heidegger como região. Sendo assim, o lugar do ente é a região em direção à qual o *Dasein* irá se projetar, repartindo-se em lugares. O que Heidegger (2015) quer mostrar é que o espaço não é um *a priori* e não pode ser apreendido independentemente do ente que o ocupa. Assim, caso o ente falte ou desapareça, o espaço se apresenta ao *Dasein*. O que o *Dasein* descobre ao se ocupar com os entes não são espaços, mas os lugares. Heidegger diz que o espaço se fragmenta em lugares, mas esta fragmentação não trata de separação dos lugares entre si, uma vez que se produz na totalidade do mundo onde tudo se conecta, ou seja, são fragmentos de lugares que se constituem em uma mesma totalidade.

Talvez pudéssemos dizer que a diferença entre a espacialidade do ente do

interior-do-mundo e o *Dasein* é que o primeiro é espacializado e o segundo espacializante. A diferença se encontra no fato do *Dasein* ter uma função espacializante, isto é, existe de forma ativa na medida em que está no espaço se ocupando. Para sua ocupação é preciso que se oriente no mundo com relação aos entes, aproximando-se do lugar de cada um deles. Heidegger chamou esta aproximação dos entes de “des-afastamento” no sentido de suprimir a distância e possibilitar o encontro com os entes. A diferença com relação à espacialidade entre o *Dasein* e todos os outros entes é que apenas ele, o *Dasein*, tem essa relação ativa de aproximação, pois sabemos que manuais não se aproximam de outros manuais, tampouco lugares se aproximam de lugares. Só o *Dasein* permite a um outro ente ser encontrado na proximidade e essa atividade de suprimir distâncias é essencial ao ser do *Dasein*.

O *Dasein* tem uma tendência existencial de aproximar e integrar o máximo de objetos em seu mundo-ambiente, pois, suprimindo as distâncias, o *Dasein* adquire maiores possibilidades de agir sobre eles. Assim, orienta-se para os entes dos quais precisa, “des-afastando”, eliminando as distâncias.

Portanto, podemos dizer que enquanto os entes-do-interior-do-mundo estão submetidos à ação espacializante do *Dasein*, este se caracteriza por uma espacialidade que aproxima e situa no “aqui” e “ali” que é um estar junto de... Ou seja, o *Dasein* não só aproxima como também organiza essa aproximação a fim de poder se ocupar. Desta forma, a espacialidade não é *a priori* ou subjetiva, mas constitutiva do ser-no-mundo. Esquerda e direita não são determinações subjetivas, mas direções em um mundo já posto. Assim, as características específicas da espacialidade do *Dasein* são o “des-afastamento” e a “organização”, as quais possibilitam a ação espacializante do ser-no-mundo.

Assim, como vimos, é em sua ação espacializante que o *Dasein* pode alcançar os entes. Situando e organizando os utilizáveis, ele se move no mundo, em um mundo móvel e flexível onde um “ali” e um “aqui” determinam uma totalidade interligada, mas não rígida. O espaço, deste modo, não está nem em si mesmo nem no sujeito, mas está no mundo, uma vez que é constitutivo do ser-no-mundo. Não é nem subjetivo nem objetivo, mas é uma consequência da ação espacializante do *Dasein*, que abre espaço para que se dê o encontro com os entes. O espaço não é, portanto, um elemento ontológico nem dos entes nem do mundo, mas uma espacialidade essencial do *Dasein* que considerado como ser no mundo constitui o

mundo.

2.2.2 O quem dos modos-de-ser

Afim de entendermos o modo-de-ser do *Dasein* que ficou caracterizado como um modo de ser-no-mundo, partiremos à análise do fenômeno que, embora sendo uma totalidade, descreveremos seus momentos constitutivos separadamente. Fizemos algumas breves considerações sobre o ser-em, e vimos com maiores detalhes o “no-mundo”.

A interpretação ontológica da mundidade do mundo partiu da análise dos entes utilizáveis do interior-do-mundo, porque são temas constantes na cotidianidade do *Dasein* que não apenas está no mundo, mas se relaciona com este mundo. O *Dasein* na maioria das vezes está tomado pelo seu mundo. Entretanto, apesar da análise da mundidade ter colocado à vista o fenômeno do ser-no-mundo em sua totalidade, não conseguiu, contudo, mostrar todos os momentos que o constituem com a mesma clareza. O fenômeno que agora iremos investigar, quem é o *Dasein* na cotidianidade, não foi esclarecido de forma essencial.

É importante lembrar que todas as estruturas de ser do *Dasein*, a saber, o ser-em, no-mundo e o quem (ser-com e *Dasein*-com) são modos do seu ser e são características existenciais. Assim, nossa análise se desenvolve à luz da diferença ontológica.

Para essa investigação que responde ao quem do *Dasein*, iremos analisar dois momentos constitutivos: o ser-com e o *Dasein*-com, que são tão originárias quanto o ser-no-mundo. E é no modo de ser do *Dasein* de ser-com e *Dasein*-com que se funda o cotidiano ser-si-mesmo que responde pelo “sujeito” da cotidianidade, ou “a-gente”.

Para começar a investigar quem responde no *Dasein* a partir de um eu mesmo, um “sujeito”, um si mesmo, Heidegger (2012, p. 341), antes de mais nada, no parágrafo 25 irá reafirmar que: “Entretanto a ‘substância’ do homem não é o espírito como síntese de alma e corpo, mas a *existência*.”. Assim, a investigação da pergunta pelo quem do *Dasein* deve ter como fio condutor o fato de que a “essência do *Dasein* se funda em sua existência”.

O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não “é” e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira,

também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros. Se, pois, os “outros” já estão co-presentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura *ontológica* do que assim é “dado”. A tarefa é tornar fenomenalmente visível e interpretar ontologicamente de maneira adequada o modo de ser dessa copresença na cotidianidade mais próxima. (HEIDEGGER, 2015, p. 172).

O *Dasein* é o ente que se relaciona com seu ser e se interroga por seu ser. Portanto, quando falamos daquilo que é próprio do *Dasein* como o “quem”, devemos ter muito cuidado em não objetificar e tomá-lo por uma substância. Para Heidegger (2015), não há um “eu” que permaneça estável como uma instância imutável apesar das alterações. O “eu” em Heidegger se ganha e se perde, já que tem uma tendência em se fundir no mundo na ocupação com os entes e, portanto, não pode ser uma instância última como um sujeito da existência cotidiana.

Assim, o modo de ser do “eu” que tende a “perder-se” se dá na relação de doação e perda desse “eu”, como o ser que *existe*. O “eu” não se pertence, mas pertence ao *Dasein*. Só é *existindo*, escapando-se a si mesmo.

Por todas essas características muito particulares deste ente que é o *Dasein*, pelo fato de sua “substância” ser a existência, sua analítica do “quem” deve pautar-se, também, pela interpretação existencial.

Para que possa ser uma constituição essencial da presença [Dasein], o “eu” deve ser interpretado existencialmente. Desse modo, a pergunta sobre o quem só pode ser respondida na demonstração fenomenal de um determinado modo de ser da presença [Dasein]. Se a presença [Dasein] só é ela mesma existindo, a consistência desse ser-si mesmo assim como a sua possível “inconsistência” exigem uma colocação ontológico-existencial da questão, enquanto único acesso adequado à sua problemática (HEIDEGGER, 2015, p. 172-173).

Sendo assim, uma vez que o *Dasein existe* na relação com o mundo e com os outros, a análise do “quem” deve se estabelecer a partir dessa interação do *Dasein* com os outros *Dasein*, porque sua existência é coexistência, existência com. Ele existe sempre com outros *Dasein*, não é isolado. Os outros fazem parte dele no sentido em que não estão dissociados e separados em outros *Dasein*, mas são com os outros ontologicamente. O ser-com os outros não é uma categoria ôntica de dois sujeitos que vivem juntos, mas um existencial, faz parte da constituição ontológica do *Dasein ser-com*. Significa que pertence à “essência” do *Dasein ser-no-mundo-com*: “O mundo da presença [Dasein] é mundo compartilhado. O ser-em é *ser-com* os

outros. O ser-em-si intramundano desses outros é *copertença* (Heidegger, 2015, p. 175).

Dessa forma, isto implica em dizer que o *Dasein* nunca é independente dos outros, um si mesmo isolado. Sua compreensão de si mesmo é sempre orientada para o mundo e para os outros. O “eu” do *Dasein* se determina a partir de sua *existência* espacializante e não de um “eu” objetivado. O “eu” compreende-se sempre a partir de uma referência espacializante do “aqui” do “lá”, onde o *Dasein* sai de si mesmo para se situar no mundo. Este mundo no qual, a partir do qual e para o qual o *Dasein* se dirige, se relaciona e se orienta é ao mesmo tempo o mundo para o qual, do qual e no qual os outros *Dasein* igualmente se relacionam. O mundo do *Dasein* é também o mundo dos outros *Dasein*, é um mundo-com. O mundo e o “outro” nos acompanham desde sempre. O *Dasein* se encontra com outro *Dasein* no mundo, é ontologicamente ser-um-com-o-outro, ser-com.

Portanto, ser-no-mundo é também ser-em-comum com os outros *Dasein*. Assim como o *Dasein* se ocupa com os entes do interior-do-mundo manuais, agora podemos dizer que se preocupa ou cuida dos entes de mesma constituição, os outros *Dasein*. Assim, este modo de ser do *Dasein* deixa claro que esse é um ser para, o ser do *Dasein* é um ser-para-outrem. O homem não é um ser isolado, mas um ser em comum com os outros: *ser-um-com-o-outro*.

Esta dependência do *Dasein* em relação aos outros, entretanto, faz com que ele deseje se diferenciar dos outros, distanciando-se e saindo do domínio do próximo. Isso porque a relação de “co-pertença” com o outro pode ser tal que o *Dasein* acaba por perder-se de si mesmo, não se reconhecendo mais. Quando a dominação se torna extrema, por conta dessa característica ontológica de ser-com, o *Dasein* pode perder-se a ponto de não pertencer mais a si mesmo. Nesse caso, o “quem” não é um nem outro, tampouco a soma de todos, mas torna-se um neutro: impessoal. O impessoal apaga todas as diferenças e distâncias, assemelhando uns com os outros, reinando sempre o mesmo. Nesse jogo, o *Dasein* desaparece por completo, esvaziando-se de si mesmo no impessoal; se torna todo mundo e ninguém.

A característica essencial do impessoal é o evidente, em que tudo deve se manter nivelado na indiferença. Silencia-se toda prioridade, toda originalidade é suprimida. O *Dasein* caído na medianidade tende ao *nivelamento* de todas as possibilidades de ser. O impessoal, como um tirano, impõe pensamentos, ideias e preocupações que formam o tecido existencial do *Dasein*, tirando, inclusive, a

possibilidade de iniciativa e encargo próprio. Mantido na ditadura do impessoal, o *Dasein* se mantém na superfície sem poder se aprofundar em coisa alguma. Isso não deixa de ser um alívio ao *Dasein*, que encontra um refúgio nessa facilidade libertando-se de todo peso e encargos de ser si próprio. Assim lançado se mantém fora de si mesmo e seu ser nunca lhe pertence. Alienando-se com-os-outros não é ninguém.

Mas é importante notar que este modo de ser no impessoal não é uma diminuição de realidade, tampouco um nada do *Dasein*, mas seu modo de ser na impropriedade. Mesmo dispersando-se no impessoal, o *Dasein* está na *existência* neste modo impróprio que faz parte do *Dasein*. Inclusive será só a partir dele que o *Dasein* poderá tornar-se autêntico e próprio na transformação do impessoal. Deste modo, o impessoal faz parte da constituição ontológica do *Dasein*, é o seu caráter próprio na inautenticidade, na impropriedade, de onde poderá partir em busca de apropriar-se. Contudo, este movimento nem sempre será buscado, mas será só a partir desta dispersão no impessoal que ele poderá se reunir.

O si-mesmo da presença [*Dasein*] cotidiana é o *impessoalmente-si-mesmo*, que distinguimos do *propriamente* si-mesmo, ou seja, do *si-mesmo* apreendido como próprio. Enquanto impessoalmente-si-mesmo, cada presença [*Dasein*] se acha *dispersa* no impessoal, precisando ainda encontrar a si mesma. Essa dispersão caracteriza o “sujeito” do modo de ser que conhecemos como a ocupação que se empenha no mundo que vem imediatamente ao encontro. Que a presença [*Dasein*] esteja familiarizada consigo enquanto o impessoalmente-si-mesmo, isso também significa que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O impessoalmente-si-mesmo, em virtude de que a presença [*Dasein*] é cotidianamente, articula o contexto referencial da significância. O mundo da presença [*Dasein*] libera o ente que vem ao encontro em numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade. *Numa primeira aproximação*, a presença [*Dasein*] fática está no mundo comum, descoberto pela medianidade. *Numa primeira aproximação*, “eu” não ‘sou’ no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que numa, primeira aproximação, eu “sou dado” a mim mesmo. Numa primeira aproximação, a presença [*Dasein*] é impessoal, assim permanecendo na maior parte das vezes. Quando a presença [*Dasein*] descobre o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesma seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura da presença [*Dasein*] se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das distorções em que a presença [*Dasein*] se tranca contra si mesma. (HEIDEGGER, 2015, p. 186-187).

O *Dasein* tem o modo de ser-no-mundo, que de forma *existente* seu ser está sempre em busca de uma morada, dissolvendo-se no-mundo e com os outros e

consigo mesmo, se ocupa dos entes simplesmente dados e subsistentes e se preocupa e cuida dos entes de mesma constituição, os outros *Dasein* e de si mesmo. Entretanto, o si mesmo não é uma substância objetivável e dada de antemão, mas um si mesmo cotidiano impróprio que está diluído no impessoal. A partir deste si mesmo impróprio, pode o *Dasein* buscar seu si mesmo próprio. O si mesmo impróprio está disperso no impessoal e é exatamente este o “sujeito” que se ocupa, absorvido no mundo que vem de encontro. Assim também, toda interpretação de mundo e de ser-no-mundo parte deste *Dasein* impróprio. Ao *Dasein*, de início, cabe dizer: “eu” não “sou” “eu mesmo”, mas impessoal, isto é, não sou em minha propriedade, na conquista de um si mesmo próprio. Quando busca se encontrar, o que faz é simplesmente desfazer o encobrimento de si mesmo no impessoal para desvelar o ser si mesmo próprio.

2.2.3 Ser-em

A analítica existencial preparatória do *Dasein* busca descrever sua constituição fundamental de ser-no-mundo com a meta de colocar em relevo a estrutura unitária e originária do seu ser (do ser-no-mundo), que determina seu modo de ser e suas possibilidades. Vimos até aqui o que significa “mundo” e o “quem” desta totalidade de ser-no-mundo que constitui o *Dasein*. Agora resta descrever o “em” deste todo, o que significa este ser-em, porque tem uma inerência de estar no mundo?

Cada um destes momentos que constitui o ser-em-um-mundo se dá concomitantemente sem que haja uma causalidade entre eles. Está ligado também a esta estrutura a *existência* espacializante do *Dasein*, isto é, o modo como o *Dasein* se situa no mundo dos entes sempre se relacionando com eles na aproximação ou no distanciamento, onde está “aí” em relação a um “aqui” e um “acolá”. “O “aqui” e o “lá” só são possíveis em um “aí”, isto é, se um ente que, como ser do “aí”, abriu a espacialidade.

Esse ente traz em seu ser mais-próprio o caráter do não-ser-fechado. O termo “aí” significa essa essencial abertura. Por meio dela, esse ente (o *Dasein*) é para ele mesmo “aí”, unido com o ser-“aí” de mundo (Heidegger, 2012, p. 381). Isto implica em dizer que o *Dasein* quando está “aí” se abre ao ente desvelando-o e iluminando-o. Esta é uma característica que não se encontra em nenhum outro ente, só o *Dasein* se manifesta e ilumina-se a si mesmo quando faz manifesto e ilumina

outro ente qualquer. Esta é a identidade do *Dasein* de ser-o-aí, ou seja, de ser a *abertura*.

Ser “esclarecido” significa: estar em si mesmo iluminado *como* ser-no-mundo, não através de um outro ente, mas de tal maneira que ele mesmo seja a clareira. É para um ente existencialmente iluminado desse modo que um ser simplesmente dado faz-se acessível na luz e inacessível no escuro. A presença [*Dasein*] sempre traz consigo o seu pre [*Da*] e, desprovida dele, ela não apenas deixa faticamente de ser, como deixa de ser o ente dessa essência. A presença [*Dasein*] é a sua *abertura* (HEIDEGGER, 2015, p. 191).

Deste modo, chegamos à compreensão desta *abertura*, pela qual o *Dasein* é seu aí. Precisaremos a relação entre o ser e o ente, onde o ser não se confunde com o ente, mas onde o ser do *Dasein* é uma totalidade pela qual tudo perpassa por tudo. Esta totalidade é abertura no sentido em que o ser *existe* insistindo, ou seja, existe fora de si e deixando de ser é quando ele é. Fora de si está sempre em si, porque ele é ser-para e está em todo lugar e em lugar nenhum, na medida em que se manifesta se esconde, se torna presente retirando-se. Poderíamos dizer que o ser é subtraindo-se a si próprio.

Analisaremos esta abertura, o ser do “aí”, em dois momentos: em sua constituição existencial e em sua cotidianidade e decair do *Dasein*. O primeiro está delimitado ao ser do “aí” apenas em sua estrutura existencial, o que quer dizer que, neste momento, não temos, ainda, relação com a existencialidade do “aí” em sua cotidianidade. O segundo momento retoma todas as estruturas conquistadas na primeira análise, agora, do ponto de vista da cotidianidade.

2.2.3.1 O ser do “aí” em sua constituição existencial

Começando pela constituição existencial do ser do “aí”, da abertura, podemos dizer que são igualmente originários e constitutivos desta abertura a *disposição* [*Befindlichkeit*] e a *compreensão* [*Verstehen*] ambos co-determinantes ao *discurso* [*Rede*].

A disposição, que é uma dimensão estrutural e ontológica da abertura, é aquilo que onticamente na cotidianidade está o mais próximo, a disposição. Entretanto, antes de desenvolver qualquer possibilidade ôntica é preciso ver este fenômeno em sua estrutura como um existencial. Em sua constituição existencial, o encontrar-se exprime uma situação pela qual o *Dasein* se depara diante de si próprio

como que arrastado por seu próprio peso. Na disposição o ser se manifesta ao *Dasein* como um fardo. O *Dasein* se descobre diante de seu ser como abertura, “aí”. Assim, o ser é definido por essa abertura, “aí”, onde escapa a si próprio sem saber de onde veio e para onde vai. E será em vão que o *Dasein* tentará em sua cotidianidade resistir a esta fuga do ser, pois ele mesmo (o *Dasein*), será arrastado pela *existência* que o submete à abertura.

[...] Na maior parte das situações ontico-existenciárias, a presença [*Dasein*] se esquia ao ser que se abre nessa afinação do humor [*Stimmung*]; do ponto de vista ontológico-existencial, isto significa: naquilo de que o humor faz pouco caso, a presença [*Dasein*] se descobre entregue à responsabilidade do pre [*Da*]. É no próprio esquia-se que o pre [*Da*] se abre em seu ser (HEIDEGGER, 2015, p. 194).

Não há saída para o *Dasein*, pois “que ele é” e este caráter-de-ser é chamado por Heidegger de *estar-lançado* em seu “aí”, em sua abertura no sentido que, em sendo um ser-no-mundo, este ente é sempre seu “aí”. “A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade da responsabilidade*” (Heidegger, 2015, p. 194). O *Dasein* não procurou estar “aí”, mas está e só é em seu “aí” e, por isso, sente o peso de encontrar-se lançado, abandonado a si próprio. Sua situação é de precariedade, vulnerabilidade perante a contingência e instabilidade. O *Dasein* se vê lançado e responsável por seu ser. “[...] a *disposição abre a presença [Dasein] em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo um modo de desvio que se esquia*” (Heidegger, 2015, p. 195).

A disposição não apenas abre a presença [*Dasein*] em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo de ser existencial em que a presença [*Dasein*] permanentemente se abandona ao “mundo” e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma. A constituição existencial desse esquivar-se será evidenciada no fenômeno da decadência Heidegger, 2015, p. 199)

Assim, o ser do “aí” (da abertura do *Dasein*), analisado a partir da disposição, mostrou que o *Dasein*, por se deparar com sua real condição de estar-lançado e, por isso, ser responsável por seu ser, está aberto ao mundo em suas remissões, entregue e afetado por ele e acaba por esquivar-se de si mesmo. Este movimento de esquia ficará mais claro no fenômeno que Heidegger irá chamar de decadência do *Dasein*, que veremos mais à frente.

Heidegger ainda aprofunda um pouco mais a disposição, demonstrando um

de seus modos que é o medo. Mesmo porque, mais adiante em sua análise ainda mais fundamental²³ da disposição, irá demonstrar seu significado existencial da angustia, pela qual a disposição se desdobra.

Assim, a estrutura da disposição se manifesta no fenômeno do medo, que será analisado por três ângulos:

- a) de que se tem medo: o que dá medo é sempre um ente-do-interior-do-mundo que pode ser um manual, ente simplesmente dado ou um *Dasein*-com que diante da possibilidade de aproximação se torna uma ameaça e o que forma o medo não é o perigo, mas a possibilidade de ser afetado;
- b) o ter medo como tal: que é o deixar-se afetar que liberta o ameaçador (Heidegger, 2015), não se trata de verificar o perigo e depois ter medo, o ter medo já está aberto e por isso é uma “possibilidade adormecida do ser-no-mundo disposto, o ter medo é ‘medrosidade’, como tal, já abriu o mundo para que o amedrontador dele possa se aproximar” (Heidegger, 2015, p. 200-201);
- c) o porquê (motivo) do medo: é a própria condição de abertura do *Dasein*, seu “aí” que abre o estar-lançado responsável por um ser que não é garantido, mas vulnerável e desamparado e que está em risco. Assim, o *Dasein* tem medo porque *sendo* está em jogo seu *ser*. E, desta forma, o medo é uma das possibilidades do encontrar-se e que o revela em sua fragilidade existencial de estar-lançado. Sendo o medo um modo do encontrar-se, ele pode também tomar outras formas:

Outras variações do medo nos são conhecidas como timidez, acanhamento, receio e estupor. Enquanto possibilidades da disposição, todas as modificações do medo indicam que, como ser-no-mundo, a presença [*Dasein*] é “medrosa”. Essa “medrosidade” não deve ser compreendida onticamente no sentido de uma predisposição fatural e “singular”, mas como possibilidade existencial da disposição essencial de toda presença [*Dasein*] que, de certo modo, não é única (HEIDEGGER, 2015, p. 202).

Depois de analisarmos a *disposição*, que abre o *Dasein* para o estar-lançado, apresentando como um de seus modos o medo e todos seus derivados, e que é uma estrutura existencial do ser do “aí”, agora descreveremos o *compreender*

²³*Ser e tempo* é composto por duas sessões: a primeira é uma análise preparatória do *Dasein*, que “prepara” as bases a constituição do *Dasein* para uma análise ainda mais fundamental do *Dasein*, que será feita na segunda sessão da obra.

que, igualmente originário também constitui a estrutura do ser da abertura.

Sem dúvida o capítulo 5 de *Ser e Tempo* que versa sobre o ser-em, a abertura do *Dasein*, é de extrema importância na compreensão de sua estrutura existencial. Nele, a abertura do *Dasein*, que é o que mais o caracteriza e diferencia dos outros entes, é abordado sob dois aspectos: a disposição, que acabamos de mostrar, e o compreender. Veremos também, mais a frente, que ambos se sustentam sobre o discurso. Podemos apontar esta importância lembrando que, no início da analítica, antes mesmo da análise do *mundo* e do *quem*, Heidegger faz um breve apanhado sobre o ser-em e elucida o *compreender* como uma de suas características. Agora nos debruçaremos sobre a compreensão, que se desdobra em interpretação, elucidação e fala.

É importante ressaltar que os existenciais não têm constituição ôntica e, sim, ontológica. Na prática não podemos pensar, por exemplo, que a compreensão fala de algo racional do pensamento, do entendimento de alguma coisa fechada, a uma atividade cognitiva, mas fala de um modo de ser do *Dasein* que é ontológico. No caso aqui exposto, compreensão revela como o *Dasein*, *existe*, ou seja, sai de si para se dispor, se encontrar aí. Não é uma questão de compreender como pensamos, mas como existimos. É através do entender que o *Dasein* se revela a si mesmo, tornando-se capaz de ser. Compreender é ser-possível. O *Dasein* está ligado ao compreender pelo vínculo da possibilidade. Mas não é possibilidade no sentido ôntico de poder fazer qualquer coisa, é a possibilidade que o determina ontologicamente. É uma autodeterminação de ser empenhado em um mundo. Seu ser-possível diz respeito ao seu modo de ser no mundo em função de si mesmo, para e por si.

Compreender se move na esfera do possível porque compreender é projetar-se, na medida em que o *Dasein*, em seu estar-lançado, tem que se haver com seu ser. O projeto é o *Dasein* saído para o mundo através de sua abertura, em que esse mundo se torna suas possibilidades com as quais tem que se haver. E por essa razão, o *Dasein* pode ser compreendido através do mundo. Seu poder-ser o lança e projeta para fora de si mesmo. Ao abrir-se ao mundo o ser do *Dasein* se torna transparente através dessa abertura, no mundo e com os outros. Mas quando o “se ver” não é a partir do seu próprio ser, o *Dasein* cai na impropriedade tornando-se opaco a si mesmo. Ver é no sentido ontológico da clareira pela qual o ser se dá a ver abrindo-se, *existindo* no “aí” [*Da*]. Assim “a presença [*Dasein*] como compreender é o seu pre [*Da*]” (Heidegger, 2015, p. 208).

Podemos concluir dizendo que a disposição e o compreender são dois existenciais que exprimem a abertura do ser. A partir desta abertura, o *Dasein* é projetado, lançado pelo Ser que é poder-ser, ou seja, pela abertura, o *Dasein* é lançado em suas possibilidades.

No compreender, a presença [*Dasein*] projeta seu ser para possibilidades. Esse *ser para possibilidades* em compreendendo é um poder-ser que repercute sobre a presença [*Dasein*] as possibilidades enquanto aberturas. O projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração. Nela, o compreender apropria-se do que compreende. Na interpretação funda-se existencialmente no compreender e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender (HEIDEGGER, 2015, p. 209, grifo do autor).

Portanto, o compreender que diz respeito ao ser do *Dasein* e que o projeta se desdobra na interpretação. A interpretação é o desdobramento da *existência* e se funda no compreender. É só porque o *Dasein* possui o poder interpretativo que os entes têm sentido.

Em *Ser e tempo*, o autor explica que, na medida em que o *Dasein* tem a interpretação como constituição ontológica e dá sentido aos entes, pode destiná-los a tal e tal utilidade. O ente se torna visível no sistema de remissões quando é descoberto pelo ser do *Dasein*, isto é, quando um ente é compreendido pelo *Dasein*, ele tem um sentido. Essa compreensão é do que é interpretado, do ser e não do sentido. Na realidade, para Heidegger (2015), os entes não têm sentido nenhum em si, o *Dasein* possui o sentido em sua estrutura articuladora do interpretar, em sua *existência*, constituição ontológica. Só o que pode ser compreendido pelo *Dasein* tem sentido.

É importante reter que os entes-do-interior-do-mundo só têm sentido na medida em que são compreendidos e interpretados pelo *Dasein*. O compreender é um gerador de sentidos e, portanto, a inteligibilidade não é propriedade do ser dos entes, mas um sentido dado pelo poder de interpretação e sentido do próprio *Dasein*. O sentido para Heidegger (2015, p.213, grifo do autor) se identifica ao ser do *Dasein*.

Somente a presença [Dasein] pode ser com sentido ou sem sentido. Isto significa: o seu próprio ser e o ente que se lhe abre podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão.

O *compreender* desdobra-se em *interpretação*, isto é, o ser do *Dasein* interpreta-se *existindo* e desdobrando-se em um sistema articulável de sentido, compondo o *enunciado* ou *juízo*. É também em função do ser que se deve analisar o

juízo como um existencial, por fazer parte da estrutura total do *Dasein*. O sentido do enunciado é um compartilhar de algo que se quer mostrar: “*enunciado é uma mostração determinante que comunica*” (Heidegger, 2012, p. 443). O enunciado é um derivado da interpretação e, portanto, possui uma estrutura hermenêutica que se assenta no ser do *Dasein* concebido como *existência*.

Nesta análise do ser do “*aí*” [*Da*] ou da abertura do ser-no-mundo, vimos que são existenciais deste, ou seja, pertencem ao seu ser a situação da disposição e o compreender. A disposição se desdobrou no sentimento de estar-lançado onde pudemos analisar o medo como uma de suas possíveis consequências. Já o compreender se desdobrou na interpretação que geradora de sentido derivou o enunciado. Todos esses existenciais apresentados dizem respeito ao ser do “*aí*” [*Da*], da abertura do *Dasein*. A esse respeito, Heidegger (2015, p. 223, grifo do autor) diz:

Disposição e compreender são os existenciais fundamentais que constituem o ser do pre [*Da*], ou seja, a abertura do ser-no-mundo. O compreender guarda em si a possibilidade de interpretação, isto é, de uma apropriação do que se compreende. Sendo disposição e compreender igualmente originários, a disposição se mantém numa certa compreensão. Corresponde-lhe também uma certa possibilidade de interpretação. O enunciado tornou visível um derivado extremo da interpretação. O esclarecimento do terceiro significado de enunciado como comunicação (declaração) levou ao conceito de dizer e pronunciar, até aqui propositadamente desconsiderado. Que *somente agora de tematize* a linguagem, isso isto deve indicar que este fenômeno se radica na constituição existencial da abertura da presença. *O fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala (discurso)* [Rede].

Neste momento, Heidegger dará o fechamento da análise estrutural da abertura do ser-no-mundo, deixando apenas a decadência ou sujeitar-se para trabalhar a seguir na análise da abertura na cotidianidade. Para tal, quer demonstrar a relação ontológica que envolve a disposição, compreender e o discurso. No fundo está dizendo que, assim como o compreender, a disposição também carrega em si uma certa entendibilidade. Vimos que o compreender se desdobra em interpretação, logo, a disposição traz em si a interpretação e conseqüentemente a capacidade geradora de sentido. Ficou claro que o *Dasein* sendo *Dasein-com* comunica e esta é a terceira significação do enunciado que, por sua vez, é um derivado extremo da interpretação.

Ora, o que podemos compreender é que a linguagem, que é o falar e dizer conseqüente da comunicação, está ontologicamente enraizada na estrutura do ser do

“aí”[*Da*]. E para denominar este existencial que fundamenta a linguagem, Heidegger se utilizou da expressão, *discurso*. Portanto, “a entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo *exprime-se como discurso*” (Heidegger, 2012, p. 455).

A entendibilidade já está sempre articulada antes mesmo de qualquer interpretação ou enunciação. Esta articulação prévia da entendibilidade é o que configura o discurso. “Por isso, a fala (discurso) [Rede] se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda já na fala (discurso) [Rede]” (Heidegger, 2015, p. 223). Em última instância, será através do sentido que, como existencial tem a capacidade de abrir o *Dasein* ao mundo, que se fundará o *discurso*. E a expressão deste discurso será denominado linguagem. “A linguagem é o pronunciamento da fala (discurso) [Rede]” (HEIDEGGER, 2015, p. 224). Assim a linguagem é a expressão da abertura do ente que está lançado.

Podemos concluir dizendo que “a fala (discurso) [Rede] é constitutiva da existência da presença [*Dasein*], uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura. A *escuta e o silêncio* pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas” (Heidegger, 2015, p. 224). Falar é de alguma forma *existir*. Somente um ente que está lançado, que se encontra fora de si mesmo discorre. “Discorrer é a articulação ‘significante’ da entendibilidade do ser-no-mundo, ser-no-mundo ao qual pertencem o ser-com e, na ocupação, o manter-se cada vez em um modo determinado do ser-um-com-o-outro” (Heidegger, 2012, p. 457). Por este motivo, por “ser-com” que o discurso precisa ser comunicado.

O ser-com se torna “expressamente” *partilhado* no discurso, isto é, ele já o é de antemão, só que não-partilhado como não assumido e como não apropriado.

[...]

Discorrendo, o *Dasein* se expressa, não porque esteja de início encapsulado como um “interior” que se contrapõe a um exterior, mas porque, como ser-no-mundo, ele, entendendo, já está “fora”. O expressado é precisamente o ser-fora, isto é, o modo correspondente do encontrar-se (o estado-de-ânimo) que, como foi mostrado, afeta toda a abertura do ser-em.

O discurso é a articulação significacional da entendibilidade do encontrar-se no ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 457,459).

Entretanto, vale sempre ressaltar que também o fenômeno da comunicação deve ser visto de um ponto de vista ontológico. Não esqueçamos que Heidegger está radiografando a estrutura do ser do *Dasein*. “Porque a fala (discurso) [Rede] é

constitutiva do ser do pre [*Da*], isto é, da disposição e do compreender, a presença [*Dasein*] se pronunciou como ser-em uma fala. A presença [*Dasein*] possui linguagem “(HEIDEGGER, 2015, p. 228).

Uma linguagem que não é formal, mas significativa porque se liga ao mundo do *Dasein* que é ser-no-mundo com-outrem e por isso o discurso precisa ser comunicado. Uma comunicação que faz parte ontologicamente da constituição do *Dasein* que é com os outros. É o movimento do *Dasein* que sai de si, *existe*, para ir em direção ao outro. Mas não podemos confundir com um interior e um exterior, pois o ser-no-mundo não é dentro e fora, mas movimento de sair estando em si.

Desta forma fica concluída a análise do ser do “aí” [*Da*], seus caracteres de ser foram delimitados como: o encontrar-se, entender, enunciar, interpretar e o discurso. Com isso, desviamos momentaneamente da cotidianidade que, como sabemos, nela encontramos o *Dasein* lançado no mundo, absorvido no ocupar-se e preocupar-se com o outro, misturado e dominado pelo impessoal.

Assim, analisaremos os existenciais do ser da abertura no modo do impessoal. Esta análise que Heidegger faz é voltada ao *Dasein* lançado no mundo, que se traduz pela *Verfallen*, decadência, decair, sujeitar-se. É uma expulsão de si mesmo em si mesmo, na *existência* pela qual o *Dasein* é lançado e busca, ocupando-se e preocupando-se, um abrigo. Essa é sua constituição de *existência*.

2.2.3.2 O ser do “aí” e sua cotidianidade e decair do *Dasein*

Partiremos para a segunda parte, analisando o ser da abertura, agora em sua cotidianidade. Cada um dos existenciais do ser da abertura tem seu correspondente, também existencial, na cotidianidade, são eles: para o discurso, o falatório; para o compreender (visão), a curiosidade e, para a interpretação, seu correspondente será a ambiguidade. A conexão entre estes existenciais da cotidianidade compõe outro importante existencial do *Dasein*, (*Verfallen*), decadência, a sujeição²⁴, o sujeitar-se (decair) que se torna correspondente ao estar-lançado da disposição. Vejamos cada um deles.

Porque o *Dasein* é ser-no-mundo, envolvido e ocupado por ele; inclinado a

²⁴ *Verfallen*, traduzido ao pé da letra é queda, decadência, decair etc. Entretanto no contexto heideggeriano este decair não pode ser confundido com o estado inferior, menor ou pecaminoso. É um existenciário extremamente relevante para a composição das estruturas do *Dasein*.

esquivar-se de si mesmo e absorvido pela existência fática do impessoal, este ente que nós mesmos somos é conduzido ao “falatório”. Como indicamos acima, o falatório é o correspondente do discurso, mas é importante frisar que nenhum dos existenciais da cotidianidade, ou da analítica em geral tem cunho ético ou moral. Todos são caracteres de ser e não são nem bons nem maus. Assim também é o falatório, este tem um sentido positivo, já que constitui o modo de ser do discurso (compreender e interpretar) do *Dasein* cotidiano.

Falar e dizer é comunicar, isto é, fazer aquele que escuta participar da palavra que comunica. Entretanto, no falatório essa comunicação é perdida, o falar e dizer é esvaziado e já não se entende o que se fala ou diz. A comunicação no falatório deixa de comunicar. A relação do ser com o ente é perdida e o discurso passa a ser apenas repetição que, quando se estende a muitos ouvintes, torna-se autoritário e tudo passa a ser o que se diz. É bom lembrar que a comunicação não é só o que é falado com palavras, mas escrito, por exemplo. Assim, trabalhos e leituras que se repetem estão incluídos no falatório.

Desta forma, o falatório é constituído pela cisão entre o discurso e seu objeto onde se repete e tudo é compreendido, uma vez que não há o que compreender. Tudo que é repetido se generaliza e só distancia o comunicante do comunicado. Nesse sentido, em vez de desvelar, dissimula, e este encobrimento faz parte do modo de ser do falatório. É importante notar que a direta consequência dessa dissimulação é o desenraizamento do *Dasein*, isto é, acaba por acontecer uma expropriação do *Dasein*, um corte de suas relações ontológicas mais originárias e autênticas. Este desenraizamento do *Dasein* na dissimulação do falatório não o torna menos o que ele é, mas ainda mais sua forma de ser na cotidianidade.

[...] Como ser-no-mundo, a presença [*Dasein*] que se mantém na falação cortou suas remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo, com a co-presença (*Dasein-com*) [*Mitdasein*] e com o próprio ser-em. Ela se mantém oscilante e, desse modo, sempre é e está junto ao “mundo”, com os outros e consigo mesma. Somente um ente cuja abertura é constituída pela fala (discurso) [*Rede*] compreensiva e sintonizada numa disposição, ou seja, que tenha o seu pre [*Da*], que é e está “no-mundo”, nessa constituição ontológica, é que também traz a possibilidade ontológica de um tal desenraizamento. Mais do que um não ser, esse desenraizamento perfaz sua “realidade” mais cotidiana e mais persistente (HEIDEGGER, 2015, p. 234).

Como dissemos, na mesma medida em que o falatório é o correspondente

da cotidianidade no discurso, a curiosidade o é do compreender. Compreender é, como diz Heidegger (2015), o *lúmen naturele*, o projetar, a clareira do *Dasein*, a abertura pela qual o ser lançado “vê” o ser aí lançado. Por isso é que, através do compreender, um dos existenciais que constitui o ser do “aí” (pre) [*Da*], podemos dizer que vemos. Neste sentido, compreender é visão. “A constituição fundamental da visão mostra-se numa tendência ontológica para “ver”, própria da cotidianidade. Nós a designamos com o termo *curiosidade*. Em suas características, a curiosidade não se limita a ver, exprimindo a tendência para um tipo especial de encontro perceptivo com o mundo” (Heidegger, 2015, p. 234).

Assim, na vida cotidiana, sob o domínio do impessoal, o ver se transforma em curiosidade. Isso ocorre quando o ser-no-mundo, ocupado com os manuais, descansa, nesta hora sua ocupação permanece, mas não mais para-algo, a-fim-de-algo. Neste momento, o ocupar-se se transforma em curiosidade vazia, pois não procura entender o que vê, mas limita-se a ver por ver.

Heidegger (2015) diz que uma das características do *Dasein* é abandonar-se às aparências do mundo sempre em busca de novidades. Disperso nesta inquietação, o *Dasein* absorvido pela curiosidade, está em todo lado e em lado nenhum. Sempre fora de si desenraizando-se cada vez mais.

Esses dois modos de ser cotidianos da fala (discurso) [Rede] e da visão não se acham simplesmente um ao lado do outro em sua tendência de desenraizamento, mas *um* modo de ser arrasta o *outro* consigo. A curiosidade, que nada perde, e a falação, que tudo compreende, dão à presença [*Dasein*], que assim existe, a garantia de “uma vida cheia de vida”, pretensamente autêntica. Com esta pretensão, porém, mostra-se um terceiro fenômeno característico da abertura da presença [*Dasein*] cotidiana (HEIDEGGER, 2015, p. 237, grifo do autor).

Esse terceiro fenômeno, Heidegger chamou de ambiguidade. Esta é o correspondente na cotidianidade à interpretação. Desta forma concluímos os três existenciais do ser do “aí” [*Da*] na cotidianidade que são interligados e conexos, exprimindo um modo de ser fundamental do *Dasein*: a sujeição ou decadência do estar-lançado.

A ambiguidade é uma consequência do falatório e da curiosidade, pois quando tudo que é discursado e compreendido está esvaziado e dissolvido no impessoal, “então já não se poderá distinguir, na compreensão autêntica, o que se abre do que não se abre” (Heidegger, 2015, p. 237). A interpretação decorrente desta

comunicação e visão será deturpada, criando assim uma ambiguidade no sentido de não se saber se esta interpretação é própria ou imprópria (autêntica ou inautêntica). É importante notar que o *Dasein* é ser-no-mundo e isso significa que tem uma relação de ser com o mundo, o *Dasein*-com e consigo mesmo. Deste modo, “essa ambiguidade não se estende somente ao mundo, mas também, à convivência como tal e até mesmo ao ser da presença [*Dasein*] para consigo mesma” (Heidegger, 2015, p. 237).

Na ambiguidade “tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi” (Heidegger, 2015, p. 238).

A ambiguidade da interpretação pública proporciona as falas adiantadas e os pressentimentos curiosos com relação ao que propriamente acontece, carimbando assim as realizações e as ações com o selo de retardatário e insignificante. Desse modo, no impessoal, o compreender da presença [*Dasein*] não vê a si mesmo em seus projetos, no tocante às possibilidades ontológicas autênticas. A presença [*Dasein*] é e está sempre “por aí” de modo ambíguo, ou seja, por aí na abertura pública da convivência, onde a falação mais intensa e a curiosidade mais aguda controlam o “negócio”, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece (HEIDEGGER, 2015, p. 239).

Neste modo de ser da ambiguidade, o ser-no-mundo se mantém próximo das suspeitas do impessoal: no que se ouviu a respeito de uma pessoa, de um assunto, de si mesmo. Tudo é enquanto o mesmo e repetido, sem espaço de abertura ao desvelar autêntico, mas, ainda que seja no modo da autenticidade, não será percebido. O falatório e a curiosidade se intercalam entre o originário ser-um-com-o-outro, os u e o si mesmo.

“A falação, a curiosidade e ambiguidade caracterizam o modo em que a presença [*Dasein*] realiza cotidianamente o seu “pré”, a abertura de ser-no-mundo” (Heidegger, 2015, p. 240). Esses fenômenos constituem o *Dasein* e foram mostrados, pois será a partir da conexão que existe entre eles que se dará o modo de ser fundamental do *Dasein* na cotidianidade. Assim, este modo de ser fundamental da cotidianidade deve ser entendido partindo destas estruturas conquistadas até agora. “Nelas em seu nexos ontológico, desvela-se um modo fundamental de ser da cotidianidade que denominamos com o termo *decadência* da presença [*Dasein*]” (Heidegger, 2015, p. 240).

Este termo não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende

apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença [*Dasein*] está *junto* e no “mundo” das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença [*Dasein*] já sempre caiu de si mesma e decaiu no “mundo”. Decair no “mundo” indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade. O que anteriormente denominamos de impropriedade da presença [*Dasein*] recebe agora, com a interpretação da decadência, uma determinação mais precisa. Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, “propriamente não”, no sentido de a presença [*Dasein*] perder todo o seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz não ser mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo “mundo” e pela copresença [*Mitdasein*] dos outros no impessoal. Não ser ele mesmo é uma possibilidade *positiva* dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações de mundo. Deve-se conceber esse *não ser* como um modo mais próprio de ser da presença [*Dasein*], um modo em que, na maioria das vezes, ela se mantém (Heidegger, 2015, p. 240-241).

O decair é uma determinação existenciais de um modo de ser junto ao mundo, ao *Dasein*-com e consigo mesmo no ocupar-se e preocupar-se-com na publicidade do a-gente. Não é um modo de ser menor ou que não pertença ao *Dasein*. Ao contrário, é exatamente seu modo de ser factual do dia a dia. “Enquanto ser-no-mundo fático, a presença [*Dasein*], na decadência, já decaiu de si mesma (Heidegger, 2015, p. 241).

Na análise feita até agora vimos que a estrutura de totalidade do ser do *Dasein* é no mundo e com-os-outros no modo do a-gente e foi nos modos da abertura na cotidianidade, no ser-em, que analisamos há pouco como falatório, curiosidade e ambiguidade, que o *Dasein* decai. Ele é como que tragado por um mundo tentador, tranquilizante, estranho e que o prende a si mesmo. Tudo isso decorre da segurança que o *Dasein* tem no entendimento público que tudo viu e entendeu.

Isso significa que o ser que pertence ao *Dasein* está sempre em um desapossar-se, por isso dizemos que o ser *existe*. Portanto, esta situação que o *Dasein* se depara de estar lançado tende a colocá-lo nesta esquina de si mesmo, a isso Heidegger chamou de existência inautêntica ou imprópria. Na existência imprópria o *Dasein* procura tranquilizar-se no anonimato do a-gente colocando a tônica de sua existência no impessoal. Contudo, é nesta mesma existência imprópria, que se guarda a possibilidade de uma existência própria, que o *Dasein* pode se desenvolver existindo em suas possibilidades mais próprias e tornando-se cada vez

mais si mesmo. O que ficará mais claro quando falarmos do *Dasein* em seu poder-ser próprio, tratado no próximo capítulo.

Assim, a descrição que Heidegger (2015) faz do decair, da existência imprópria, é em certo sentido um esquivar-se de se apropriar de si mesmo deixando-se absorver e sujeitando-se pela publicidade do impessoal: no falatório, curiosidade e ambiguidade. Este é um modo de ser que carrega consigo muita atividade e o *Dasein* preso neste jogo, ao contrário de fugir de si mesmo, torna cada vez mais sua real condição. E só terá a possibilidade de sair desta condição quando se der conta dela e que existir é uma queda em direção ao nada da morte.

Aqui encerramos a análise da abertura do *Dasein*, ou seja, do ser do “aí”. Descrevemos dois conjuntos de existenciais da abertura, ambos ontológicos, mas um deles que dizia respeito ao ser do “aí” e o outro que dizia respeito ao ser do “aí” em sua cotidianidade. Respectivamente são eles o encontrar-se, o entender e o discurso; e os da cotidianidade, são o falatório, curiosidade e ambiguidade, que juntos formam a conexão do decair. Assim, acabamos por concluir a descrição das estruturas do existir humano em seu modo de ser mediano na cotidianidade imprópria.

3 Analítica temporal do *Dasein*

A análise heideggeriana busca sempre se aprofundarem direção a uma maior originariedade. É importante lembrar que a concepção de uma metafísica do *Dasein* segue, também, essa ideia de aprofundamento da fundamentação metafísica kantiana. A própria analítica existencial é metodologicamente um aprofundar de seus componentes analisados.

Até o momento, mostramos a descrição das estruturas existenciais do existir humano, entendido como ser-no-mundo em sua cotidianidade. Vimos o que é mundo, o quem e o “aí” (ser-em) desse ente que nós mesmos somos. A totalidade desta descrição é resumida por Heidegger da seguinte forma:

A presença [*Dasein*], em razão da disposição a que pertence de modo essencial, possui um modo de ser em que ela é trazida para diante de si mesma e se abre para si em seu estar-lançado. O estar-lançado, porém, é um modo de ser de um ente que sempre é ele mesmo as suas possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas). O ser-no-mundo, ao qual pertencem, de maneira igualmente originária, tanto o ser junto ao que está à mão quanto o ser-com os outros, é sempre em virtude de si mesmo. Todavia, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o si-mesmo é um impropriamente si-mesmo. O ser-no-mundo já está sempre em decadência. Pode-se, portanto, determinar a *cotidianidade mediana da presença [Dasein] como ser-no-mundo aberto na decadência que, lançado, projeta-se e que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder ser mais próprio* (HEIDEGGER, 2015, p. 246-247, grifo do autor).

Essa é a estrutura do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, o qual possui um modo de ser lançado no mundo, com os outros e absorvido pela publicidade do a-gente, projetando-se à frente de si mesmo, abrindo-se ao poder-ser e, onde, desamparado seu ser está em causa. Dessa forma, o objetivo do autor com a analítica existencial era mostrar a unidade ontológica desse ser-no-mundo em sua capacidade de projetar-se, ou seja, de compreensão de ser.

A finalidade da analítica é, pois, evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão. A analítica trata de retroceder a uma “conexão em um sistema”. A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura. Este é o fator essencial no meu conceito “analítica do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2009, grifo do autor, p. 154).

3.1 Preocupação como ser do *Dasein*

Para Heidegger, uma interpretação de caráter ôntico-ontológico não pode consistir apenas na reunião dos diversos modos de ser do *Dasein*. É preciso que se encontre uma unidade existencial fundamental deste ente. Para o autor, o fenômeno da angústia, que está posto na base do encontrar-se, é a via para se achar a totalidade do ser do *Dasein*. 9

Enquanto possibilidade de ser da presença [*Dasein*], a angústia, junto com a própria presença [*Dasein*] que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apresentação explícita da totalidade originária da presença [*Dasein*]. Esse ser desvela-se como cura (Heidegger, 2015, p. 248).

A preocupação irá ligar, assim, todos os momentos que constituem a *existência* do *Dasein*. Antes de abordarmos a preocupação ela mesma, vamos, no entanto, entender o caminho que tem passagem pela angústia. Já dissemos anteriormente que o ser do *Dasein* se esquiva, escapa de si mesmo e, por isso, dizemos que ele *existe*. Na medianidade da cotidianidade, o *Dasein* está em seu decair, absorvido pelo a-gente e afastado de si mesmo. Esse movimento de afastamento é o de impropriedade, uma vez que, esquivando-se de si mesmo, o *Dasein* se torna mais o público e menos si mesmo. O que provoca essa expropriação ficará claro após analisarmos o fenômeno da angústia.

A angústia difere-se do medo. Enquanto o medo tem como ameaça um ente-do-interior-do-mundo, a angústia é indeterminada, visto que seu objeto é, simplesmente, o fato de estar no mundo: “*Aquilo com o que a angústia se angustia o ser-no-mundo como tal*” (Heidegger, 2015, p. 252, grifo do autor). É a angústia que vem em primeiro lugar e é ela quem fundamenta o medo. “*Ao contrário, o desvio da decadência funda-se na angústia que, por sua vez, torna possível o medo*” (Heidegger, 2015, p. 252, grifo do autor). O medo é a versão ôntica da angústia. Assim, a versão pela qual o *Dasein* se afasta de si mesmo, perdendo-se no decair, fundamenta-se na angústia, e não o contrário, sendo a angústia que torna possível o medo.

A indeterminação da angústia não é um nada. O que ameaça o ente, de fato, existe e está próximo dele, tão próximo que não podemos vê-lo. O que angustia a angústia é o mundo, mas o mundo no sentido heideggeriano da mundidade. Não são os entes ou a soma desses entes que oprimem o *Dasein*, mas a própria

possibilidade de ser-no-mundo. O mundo não oferece nada ao *Dasein*, que, remetido pela angústia, é apenas em sua solidão de ser-no-mundo.

A angústia singulariza e abre a presença [*Dasein*] como “solus ipse”. Esse “solipsismo” existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere a presença [*Dasein*] justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e assim, como ser-no-mundo para si mesma (HEIDEGGER, 2015, p. 255).

A partir deste isolamento revelado pela angústia, o *Dasein* se descobre livre para uma *existência* própria. À medida que se percebe isolado na entrega ao mundo, vê-se livre e, ao mesmo tempo, estranho a si mesmo. Percebe-se estranhamente fora de casa, embora passe o tempo buscando esse habitar. “A fuga decadente para o sentir-se em casa do que é público foge de não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente à presença [*Dasein*] enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser” (Heidegger, 2015, p. 255-256). É por isso que o *Dasein* sem estar em sua casa habita o mundo. Portanto, o objeto de fuga do *Dasein* angustiado não é o ente-do-interior-do-mundo, mas a estranheza, o desenraizamento constante, sua *existência*. Apesar de toda a aparente familiaridade e tranquilidade com que o *Dasein* parece viver sua vida, é, na verdade, a estranheza em sua originalidade que o constitui.

A angústia é a janela pela qual se desvela ao *Dasein* sua real situação de ser-no-mundo: a de ser único, responsável e livre para o poder-ser – isto é, livre e entregue ao mundo para uma *existência* própria. Assim, a angústia, de forma privilegiada, desvela a totalidade constitutiva de ser-no-mundo (mundo, ser-em e si mesmo), unificando-o em seu isolamento.

[...] enquanto disposição, o angustiar-se é um modo ser-no-mundo; a angústia se angustia com o ser-no-mundo lançado; a angústia de angustia por poder ser-no-mundo. Em sua completude, o fenômeno da angústia mostra, portanto, a presença [*Dasein*] como ser-no-mundo que existe faticamente (HEIDEGGER, 2015, p. 258).

A angústia revela, assim, os caracteres ontológicos fundamentais do *Dasein*: existencialidade, facticidade e decair.

A presença [*Dasein*] é um ente em que, sendo, está em jogo seu próprio ser. Na constituição de ser do compreender, o “estar em jogo” evidenciou-se como o ser que se projeta para o poder-ser mais próprio. Esse poder-ser é o em virtude de, onde a presença [*Dasein*] é sempre como ela é. Em seu ser, a presença [*Dasein*] já sempre se

conjugou com uma possibilidade de si mesma. É na angústia que a liberdade de ser *para* o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar. Do ponto de vista ontológico, porém, ser *para* o poder-ser mais próprio significa: em seu ser, a presença [*Dasein*] já sempre *antecedeu* a si mesma. A presença [*Dasein*] já está sempre “além de si mesma”, não como atitude frente aos outros entes que ela mesma *não* é, mas como ser *para* o poder-ser que ela mesma é. Designamos a estrutura ontológica essencial do “estar em jogo” como o *anteceder-a-si-mesmo da presença* [*Dasein*] (HEIDEGGER, 2015, p. 259, grifo do autor).

A partir da angústia, abre-se ao *Dasein* o poder-ser, que ontologicamente se mostra como um antecipar-se-a-si-mesmo, um ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo. A angústia confere, assim, a existência factual e decaída do *Dasein*, constituindo sua totalidade estrutural.

[...] a totalidade existenciária do todo-estrutural ontológico do *Dasein* deve ser formalmente apreendida na seguinte estrutura: o ser do *Dasein* significa: ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo-em (-o-mundo) como ser-junto (ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro). Esse ser preenche a significação do termo *preocupação*, empregado em sentido puramente ontológico-existenciário (HEIDEGGER, 2015, p. 539)

Portanto, agora temos a preocupação, em sentido ontológico, que reúne as partes estruturais que compõem o ser-no-mundo. Através da angústia que o isola, o *Dasein* se abre a um poder-ser mais próprio como antecipar-se em um mundo. Esse é o ser do *Dasein* que se preocupa no sentido de se adiantar, se antecipar.

3.2 Temporalidade como sentido do ser do *Dasein*

Vimos até agora a estrutura básica que constitui o ser-no-mundo em sua cotidianidade e chegamos a seu todo estrutural: a preocupação, na qual encontra-se inserido o ser do *Dasein*. A análise desse ser tomou como fio condutor a existência, que, em um primeiro momento, foi determinada como essência do *Dasein*. Isso significa que “enquanto poder-ser que compreende, o *Dasein* é o que, sendo, está em jogo como seu próprio ser. O ente, que desse modo está sendo, é sempre eu mesmo” (Heidegger, 2015, p. 303). Com a formulação do fenômeno da preocupação, foi possível ter uma visão da constituição concreta da existência, ou seja, foi possível ver seu nexos com a facticidade e a decadência.

Mostrou-se a cura como constituição fundamental da presença [*Dasein*]. O significado ontológico desse termo exprime-se na

seguinte “definição”: já anteceder-se-a-si-mesma em (um mundo) como ser-junto-aos entes (intramundanos) que vêm ao encontro. Com isso, explicitam-se os caracteres fundamentais do ser da presença [*Dasein*]: no anteceder-a-si-mesma, a existência, no já-ser-em..., a facticidade, no ser-junto-a, a decadência (HEIDEGGER, 2015, p. 325).

Entretanto, Heidegger quer aprofundar, mais uma vez, ainda mais sua análise, buscando uma maior originalidade na interpretação do ser do *Dasein*. Isso porque, como vimos, a ideia de existência, que foi determinada como o poder-ser que compreende e onde está em jogo meu próprio ser, em sendo meu, o poder-ser é livre para a propriedade ou impropriedade. Partindo da análise da cotidianidade mediana, a interpretação ficou limitada à análise da existência imprópria, deixando, assim, uma falta.

A passagem da cotidianidade imprópria ou inautêntica para a própria ou autêntica foi bem definida por Loparic (1982, pp. 13-14, grifo do autor) em seu artigo, *A fenomenologia do agir em Sein und Zeit*:

Já sublinhei que os modos não autênticos são conservadores. A esse título eles são o fundamento transcendental da história humana enquanto tradição. Os estares-em não autênticos preservam e transmitem a herança coletiva na forma dos contextos de significações, ou seja, de *problemas públicos*. Estamos no mundo de maneira conservadora, preservamos possibilidades de estar-junto que nos oprimem, as alternativas tradicionais para elas e as conexões instrumentais que, organizadas como planos públicos, podem ser aplicadas nas nossas atuações preocupadas. Essa é, no essencial, a teoria heideggeriana do homem cotidiano. Esse homem se fundamenta numa memória que esquece a verdadeira estrutura do estar-aí e num aguardar apenas daquilo que vem ao caso agora, chamando os nossos cuidados. Nesse fundamento, ou melhor, como esse fundamento, o homem cotidiano pode e deve preocupar-se com o que urge no dia a dia. Com efeito, o estar no mundo não autêntico é, antes de mais nada, a condição de possibilidade da existência dos problemas cotidianos envolvendo coisas (e os outros homens), distraídos do cuidado para consigo, sem o qual no entanto não poderia existir. Dessa forma, a perdição no cotidiano anônimo (*Verlorenheit in das Man*) consiste essencialmente no envolver-se com problemas em princípio solúveis pelos planos públicos, obliterando o insolúvel problema do cuidado para consigo. O cuidado, como veremos abaixo ao analisar o estar no mundo na modalidade autêntica, leva à insolúvel questão do fundamento da estrutura extática do estar-aí. O estar-aí não autêntico é essencialmente aquele que foge dessa questão, perdendo-se nas questões cotidianas herdadas. O estar-aí autêntico, pelo contrário, gera criativamente as questões cotidianas a partir da sua estrutura extática, matriz sem sentido de todos os sentidos.

Dessa forma, Loparic sintetiza toda a primeira sessão de *Ser e tempo*, obra

que trata das estruturas existências do *Dasein* em sua cotidianidade impropria, descrevendo o constante esquecer-se de si mesmo nas ocupações e preocupações com as coisas e com os outros, próprias do homem cotidiano. Perdido no público, nos distraímos e esquecemos de nosso ser-para-a-morte, que será retomado pela decisão antecipadora, geradora criativa de questões cotidianas a partir das *ekstases*. Portanto, para que se chegue de fato à totalidade deste todo do *Dasein* há que se alcançar seu poder-ser próprio.

Existência significa poder-ser, também, em sua propriedade. Portanto, é necessário incorporar à ideia de Existência a estrutura existencial do poder-ser próprio para que se tenha uma interpretação existencial em sua máxima originalidade. “A cotidianidade é justamente o ser ‘entre’ nascimento e morte. E, se a Existência determina o ser do [*Dasein*] e o poder-ser também constitui sua essência, então o [*Dasein*], enquanto existir, deve, em podendo ser, *ainda não ser* alguma coisa” (Heidegger, 2015, p. 305, grifo do autor). Há algo que está sempre pendente no *Dasein*, inclusive seu fim: a morte. “Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, a existência, limita e determina a totalidade cada vez possível do [*Dasein*]” (Heidegger, 2015 p. 306). Isso significa que só a partir da antecipação do ser-para-a-morte podemos incorporar o poder-ser próprio, a fim de completarmos a totalidade da existência. Este ser-para-a-morte é possível através do testemunho da consciência. Assim, um poder-ser próprio do *Dasein* está determinado em uma decisão, um querer ter consciência. E com a decisão do ser-para-a-morte funda-se a temporalidade, o sentido do ser (da preocupação, cuidado ou cura) do *Dasein*.

A segunda seção de *Ser e tempo* apresenta dois momentos decisivos da análise. O primeiro trata da formulação do poder-ser próprio da existência como ser-para-a-morte que é também um modo da preocupação, desvelando a temporalidade como sentido da preocupação. No segundo momento, Heidegger repassa toda a análise preparatória da primeira seção, mas, agora, a partir da temporalidade. Perpassando as estruturas existenciais da cotidianidade imprópria a partir da perspectiva da temporalidade, Heidegger alcança a historicidade que compõe e completa o poder-ser todo em sentido próprio do existir humano.

Assim, nos encaminhamos para a conclusão da analítica explicitando o nexos da totalidade do todo do ser do *Dasein* à luz da temporalidade, que lhe constitui. O poder-ser próprio é possível através do ser-para-o-fim, a morte, que é a possibilidade privilegiada do *Dasein*. Entretanto, em um primeiro momento, a morte

se dá ao *Dasein* em sua cotidianidade mediana de forma impessoal. Na cotidianidade, a morte nunca é a própria morte e quando é, está sempre em algum dia muito distante. A postura deste ente diante da morte é de esquiva, perdendo-se nas ocupações, decaindo. Assim, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* se detém faticamente ao ser-para-morte impróprio, encobrendo-se e se esquivando da possibilidade irremissível.

A fim de se alcançar o poder-ser próprio, o poder-ser impróprio e cotidiano deve ser ultrapassado, dando lugar para que o ser-para-a-morte seja desvelado nesse ser e isso só pode acontecer pela antecipação da possibilidade iminente e privilegiada que é também um modo de ser do *Dasein*. Com efeito, o *Dasein* abre-se para si mesmo diante da possibilidade mais extrema. Projetar-se para esse poder-ser próprio é compreender-se no ser do ente desvelado, é existir. Só a partir dessa compreensão, o *Dasein* pode dar-se conta de estar perdido na impropriedade do público e a partir daí libertar-se para as escolhas mais próprias. “A liberação antecipadora para a própria morte liberta o perder-se nas possibilidades ocasionais, permitindo assim compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades fáticas que se antepõem às insuperáveis” (Heidegger, 2015, p. 341). Entretanto, ao antecipar-se para a morte, abre-se no *Dasein* uma ameaça permanente que se mantém através da disposição da angústia que se angustia frente à possibilidade mais extrema do *Dasein*. Heidegger (2015, p. 343) resume tudo isso da seguinte forma:

Pode-se resumir a caracterização de ser que, existencialmente, se projeta para morte em sentido próprio, da seguinte maneira: o antecipar desvela para o *Dasein* a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na liberdade para a morte que, apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia.

Heidegger continua sua análise agora falando sobre o apelo silencioso da consciência que propicia ao *Dasein* sair do si mesmo impessoal para o si mesmo próprio. Na cotidianidade, é o si mesmo impróprio que se esquiva da possibilidade última e inevitável que é a morte. Perdido e misturado em um si mesmo impróprio, o *Dasein* encobre sua possibilidade privilegiada. Entretanto, ao se decidir pela escuta do apelo silencioso, na estranheza e angústia da consciência que o lembra de estar em dívida consigo mesmo, é que o *Dasein* passa a seu si mesmo mais próprio. O

apelo brota do fundo sem fundo de seu ser, a preocupação, que grita do seu pode ser mais próprio, lembrando-o de seu não poder ser mais, da morte. Reconhece e responde ao apelo da consciência, que é uma solicitação do nada, para que encare e aceite sua real condição de ser-para-a-morte.

Aceitando o ser-para-a-morte, o *Dasein* projeta-se e compreende, deixando-se levar por sua abertura e encarregando-se da sua existência. Assim, a decisão, que é o conjunto desta abertura no compreender, na angústia e no silêncio, é a maneira pela qual o *Dasein* responde ao apelo da consciência, assumindo sua condição de existir para o nada.

Nesse sentido, na existência decidida, o *Dasein* vai ao fundo de si mesmo, mas não isolado do mundo, afinal o *Dasein* é ser-no-mundo e, portanto, em seu poder-ser próprio com os outros e ao encontro dos entes intramundanos. Na decisão, o *Dasein* se torna transparente a si mesmo, submetendo todas suas ações à possibilidade última, no horizonte da morte. Nas palavras de Heidegger (2015, p. 378, grifo do autor) podemos resumir:

A abertura da presença subsistente no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e estar em dívida mais próprio e pela fala enquanto silenciosidade. Chamamos de decisão essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na própria presença, ou seja, *o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio.*

Desta forma, quando o *Dasein* se antecipa diante da possibilidade da morte e decide enfrentar sua condição de ser lançado para o nada, abre-se para ele um poder-ser próprio, com sua verdade e não-verdade. Diante dessa abertura, o *Dasein* torna-se transparente a si mesmo, podendo agir faticamente e existencialmente a partir de um si mesmo próprio que sabe que traz consigo, também, o si mesmo impróprio e, deste modo, se libertando para se decidir a cada ocasião.

A decisão antecipadora é um modo de propriedade do ser do *Dasein*, da preocupação, e a partir dela também se dará o sentido desse ser, a temporalidade. Sentido esse que significa o projeto como o entender de ser, a compreensão daquilo que é.

Apreendida formal e existencialmente, sem que se nomeie agora constantemente o conteúdo pleno de sua estrutura, a decisão antecipadora é o ser para o poder-ser mais próprio e privilegiado. Isto só é possível caso o [*Dasein*] possa de todo modo vir-a-si em sua possibilidade mais própria e, deixando-se vir-a-si, suporte a

possibilidade enquanto possibilidade, ou seja, exista. Esse deixar-se-vir-a-si que, na possibilidade privilegiada a sustem, é o fenômeno originário do porvir[...]. Porvir significa o advento em que o [*Dasein*] vem a si em seu poder-ser mais próprio. O antecipar torna o [*Dasein*] propriamente porvindouro, de tal maneira que o próprio antecipar só é possível quando o [*Dasein*], enquanto um sendo, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir (HEIDEGGER, 2015, p. 409-410).

O antecipar que torna o *Dasein* porvindouro abre também sua compreensão para o estar em dívida e, conseqüentemente, “ser-fundamento lançado do nada” (Heidegger, 2015, p. 410). Desta forma, compreende-se o que sempre foi: ser lançado.

Próprio e porvindouro o [*Dasein*] é propriamente o ter sido. Antecipar a possibilidade mais própria e extrema é vir de volta, em compreendendo, para o ter sido mais próprio. [O *Dasein*] só pode ser o ter sido sendo porvindouro. O vigor do ter sido surge, de certo modo, do porvir (HEIDEGGER, 2015, p. 410).

Antecipar faz o *Dasein* voltar a um ter sido atualizando-se, deixando vir-ao-encontro, sem deturpações do que é apreendido no agir.

Vindo-a-si mesma num porvir, a decisão atualiza-se na situação. O vigor do ter sido surge do porvir e isso de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, do que tem sido) deixa vir-a-si a atualidade. Chamamos de temporalidade este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinada como temporalidade é que [o *Dasein*] possibilita para si mesmo o poder-ser todo em sentido próprio da decisão antecipadora. Temporalidade desvela-se como o sentido da [preocupação] propriamente dito (HEIDEGGER, 2015, p. 410-411).

Deste modo, a temporalidade (e é bom ressaltar que não é o mesmo que o tempo cotidiano: presente, passado e futuro) guarda em si “a unidade originária da estrutura” (Heidegger, 2015, p. 411) da preocupação. Isso fica assim: “O anteceder-a-si-mesma funda-se no porvir. O já-ser-em... anuncia em si o vigor de ter sido. O ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualização” (Heidegger, 2015, p. 412). O porvir ou anteceder é um caráter de projetar-se da existencialidade; o ter sido do já-ser-em diz do ser-lançado; e na atualização se funda a decadência, o decair nas ocupações com os entes-do-interior-do-mundo. “Decidida, a presença [*Dasein*] se recupera justamente da decadência a fim de ser e estar tanto mais propriamente ‘por aí’ no instante da situação, que se abriu” (Heidegger, 2015, p.413). Dessa forma, a temporalidade permite a unidade entre a existência, facticidade e decadência, constituindo a totalidade da estrutura da preocupação originariamente.

Do mesmo modo como acontece na preocupação, esses momentos não são uma justaposição entre a soma do porvir, do ter-sido e da atualidade. A temporalidade não é um ente que se soma a outro, tampouco acontece se temporalizando no “para si mesma” (para...), “de volta para” (ao...) e no “deixar vir ao encontro de” (junto a...), fenômenos estes que manifestam o caráter *ekstático* da temporalidade. Temporalidade é o “movimento” que faz com que o ser “fora de si” caia em si e seja para si. Por esse motivo, Heidegger denomina os fenômenos do porvir, ter sido e atualidade de *ekstases*.

Dentre os três fenômenos, não há nenhuma espécie de sequência, pois a temporalidade acontece se temporalizando entre as três *ekstases*. Não obstante a igualdade de importância das três *ekstases*, o porvir tem primazia, já que “a temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só porvindouramente sendo o ter sido é que se desperta a atualidade. *O porvir é o fenômeno primário da temporalidade*” (Heidegger, 2015, p. 414, grifo do autor).

A primazia do porvir tem importância na medida em que constitui o sentido da decisão antecipadora que remete ao ser-para-a-morte, transformando o *Dasein*, pela temporalização, em finitude. Na *ekstase* do porvir, o *Dasein* existe finitamente, já que porvir é sustentar o existir como ser-lançado para a morte, atualizando-se.

A cura [preocupação] é ser para-a-morte. A decisão antecipadora foi determinada como ser próprio para a possibilidade característica da absoluta impossibilidade da presença [*Dasein*]. Nesse ser para o fim, a presença [*Dasein*] existe, total e propriamente, como o ente que pode ser “lançado na morte”. Ela não possui um fim em que ela simplesmente cessaria. Ela *existe finitamente*. Em sentido próprio, o porvir que temporaliza primariamente a temporalidade, que constitui o sentido da decisão antecipadora, desvela-se, portanto, *como sendo em si mesmo finito* (HEIDEGGER, 2015, p. 414, grifo do autor).

Assim, a temporalidade originária é finitude:

Finitude não diz primariamente término. Finitude é um caráter da própria temporalização. O porvir originário e próprio é o para-si, um para-si que existe como possibilidade insuperável do nada. O caráter *ekstático* do porvir originário reside justamente em incluir o poder-ser, isto é, em estar ele mesmo incluído e, como tal, possibilitar a compreensão existenciária e decidida do nada. O vir-a-si originário e próprio é o sentido do existir no nada mais próprio (HEIDEGGER, 2015, 414-415).

Finitude é a partir da compreensão de que existimos e, conseqüentemente,

somos para o nada. Este entendimento dá ao *Dasein* um contorno: seu limite com a finitude que o abre para si mesmo. É no entendimento do nada que o *Dasein* se abre para a totalidade de suas possibilidades.

3.3 Temporalidade da cotidianidade como historicidade do *Dasein*

Ao alcançar a totalidade do todo estrutural do *Dasein* com a temporalidade finita como sentido da preocupação (cura, cuidado), isto é, do ser deste ente que nós mesmos somos, Heidegger recoloca a análise da existência que, até então, tratava apenas do modo da cotidianidade imprópria, agora, sob a perspectiva da temporalidade.

Nos três últimos capítulos de *Ser e tempo*, o autor passa da analítica existencial à analítica temporal. A análise das estruturas que constituem o *Dasein* em seu modo de ser da cotidianidade é revisitada sob a perspectiva da temporalidade. A analítica se torna ainda mais originária, encontrando no todo do poder-ser, próprio da temporalidade do *Dasein*, sua totalidade na cotidianidade própria, isto é, em sua historicidade.

O autor descreve o movimento da temporalização a partir das *ekstases* que se dá na abertura, no *Da do Da-sein*: entender, encontrar-se e decair, mostrando como a temporalidade acontece temporalizando-se de modo próprio e impróprio. Explicitando como as *ekstases* se temporalizam em cada um dos momentos que constituem a abertura, a saber, o entender, encontrar-se e decair, Heidegger demonstra que a temporalização não é uma sucessão das *ekstases* (porvir, ter sido e atualidade). Na realidade “a temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do vigor de ter sido” (Heidegger, 2015, p. 437).

Heidegger conclui que tanto as possibilidades existenciais de propriedade e improriedade quanto a abertura do *Dasein* se fundam na temporalidade. O mesmo será feito com o mundo e a espacialidade que também se fundam na temporalidade, sendo atualizados por ela. O autor demonstra, também, como isso ocorre tanto no modo da ocupação (práxis) como nas ciências (teoria) e na espacialidade do *Dasein*, revelando, a partir do entendimento de ser, o problema temporal da transcendência do mundo. Com isso, ganhou-se na analítica o sentido temporal da cotidianidade do *Dasein* que, até então, só dizia respeito a um modo de ser, um como da existência do *Dasein* impróprio que se dá sempre em uma primeira aproximação e na maior parte

das vezes.

Ao temporalizar a cotidianidade, abriu-se a possibilidade para sua compreensão ontológica, mas agora de forma própria, a qual se encontrava encoberta até este momento. Desse modo, a cotidianidade revisitada pela temporalidade se converte em cotidianidade própria: em historicidade.

Heidegger alcançou, assim, uma compreensão ainda mais originária da existência própria do *Dasein*. Se com a temporalidade finita que se decide pela antecipação do fim chegamos à máxima propriedade do *Dasein*, depois da análise temporal do ser-no-mundo das ocupações, ou seja, com o sentido ontológico da cotidianidade que comprovou a temporalidade da preocupação (cuidado), o autor revela que o *Dasein* não foi inteiramente analisado em seu poder-ser próprio. Apesar de ter encontrado sua resposta de totalidade no ser-para-o-fim, a morte não é seu único “fim”, mas apenas um dos “fins” que compõem a totalidade do *Dasein*.

Recordando o exposto, tanto no primeiro capítulo quanto no que acabou de ser analisado, fica claro que a finitude no homem e a finitude na temporalidade diziam respeito aos limites do *Dasein*, no sentido de contorno. Heidegger (2009, p. 63) lembra que, “entretanto, para os gregos, limite não é aquilo onde algo acaba, nada negativo, mas sim onde começa, pelo qual é limitado em sua forma. Para os gregos é uma determinação positiva”. O fim caracteriza o limite que delimita e dá forma ao ser-no-mundo. Como a morte não é o único “fim” desse ente, há que se considerar o nascimento como outro “fim” do *Dasein*, obtendo, deste modo, a forma em sua totalidade do ser-no-mundo:

A morte é, no entanto, apenas o “fim” da presença [*Dasein*] e, em sentido formal, apenas *um* dos fins que abrangem a totalidade da presença [*Dasein*]. O outro “fim” é o “começo”, o “nascimento”. Só o “ente” entre nascimento e morte torna presente o todo que se procura. Desta forma, ficou ‘unilateral’ a orientação dada até aqui à analítica, apesar de tender para o ser-todo *existente* e de explicar, genuinamente, o ser-para-a-morte próprio e impróprio. A presença [*Dasein*] só se fez tema existindo, por assim dizer, “para frente”, deixando, com isso, “para trás” de si todo o ter sido. Não apenas se desconsiderou o ser para o começo, mas sobretudo, a *ex-tensão* da presença [*Dasein*] *entre* nascimento e morte. Na análise do ser-todo, passou-se por cima do “nexo da vida” em que a presença [*Dasein*], constantemente e de algum modo, se mantém (HEIDEGGER, 2015, p. 464, grifo do autor).

A totalidade do *Dasein* toma contornos mais nítidos com o “nexo da vida”, que trata da extensão, do “entre” que acontece desde o nascimento até a morte.

Entretanto, essa caracterização não pode se dar como se fosse algo simplesmente dado que decorre de uma sequência de vivências de agoras, pois estes não dariam conta de preencher uma moldura. A *ex-tensão* entre nascimento e morte deve ser ontologicamente caracterizada, porque “no ser da presença [*Dasein*] já subsiste um “entre” que remete a nascimento e morte” (Heidegger, 2015, p. 465, grifo do autor). Compreendido existencialmente, o *Dasein* “só existe nascente e é nascente que ele já morre, no sentido de ser-para-a-morte” (Heidegger, 2015, p. 466).

Estes dois “fins” e o seu “entre” são apenas na medida em que a presença existe faticamente, e apenas são na única maneira possível, isto é, com base no ser da presença enquanto cura. Na unidade do estar-lançado e do ser-para-a-morte, em sua fuga e antecipação, é que nascimento e morte formam um “nexo” dotado do caráter de presença. Enquanto cura, a presença é o “entre” (HEIDEGGER, 2015, p. 466).

Uma vez que a preocupação (cura, cuidado) se fundamenta na temporalidade, o ponto de partida de esclarecimento ontológico do nexos deve ser buscado a partir da constituição temporal do *Dasein*. O “nexo da vida” se caracteriza pela *ex-tensão*, *movimentação* e *permanência* do *Dasein*. Essa movimentação da existência que se determina pela *ex-tensão* é chamado de acontecer do *Dasein*.

Chamamos de acontecer da presença [*Dasein*] a movimentação específica deste estender-se na *ex-tensão*. A questão sobre o “nexo” da presença [*Dasein*] é o problema ontológico de seu acontecer. Liberar a estrutura do acontecer e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa conquistar uma compreensão ontológica da historicidade (HEIDEGGER, 2015, p. 466).

Deste modo a análise temporal da historicidade se dará a partir da interpretação realizada até agora do poder-ser todo, próprio do *Dasein*, e da análise da preocupação como temporalidade, estes servindo como fios condutores à análise. Desvelando assim o que ainda está velado na temporalização da temporalidade.

Correspondendo ao enraizamento da historicidade na cura [preocupação], a presença [*Dasein*] sempre existe como algo historicamente próprio ou impróprio. O horizonte mais imediato, representado pela cotidianidade na analítica existencial da presença [*Dasein*], elucida-se, agora, como historicidade imprópria da presença [*Dasein*] (HEIDEGGER, 2015, p. 468).

A analítica existencial do *Dasein* que partiu da cotidianidade imprópria ao chegar em sua totalidade retorna à cotidianidade, mas, agora, própria. A essa cotidianidade própria chamamos historicidade do *Dasein*. Contudo, é sempre bom

ressaltar que, apesar da temporalidade própria, o *Dasein* também se mantém como “temporal” no sentido de ser e estar “no tempo”. Porque a experiência consigo e com os entes do interior do mundo são experiências como sendo “no tempo”. A existência é imprópria e própria, ao mesmo tempo, pois, alcançando-se o poder-ser mais próprio se conquista instantes de propriedade que sempre retornam ao poder ser impróprio constitutivo da cotidianidade que é nosso modo de ser na maior parte das vezes.

A analítica é o retrato de uma movimentação das estruturas ontológicas do existir humano que tenta mostrar que o *Dasein* é temporal, isto é, ele existe temporalizando-se e por isso existe acontecendo e construindo uma história, quando este acontecer é próprio. “A análise da historicidade da presença [*Dasein*] busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’, mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal (Heidegger, 2015, p. 468).

O ser do humano que caracteriza nossa essência é existir emoldurado por dois acontecimentos: nascimento e morte. Somos acontecimento que pode ser apropriado ou não, que pode ser às vezes apropriado e às vezes não ou nunca o ser, sendo sempre um fugir de nossa própria finitude. Somos o “entre” que se estende entre nascimento e morte. Somos no mundo compreendendo os seres e nosso próprio ser. Somos podendo ser de forma autêntica ou não autêntica, própria como um si mesmo ou imprópria como a-gente. O que nos determina é uma decisão. A decisão de se antecipar a condição de ser-para-a-morte que, apesar da angústia, nos liberta para ser uma obra única e verdadeira na revelação do próprio ser. Portanto, o *Dasein* é um acontecimento apropriado ou inapropriado que se temporaliza cotidianamente e historicamente.

Ser e tempo, existir temporalizando-se, constituem simultaneamente a totalidade do *Dasein*, porque o sentido do ser do *Dasein* é a temporalidade: é existir acontecendo.

4 A possibilidade de uma antropologia ôntica

Conforme vimos, o *Dasein* é o ser do homem. O ser do *Dasein* é a preocupação que se antecipa através da angústia em direção ao ser-para-a-morte e a temporalidade é, por seu turno, o sentido da preocupação, pois, na medida em que o *Dasein* se antecipa, temporalizando-se em um por vir, instaura-se o ter sido, atualizando-o. Ser-no-mundo, antecipando e temporalizando-se, só é possível através da transcendência do *Dasein* que compreende ser.

Com efeito, a compreensão de ser é o fundamento da finitude no homem. Essa é a diferença que o homem carrega consigo e, por essa razão, se diz que o *Dasein* é o ente privilegiado, porque, em compreendendo o ser, se dá uma diferença ontológica. O *Dasein* é o ente que tem uma dupla constituição ótica e ontológica: a diferença ontológica.

De fato, a diferença ontológica é o pano de fundo da discussão heideggeriana, que, depois da analítica existencial em *Ser e tempo*, se desdobram em reflexões sobre as consequências dessa diferença nas ciências. Assim, em os *Seminários de Zollikon*, além de desenvolver a diferença ontológica como chave para a compreensão do humano, o autor também cuida de marcá-la como fio condutor em torno da possibilidade de uma ciência do homem a partir do *Dasein*.

4.1 A diferença ontológica nos *Seminários de Zollikon*

Seminários de Zollikon é um livro escrito a partir de encontros que um grupo de médicos, liderados por Merdard Boss, tiveram, no pós-guerra, com Heidegger por aproximadamente dez anos. Além das atas reunidas, a obra também conta com cartas e diálogos trocados entre Heidegger e o psiquiatra suíço, por mais de 20 anos. Neste longo período, Heidegger tentou esclarecer aos médicos a diferença ontológica que caracteriza o *Dasein* e, conseqüentemente, o impacto que esta visão da ontologia do existir humano imprimia sobre a ideia de homem e ciência que eles tinham e, sobretudo, sobre suas práticas clínicas.

A questão do Ser abre a obra e já impõe, logo de início, que o Ser não é um ente que se encontra dentre outros entes, tampouco apresentando características ônticas que podemos medir e verificar. Entretanto, apesar de não poderem ser medidos e comprovados como predicados reais, o autor afirma que os fenômenos

ontológicos existem mesmo assim e, como exemplo ele cita os sentimentos, dizendo assim: “‘Só o que pode ser medido é real.’ Com razão pode-se contestar isso: Por que não haveria realidades impossíveis de serem medidas com exatidão? Uma tristeza, por exemplo” (Heidegger, 2009, p. 36). E, exatamente por serem diferentes em sua forma de manifestação, devem ser olhados e pesquisados de maneira, também, muito própria.

No caso dos médicos, o ente a ser pesquisado é o Homem e, como vimos, este é o ente que carrega em si uma fundamental diferença: sua relação de compreensão de ser, a diferença ontológica. Sendo assim, o Homem é fundamentalmente distinto, do ponto de vista do *Dasein*, dos entes simplesmente dados ou subsistentes. Heidegger vai demonstrando algumas dessas diferenças fundamentais: o homem não está posto no espaço como um ente qualquer, compreende e se encontra em relação aos entes e às outras pessoas. O homem não está simplesmente no espaço, mas ele abre o espaço, porque, como vimos, em *Ser e tempo* ele se espacializa. Por isso, quando pensamos sobre o homem, ou sobre as ciências humanas, não podemos querer entendê-lo como uma coisa (um objeto) como tal na qual se pode verificar uma sequência de causas, mas, sim, a partir daquilo que o motiva, das motivações que fazem com que seu agir se dê.

Nosso olhar está condicionado a entender o homem a partir de suas características ônticas, só se considera real o que pode ser medido e comprovado. Este é o método das ciências naturais que utilizamos para estudar todos os fenômenos naturais, inclusive os humanos. Porém, o projeto científico-natural foi pensado a partir de suposições de legalidade de fenômenos físicos como espaço e tempo e, em hipótese alguma, levando em consideração o ente chamado homem.

Estes fatos mostram todo o abismo entre ciências naturais e a observação do homem.

A ciência natural só pode observar o homem enquanto algo simplesmente presente na natureza. Surge a questão: seria possível atingir desta forma o ser homem? Dentro deste projeto científico-natural só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, temos a pretensão de determinar o ser homem por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação à sua essência peculiar (HEIDEGGER, 2009, p. 57).

Heidegger mostra o equívoco que a tradição cometeu ao confundir o ser com o ente, que já apontamos quando falamos sobre a superação metafísica, que reflete diretamente no projeto científico. Engano que toma uma dimensão ainda maior

quando o ente a ser estudado não é um ente simplesmente dado, mas é o Homem que carrega consigo a diferença ontológica. Para o autor, o método utilizado pelas ciências não dá conta de abarcar o fenômeno humano em sua completude, pois não leva em conta o que é central no homem, seu ser. A representação científico-natural projetada sem levar em conta as diferenças do ser homem não pode pretender abarcar todo seu conhecimento. Com isso não podemos desconsiderar que o homem também é natural e, como parte da natureza, evidentemente, pode ser observado a partir do método das ciências naturais. A questão é conjugar essas duas dimensões do homem, ôntica e ontológica, nas ciências.

Não se pode subdividir o homem num âmbito que é natureza e outro mais central, que não é natureza. Como se poderá juntar duas coisas tão heterogêneas e deixá-las interagir? Antes, o chamado mais central não atingível de modo científico-natural deve perfazer também a essência do chamado âmbito periférico, por exemplo, o somático do homem, sem prejuízo de que se possa ainda observá-lo de modo científico-natural ou não (HEIDEGGER, 2009, p. 58).

Para responder a essa aporia Heidegger fez um amplo esclarecimento, inclusive do “tempo” medido pelo relógio e do tempo originário, da temporalidade do *Dasein* que, como vimos em *Ser e Tempo*, constitui o sentido de seu ser, para, só então, pensar uma ciência que contemple suas dimensões ôntica e ontológica.

O tempo originário, ao contrário do medido no relógio, apresenta alguns caracteres como: interpretabilidade (para algo), databilidade (agora, antes e depois), amplitude (o agora pode ser um longo período de inverno) e o estado público (todos entendem o antes, depois e agora). Deixando mais clara a dinâmica da *ekstase* do *Dasein*:

Todas as três dimensões do tempo são co-originárias, pois não há uma sem a outra, todas as três são, para nós, co-originariamente abertas, mas não são equitativamente abertas. Ora uma, ora outra dimensão com a qual nos relacionamos, em que talvez estejamos até presos, é determinante. Nem por isso as outras duas dimensões desaparecem em cada caso, apenas são modificadas. As outras dimensões não subjazem a uma simples negação, mas a uma privação (HEIDEGGER, 2009, p. 81).

Em *Ser e tempo*, Heidegger (2015) explicitou este movimento de privação ao falar das *ekstases* da temporalidade, pois no porvir, se encontrava o ter sido e a atualização acontecia. Assim, o porvir recebia sua primazia, já que a partir dele se desencadeava o movimento no qual as três dimensões estavam presentes ao mesmo

tempo, ainda que de forma privada.

Com a questão do tempo e da relação do homem com o tempo, Heidegger queria mostrar os preconceitos que os médicos traziam devido a sua formação científico-natural e, com isso, dar-lhes uma maior clareza a respeito do homem e do método adequado para suas pesquisas. As questões sobre o tempo são determinadas por dois aspectos: o homem existente em seu sofrimento e a estrutura técnica das ciências naturais.

Esta questão é de especial interesse para os senhores, como psicoterapeutas, pois a questão do que, quem e como é o homem, e isto significa ao mesmo tempo o homem de hoje, é de importância fundamental. Juntamente com esta questão de conteúdo, move-nos uma questão de método sobre a relação entre homem e tempo (HEIDEGGER, 2009, p. 93).

A existência do homem e as ciências naturais tornam a reflexão difícil por serem incompatíveis e Heidegger quer demonstrar o método fenomenológico como alternativa para pensar esse modo de ser existente do homem e desviar do representar (re-representar, tornar presente de novo) posto no método científico-natural.

Depois de muita exposição sobre pensar o tempo a partir do que seria ter tempo, Heidegger (2009, p. 101) conclui:

A relação com o tempo que temos não é nenhuma relação ligeira, diminuta, mas sim, justamente, é a que sustenta nossa morada no mundo. O tempo que temos e não temos, sacrificamos ou desperdiçamos é aquilo de que de certa forma dispomos, que podemos dividir ou organizar de uma ou outra forma, mas sempre como tempo. Juntamos, pois, respectivamente, o passado, o presente e o vir-a-ser de uma ou outra forma. Juntar significa: aproximar uns com os outros e assim formar e estabelecer a respectiva estrutura do tempo, e assim temporalizar a morada. Tomamos e deixamos o tempo, retendo-o no presente, tornando-o presente e, desse modo, o mantemos à nossa disposição. O tempo, respectivamente disponível e gasto para algo, constitui-se como tal no aguardar, reter, tornar presente. Isto é a temporalização do tempo que temos e não temos em sua tríplice unidade. Aqui continua inteiramente não esclarecido como deve ser determinada a unidade desta triplicidade da temporalidade.

Ter tempo e estar são modos que os homens têm de forma muito diferente dos outros entes, porque estabelecem uma relação com o tempo para... e estão de forma a se relacionar com as coisas. Podendo estar aqui e lá ao mesmo tempo, coisa que um ente dado não pode, uma mesa, por exemplo, está simplesmente dada em uma sala, ela não pode ter uma relação com as coisas e as pessoas, só está junto de forma espacial. “Este ‘estar-junto de’ significa aqui a proximidade espacial de duas

coisas. Ao contrário, o ‘estar-junto de’ do nosso estar-aqui junto das coisas tem o traço fundamental do *estar aberto para a coisa* presente, com que se está” (Heidegger, 2009, p. 107). A mesa não está aberta para a sala e na verdade não está presente de forma alguma. Também não está fechada, porque só pode estar fechado o que pode se abrir. Neste caso, o estar fechado só pode ser uma forma privada do estar aberto.

O estar-junto tem outro modo de ser que é o tornar presente, que se trata de uma modificação do estar-aqui; por exemplo, pode-se estar em uma sala de aula e se transportar para a estação de metrô tornando-a presente. O tornar presente é um modo de estar aberto junto à estação do metrô.

O estado de abertura do homem para o ente é tão importante e determinante para o ser homem que passa constantemente despercebido graças à sua simplicidade e à imperceptibilidade, em benefício de teorias psicológicas construídas (HEIDEGGER, 2009, 108).

Como *Dasein*, o homem está presente, aberto, especializando e temporalizando.

Mas o homem está no espaço e no tempo de modo completamente diferente do que as coisas, uma vez que o próprio homem é espacial e temporal. Quando eu traduzo *ek-sistir* [*ek-sisteieren*] por estar-para-fora [*hinaus-stehen*], digo isso em contraposição a Descartes, contra sua representação de uma *res cogitans* no sentido de uma imanência. Mas através deste contrapor eu concordo com o antigo. É mais verdadeiro traduzir “existir” por “suportar [*aus-stehen*] de um âmbito de abertura” (HEIDEGGER, 2009, p. 258, grifo do autor).

4.2 Psicossomática: uma questão de método

Quando pensamos a diferença ontológica que o homem carrega consigo, adquirimos uma concepção particularmente diferenciada deste ente que nós mesmos somos. Sua forma de ser no mundo o distingue dos entes do interior do mundo que são simplesmente dados. O *Dasein* no homem lhe abre ao que vem ao encontro e esta abertura o coloca presente em relação aos outros entes.

O estado de abertura [*Offenständigkeit*] como o homem existe, não deve ser mal entendido como um estar simplesmente presente de uma espécie de saco mental vazio, no qual ocasionalmente algo poderia cair. O homem enquanto abertura é um estar aberto para a percepção de presença e de algo que está presente, é abertura para a coisidade. Sem esta abertura nenhuma coisa poderia aparecer a partir de si, nem mesmo esta mesa aqui. A abertura como a qual o homem existe é sempre abertura para a interpelação da presença de algo (HEIDEGGER, 2009, p. 259).

Entretanto, o tornar presente do homem abre para uma conseqüente discussão sobre o corpo e a psiquê, já que esse tornar presente é dependente de uma percepção que lhe é anterior e, para esta, são necessários os órgãos do sentido pelos quais vemos, ouvimos, sentimos etc. Estes órgãos são do âmbito do somático e da psique, são psicossomáticos.

A discussão da abertura do homem que o torna presente nos leva às questões do corpo e da psique. Deste modo, abrindo o problema do corpo e da alma, em última instância, se coloca em questão a problemática da psicossomática. Na psicossomática buscamos entender o *Dasein* no homem, e as ciências naturais não podem alcançar este conhecimento.

Por mais exatos e uteis que sejam os resultados das pesquisas científicas, isto não prova de maneira alguma que eles sejam também verdadeiros, verdadeiros no sentido de tornar evidente o ser do ente em sua propriedade, daquele ente de que se trata em cada caso. Na psicossomática, trata-se do ser homem do homem (HEIDEGGER, 2009, p. 112).

A questão de achar a resposta pelo ser homem do homem é tarefa da filosofia e, portanto, cabe uma discussão nesse sentido para se pensar o que é o psicossomático. Para tal, é preciso entender, em primeiro lugar, o que é o corpo e a psique.

Podemos dizer que o corpo se diferencia da psique na forma de ser abordado, já que tudo que diz respeito ao corpo pode ser mensurado. Ao contrário, o conhecimento sobre a psique só pode ser alcançado intuitivamente. Neste sentido, só o corpo poderia ser objeto de estudo das ciências ou, caso se pretendesse estudar a psique, seria preciso conseguir objetificá-la para submetê-la às regras e leis das ciências naturais e assim fazer ciência.

Os dois âmbitos temáticos psique e soma são, pois, definidos em seu conteúdo a partir do modo de acesso a eles. O modo de investigação do âmbito de ser, e seu acesso se referem à sua cognoscibilidade e discutir e defini-la é assunto da filosofia como “teoria do conhecimento” (HEIDEGGER, 2009, p. 114).

A questão é se pensar sobre esse modo de acesso: por que se difere e se, através dele, pode-se chegar a responder pelo seu conteúdo:

Evidentemente, a razão está no modo de ser da psique e do soma. De acordo com isso, o princípio “simples” aplicado aqui diz: os âmbitos temáticos de psique e soma são determinados pelo respectivo modo de acesso, e o modo de acesso, por sua vez, é determinado pela coisa, isto é, pelo soma e pela psique. Estamos girando em círculo.

Mas este círculo não é um círculo vicioso, um círculo “errado”. O que chamamos de “círculo” pertence à estrutura essencial do conhecimento humano (HEIDEGGER, 2009, p. 114-115).

Dessa forma, para se conseguir fazer uma diferenciação efetiva entre psique e soma é necessária uma reflexão mais aprofundada sobre como se deve proceder, sobre o método:

De acordo com isso, somos confrontados com a pergunta o que acontece com a diferenciação entre psique e soma, como ela deve ser feita, que reflexão é necessária para que isso fique esclarecido. A questão do psicossomático é, em primeiro lugar, uma questão de método. Entretanto, é necessária uma discussão especial sobre o que isso significa (HEIDEGGER, 2009, p. 115).

A questão do método é fundamental no estudo das ciências relacionadas ao homem. Exatamente por sua constituição ôntico-ontológica, o método empregado não pode ser exclusivamente o científico-natural. Deste modo, vamos percebendo que Heidegger elenca três tarefas para se começar a pensar a psicossomática, são elas reflexões sobre: o corpo, a psique e o método.

4.2.1 Corpo e Psique

Comumente, quando pensamos em corpo, temos uma certa tranquilidade por acreditar que ele é mais claro aos nossos olhos, podemos vê-lo, tocá-lo. Inclusive as ciências médicas e biológicas trabalham com ele no sentido de mensuração e verificação. Entretanto, para Heidegger, o corpo, ao contrário do que possa parecer, ainda é um mistério.

Falando sobre duas afirmações de Nietzsche sobre o corpo ser mais surpreendente que a alma e ser mais rico, claro e compreensível, Heidegger (2009, p. 116) ressalva que “a primeira sentença contém uma verdade. Porém, na segunda, que afirma que o corpo seria algo compreensível e mais claro, na realidade não corresponde exatamente à verdade. Dá-se o oposto mais exatamente”.

Como vimos em *Ser e tempo*, o *Dasein* é em si espacial, pois ordena o espaço, por sua espacialização, em sua corporeidade: “o *Dasein* do homem é espacial em si no sentido de ordenar o espaço e da espacialização do *Dasein* em sua corporeidade” (Heidegger, 2009, p. 116). O que significa que “o *Dasein* não é espacial por ser corporal, mas sim a corporeidade só é possível porque o *Dasein* é espacial no

sentido do ordenar” (HEIDEGGER, 2009, p. 117), ou seja, é a partir da sua relação de espacialidade, é porque o *Dasein* se distancia, se aproxima e se dirige no espaço que lhe é concedida a corporeidade. Não é o corpo que espacializa o *Dasein*, mas sua capacidade de espacialização que lhe dá corporeidade.

Heidegger não tem a pretensão de responder ao problema do corpo, mas apenas levantar como questão este problema, pois, ao contrário do que se pensa, isso já é bastante. Na realidade, levanta muitos questionamentos, aparentemente não respondidos, e vai demonstrando uma diferença entre o corpo físico, material e o corporal que trata da nossa relação com as coisas.

O corpo e espaço têm uma importante relação com o tornar presente, o estar-aqui. “Eu estou o tempo todo em um aqui, mas não estou o tempo todo aqui neste lugar determinado” (Heidegger, 2009, p. 122). O corpo participa desse estar aqui, mas de formas diferentes. Podemos diferenciar entre “corpo material” e “corpo” como o que possibilita a presença do *Dasein*. Podemos estar apenas de corpo presente (material) e presente com ou sem corpo material, como no exemplo da estação de metrô, para a qual podemos nos transportar sem com isso estar lá de corpo presente.

Heidegger faz uma distinção entre os limites do corpo material (*Körper*) e do corpo (*Leib*), uma diferença qualitativa, pois, ao contrário do corpo material, o corpo tem uma relação com o “meu ser”, isto é, o corpo tem uma relação com o “eu”.

Onde está o limite do corpo? “Todo corpo é meu corpo”. A frase em si é sem sentido. Mais exatamente dever-se-ia dizer: o corpo é, em cada caso, meu corpo. Isso faz parte do fenômeno do corpo. O “meu” é relacionado a mim mesmo. Com “meu” quero dizer “eu”. O corpo está no “eu” ou o “eu” está no corpo? Em todo caso o corpo não é alguma coisa, algum corpo material, mas sim cada corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. O *corporar do corpo* [*Leibendes Leibes*] determina-se a partir do modo do meu ser. O corporar do corpo é assim um modo do Da-sein. Mas qual? Se o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso, então esse modo de ser é o meu, e, portanto, o corporar é co-determinado pelo meu ser homem no sentido da permanência *ekstática* em meio aos entes na clareira. O limite do corporar (o corpo só é: corpo uma vez que ele corpora) é o horizonte do ser no qual eu permaneço [*aufhalten*]. Por isso, o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance de minha estada. O limite do corpo material, ao contrário, geralmente não se modifica, a não ser, talvez, ao engordar ou emagrecer. Mas a magreza também não é fenômeno do corpo material, mas sim do corpo. O corpo emagrecido pode naturalmente ser medido como corpo material com respeito a seu peso. O volume do corpo material (o corpo não tem volume) tornou-se menor (HEIDEGGER, 2009, p. 123-124, grifo do autor).

Tal qual pudemos constatar em *Ser e tempo*, que o *Dasein* é a “acontecência” no “nexo da vida”, o “entre” nascimento e morte que existe no modo de ser no mundo, e, por isso, está em constante transformação, também, o corporar que é um fenômeno do *Dasein* faz parte deste acontecer do ser homem. Não como ente simplesmente dado como pode-se pensar o corpo material, mas como existindo temporalmente. No horizonte do ser temporal do *Dasein*, o corpo é corporando-se, de forma que, o que vemos no corpo material não esgota o fenômeno do corpo que tem relação com o ser. “Por enquanto, afirmemos apenas que o “meu” no discurso sobre o ‘meu corpo’ se refere a mim mesmo. O corporar tem esta notável relação com si mesmo” (Heidegger, 2009, p. 124).

O corpo está envolvido no ouvir e no ver. Mas o corpo vê? Não. Eu vejo. Mas para este ver são necessários meus olhos e, pois, o meu corpo. Entretanto, não é o olho que vê, mas sim *meu* olho- eu vejo através de meus olhos. O corpo nunca vê o relógio, mas mesmo assim, ele está junto. Quando digo: “o relógio está na minha frente”, isso é uma afirmação sobre uma relação espacial entre o relógio e eu. O relógio está no espaço e eu estou no espaço. Mas estarei junto ao relógio assim como o livro que está encima da mesma mesa está ao lado do relógio (HEIDEGGER, 2009, p. 124-125, grifo do autor).

Como podemos perceber, a questão do corpo não é tão óbvia como é de costume se pensar, porque o corpo que costumamos considerar é o corpo material, o corpo ôntico e, mesmo assim, este carrega algumas questões não resolvidas e não explicadas. Mas, para além dele, existe o corpo como modo de ser do *Dasein*, o qual tem a função de corporar, isto é, não é um corpo simplesmente dado, pois está relacionando-se espacial e temporalmente em um mundo, consigo mesmo e com os outros. O corporar é um modo de ser do *Dasein* que acontece como *ekstase* na clareira. Corporar é o fenômeno do *Dasein* que existe temporalizando-se, no caso, o *Dasein* no modo de existir em um modo de ser de corporar, de presença.

Então tudo o que chamamos a nossa corporeidade, até a última fibra muscular e a molécula hormonal mais oculta, faz parte essencialmente do interior do existir; não é, pois, fundamentalmente matéria inanimada, mas sim um âmbito daquele poder perceber não objetivável, não opticamente visível de significações do que vem ao encontro, que constitui todo o *Dasein* (HEIDEGGER, 2009, p. 272).

A qualidade de movimento entre um ente dado e o *Dasein* é diferente. Quando movimento um copo e este objeto é transportado, foi simplesmente mudado no espaço. Já o homem quando se movimenta faz um gesto, não como expressão

que já é uma interpretação do movimento, mas como um carregar, levar um movimento. Ou uma mudança física, quando alguém se enrubesce, este enrubescimento pode ter vários significados, como uma febre ou um constrangimento, etc. No caso do significado ser um constrangimento é, além disso, um comportamento que ocorre em relação às outras pessoas. O que consiste em dizer que toda relação com o corpo não é sem relação com o ser si mesmo que está em um mundo co-pertencendo. Um gesto, um enrubescimento diz alguma coisa mais que um “puro” transportar no espaço ou uma mudança de estado físico como a vermelhidão da pele. São comportamentos do corpo carregados de sentido que dizem alguma coisa.

O homem tem linguagem, diz sempre alguma coisa com a fala, o gesto ou com um comportamento, como consequência da compreensão do ser. Diferente dos outros entes, o homem tem linguagem exatamente porque tem relação com o ser e precisa poder dizer o que entende, “a linguagem é idêntica a compreensão do ser [...]” (Heidegger, 2009, p. 260). Corporar é mais um modo de ser do *Dasein* que existe compreendendo o ser.

Quando olhamos um objeto, dizemos ou pensamos o que é este objeto, isto é estar na clareira do ser, estar no entender do ser. Portanto, tudo que se refere ao homem não pode ser visto, entendido ou pesquisado sem contexto. O homem está no entendimento de ser sempre em relação, é um ser-no-mundo. O corporar é sempre co-pertencente ao ser no mundo e a linguagem, que é o mesmo que compreender, permite esse co-pertencimento.

Com efeito, essa complexidade do corpo demonstra, para Heidegger, que o tratamento dos fenômenos corporais não é possível em uma suficiente elaboração dos fundamentos existenciais do ser-no-mundo. E ainda não existe até o momento uma descrição suficiente deste fenômeno a partir do ser-no-mundo. O que existe são explicações que, por serem indiretas, não partem do fenômeno corporal e, portanto, não podem chegar ao essencial deste assunto.

4.2.2 O Método

A reflexão sobre o método decorre da problematização feita a partir da pergunta sobre a psicossomática, pois compreender o que é o corpo e a alma do homem nos lança em direção a um campo muito mais amplo que, inclusive, deve incluir as questões metodológicas.

Método é o caminho que leva a algo, uma área, o caminho pelo qual estudamos um assunto. Não se pode estabelecer de antemão, sem mais nem menos, de que maneira o assunto determina a espécie de caminho que a ela conduz, de que maneira a espécie do caminho para o assunto permite alcançá-lo. Estas relações dependem do modo de ser do ente [*das Themawerdensoll*], da mesma forma que a espécie de caminhos possíveis, que levem à área correspondente do ente. Isso mostra uma conexão direta entre a questão da mensurabilidade como tal e a questão do método (HEIDEGGER, 2009, p. 139).

Como vimos, a diferenciação entre corpo e alma é da ordem da qualidade e, portanto, não pode ser determinada a partir de um método que tenha como referência a medida quantitativa.

4.2.2.1 Método científico-natural

O método científico-natural se move dentro do âmbito da mensurabilidade, “ele sempre se refere a um quanto de um outro quanto daquilo que é medido” (Heidegger, 2009, p. 134). Isso decorre do pensamento moderno, pelo qual, a presença que antes se referia ao que era dado a partir de si mesmo, depois de Descartes, passou a significar apenas aquilo que poderia ser representado como objeto por mim.

A diferença fundamental está em que a experiência anterior compreende o ente como presente a partir de si mesmo. Para a experiência moderna algo só é ente na medida em que é representado por mim. A ciência moderna é baseada nesta *mudança da experiência da presença para a objetividade* (HEIDEGGER, 2009, p. 136).

Esse método de medir da pesquisa científica é uma tentativa no sentido de calcular e, com isso, tomar posse da natureza para, então, poder dominá-la. Neste sentido, só o que pode ser medido é objeto de pesquisa. Assim, o método da nova ciência “significa o caminho no qual o caráter do campo a ser conhecido é aberto e limitado. Isto significa: a natureza é colocada de antemão como objeto e somente como objeto de uma previsibilidade universal” (Heidegger, 2009, p. 143). Considerando a verdade apenas na objetividade dos objetos e não mais na coisidade da coisa presente por si. A verdade não é mais referente ao diretamente presente, mas ao que pode ser verificado de modo claro, indubitável e seguro para o “eu” que representa. A consequência deste método é que:

[...] tudo o que não apresenta o caráter dos objetos passíveis de determinação matemática é eliminado como sendo incerto, isto é,

inverídico, não verdadeiro. Em outras palavras, sobre o que é verdadeiramente ente, não decide o ente evidente a partir de si mesmo, mas sim exclusivamente, o tipo de verdade estipulada pelo *ego cogitum sum*, isto é, pela subjetividade do “eu penso” no sentido da certeza (HEIDEGGER, 2009, p. 144).

Dessa forma, Heidegger está querendo apontar para uma ditadura da mente quando a ciência é colocada de maneira que só entende por verdadeiro aquilo que pode ser mensurado, desconsiderando toda e qualquer característica do ente presente em si. E isso tem conseqüências diretas nas pesquisas dos entes que, diferentemente, não podem ser medidos e calculados, como é o caso da existência do homem. Neste contexto das ciências modernas, Heidegger faz um alerta para a necessidade de se diferenciar a objetivação do mundo natural e o mostrar-se de fenômenos que se opõe a esta objetificação.

Todas as discussões feitas pelo autor sobre o método científico-natural não têm a intenção de rejeitar a ciência moderna, apenas querem chamar atenção à sua pretensão de verdade absoluta, como quem pudesse ser o parâmetro de verdade para todas as coisas. Sim, para todas as coisas, talvez sim, mas não para todos os seres. “Mas a mensurabilidade desempenha este papel decisivo nas ciências naturais, e precisa mesmo desempenhá-lo, porque o pensar científico-natural apreende em princípio o ser das coisas como objetividade caracterizada como mensurabilidade” (Heidegger, 2009, 136), ou seja, a ciência moderna tem sem dúvida sua importância, mas, em hipótese alguma, tem a primazia da verdade absoluta.

A intenção é mostrar os limites e a inadequação do método científico no que concerne ao estudo da existência do homem e das ciências circunscritas neste âmbito.

Quem, pois, no atual carnaval desta idolatria (cf. o tumulto sobre a navegação espacial) ainda quiser conservar alguma reflexão, quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar as pessoas psicologicamente enfermas deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer-se diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser homem do homem ocidental ameaça sucumbir (HEIDEGGER, 2009, p. 140).

Para Heidegger as ciências naturais perderam a originalidade das ciências no sentido de ver, os cientistas naturais são apenas operários que reproduzem um conhecimento seguindo o que já foi descoberto há muito tempo.

4.2.2.2 Método Fenomenológico

Para estes entes, ou âmbitos destes entes, que não podem ser medidos, é preciso um modo de aproximação diferente, que Heidegger (2009) define como um “*envolver-se especialmente em nossa relação com o que encontro*, em que já nos encontramos sempre. Num certo sentido, faz parte da fenomenologia o ato de vontade de não se fechar contra este envolver-se” (2009, p. 148, grifo do autor).

O envolver-se é um caminho inteiramente diferente, um método muito diferente do método científico, se soubermos usar a palavra método em seu sentido original, verdadeiro, o “caminho para” [...]. A esse respeito os senhores precisam afastar-se do conceito comumente dado de método enquanto uma simples técnica de pesquisa.

Temos, pois, de caminhar o caminho até nós mesmos. Mas este não é mais o caminho para um eu isolado, sozinho (HEIDEGGER, 2009, p. 148).

A fim de especificar o *envolver-se*, o autor explica o modo do *Dasein* de ser-com que se refere a uma relação entre dois seres no mundo no encontro junto aos entes do interior do mundo e não dois sujeitos isolados que se relacionam com objetos. Justificando o envolver-se,

Há coisas no pensamento onde o conceito não apenas falha, mas onde ele nem tem lugar. Por isso a crítica da hostilidade conceitual é uma crítica perigosa para o crítico. É possível que eu pense de maneira correta justamente quando me ocupo de coisas, que não admitem uma definição conceitual; quando me ocupo de coisas, pois, que recusam qualquer compreensão conceitual, qualquer apanhar, qualquer se atirar sobre e querer abraçar, coisas a que eu só posso aludir. Esses tipos de coisas só podem ser “vistos” ou “não vistos” em sentido “figurado”. “Só” podemos indicá-las, aludir a elas. Este “só” não significa uma deficiência. Na verdade, esta forma de perceber tem precedência a vantagem sobre toda formação de conceito, que é sempre baseada, finalmente, neste modo de perceber. É totalmente superficial afirmar que só existe um pensamento conceitual, e que a outra alternativa seria um experienciar emocional difuso. Antes de qualquer compreender e experienciar há ainda outra coisa. Com esta outra coisa, que está antes de todo compreender e experienciar, é que lida a fenomenologia. É claro que devemos compreender corretamente o característico da fenomenologia e evitar interpretá-la erradamente como uma entre outras “linhas” e escolas da fenomenologia (HEIDEGGER, 2009, p. 171-172).

Deste modo, antes do conceito determinado pelo nosso pensamento de alguma coisa que foi compreendida e experienciada, algo já é. A fenomenologia, no seu modo de envolver-se, é o caminho para se encontrar com isso que existe. Portanto, não podemos interpretá-la como mais uma das abordagens ou “linhas” ou

escolas da filosofia. A fenomenologia hermenêutica, específica do compreender ontológico heideggeriano, é o método adequado de aproximação ao ser. E, portanto, não deve ser confundida com a fenomenologia que se mantém na esteira da tradição que, essa sim, trata-se de mais uma escola filosófica.

A fenomenologia busca encontrar os fenômenos, e “fenômeno é a essência daquilo que se mostra. O fenômeno como o que se mostra significa sempre o ser do ente, não algo que é isolado” (Heidegger, 2009, p. 214). Para Heidegger, a fenomenologia é uma ciência mais científica que as ciências naturais, pois carrega o sentido de saber originário, no sentido de ver.

4.3 A possibilidade de uma antropologia ôntica à luz da analítica do *Dasein*.

Para Heidegger, a análise que Freud empreendeu é uma recondução dos sintomas à sua origem, com efeito, diz o autor (2009, p. 152, grifo do autor):

Tratar-se-ia, então, de uma recondução aos elementos no sentido de que os dados, os sintomas são decompostos em elementos na intenção de explicar os sintomas pelos elementos assim *obtidos*. A análise no sentido freudiano seria, pois, uma recondução no sentido da decomposição a serviço da explicação causal.

Ao contrário da análise freudiana que reconduz os sintomas de modo a encontrar suas causas, Heidegger se utilizou da palavra analítica exatamente para deixar claro que o que pretendia buscar era, não um desmembramento, mas uma unidade da composição do *Dasein*.

Essa expressão “analítica” foi retirada da *Crítica da razão pura* de Kant e, embora a analítica heideggeriana não seja uma continuação da posição kantiana, carrega o mesmo sentido de “decomposição da faculdade de entendimento” (Heidegger 2009, p. 153). O caráter fundamental de uma decomposição não é sua redução em elementos, mas a recondução a uma unidade (síntese) da possibilidade ontológica de ser dos entes, no sentido kantiano” (Heidegger, 2009, p. 153). Assim, a analítica teve a finalidade de pôr em evidência “a unidade originária da função da capacidade de compreensão” (Heidegger, 2009, p. 54).

Como vimos em *Ser e tempo*, o questionamento que orientou toda a obra foi sobre o ser e essa ideia surgiu para Heidegger a partir de uma leitura feita de Aristóteles, que dizia que o ente era expresso de múltiplas maneiras. Após essa

leitura, o filósofo da floresta quis saber qual era a unidade desses muitos significados de ser. Estudando o que os gregos falaram sobre o ser do ente, se deparou com o entendimento de “ser como tal” no sentido de presença, presença se referindo a tempo. Por isso foi pensar o tempo de forma ainda mais originária visando desenvolver sua questão sobre o ser.

A questão sobre o tempo o levou a pensar a relação do homem com o tempo e assim foi preciso caminhar em direção a uma interpretação do *Dasein* humano, uma metafísica do *Dasein*, como vimos em nosso primeiro capítulo, “com relação a temporalidade que lhe é própria” (Heidegger, 2009, p. 158).

Assim a questão que surge necessariamente, de quem ou o que e como é o homem, é tratada em *Ser e tempo*, exclusiva e constantemente, a partir da questão do sentido do ser. Com isso já está decidido que a questão do homem em *Ser e tempo* não é colocada na forma de uma antropologia que pergunta: o que é o homem propriamente? A questão do homem em *Ser e tempo* leva à analítica do *Dasein* (HEIDEGGER, 2009, p. 158).

É importante ressaltar que a analítica do *Dasein* teve como propósito metodológico evitar que a interpretação do *Dasein* no homem se confundisse com uma análise antropológica ou psicológica de “vivências” ou “faculdades” do homem. Heidegger foi muito insistente nesta questão, sempre frisando que sua analítica era ontológica e, portanto, visava à existência do *Dasein* ou à problemática da finitude, e tais ciências não alcançavam este entendimento.

A ideia da analítica da cotidianidade do *Dasein* não pretendeu descrever atos do cotidiano do *Dasein*, mas sim que a relação que o *Dasein* estabelecia com os entes tinha como base a transcendência do *Dasein*, o ser-em-o-mundo. É através de tal transcendência que se evidencia a projeção (compreensão) do ser do ente, ainda que de forma inarticulada, mas compreensível no conjunto, marcando assim a diferença entre o ser e o ente que permanece oculta, inclusive, para o próprio homem que se apresenta como mais um ente entre outros entes.

O ser-em-o-mundo não se reduz a relação entre sujeito e objeto, é, pelo contrário, o que possibilita tal relação, pois que a transcendência realiza a projeção do ser do ente. Este projetar (compreender) se aclara na analítica existencial dentro do âmbito em que seu ponto de partida lhe seja acessível. Não se trata tanto de seguir o compreender até a mais íntima constituição da transcendência, mas elucidar a unidade essencial que tem com o encontrar-se e com o “ser lançado” do ser-aí (HEIDEGGER, 1986, p. 197).

Sendo assim, o fator decisivo da analítica é mostrar o caráter de abertura do *Dasein* decorrente de sua transcendência, pelo qual se realiza a compreensão de ser e, portanto, não é possível reduzir os sintomas aos elementos, mas, contrariamente, deve-se pensar o ser do homem de modo geral como *Dasein*, o que é muito diferente de pensar as determinações do homem como subjetividade e consciência do eu transcendental.

A palavra *Dasein* tem um sentido de presença, existência, mas não no sentido de ser simplesmente dado como algo que ocupa o espaço ou está aí no espaço. Em *Ser e tempo*, o *Dasein* está presente como presença no sentido de ser “a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo” (Heidegger, 2009, p. 159). Portanto, a partir de *Ser e tempo*, não se fala mais de ser humano, mas de *Dasein*, já que toda a questão gira em torno do ser, “isto é, a questão sobre em que medida o ser (presença) tem sua manifestação no tempo. E, como o homem só pode ser homem compreendendo o ser, pois está na abertura do ser, o ser homem só pode ser evidenciando o fato dele mesmo ser essa abertura. E, portanto, a questão do tempo em relação ao ser não pode ser a do tempo da tradição de sequência de agoras. A esse respeito, assim diz Heidegger:

A finitude do homem consiste no fato de que ele pode experienciar a presença do ente na totalidade, do que já-foi e do que ainda-virá e não em uma presença imediatamente presente como ser em um *nunc stans*. [...] A finitude pode ser mais bem definida assim: ela é a experiência da presença do ente nos três modos do passado, do presente e do futuro. [...] Agora não falo mais da finitude, mas digo: perfaz justamente a riqueza do homem que ele não dependa da mera presença atual de um fluxo-de-agora-para-agora, que não me permite compreender a totalidade do ser, que mantém fechado que o *Dasein*, de acordo com sua essência, está desdobrado na plenitude desses modos (2009, p. 217).

4.3.1 Ciência a partir do *Dasein*

A analítica é, portanto, uma interpretação ontológica do ser homem como *Dasein*, a serviço da preparação do ser. As ciências, embora não percebam, estão sempre relacionadas às questões ônticas de seu campo temático e, para Heidegger, só podem se propor a falar da verdade quando levarem em conta a dimensão ontológica. O exato das ciências deve considerar o ontológico.

Esta questão se torna ainda mais premente quando o ente a ser “pesquisado” é o homem, porque desconsiderar sua dimensão ontológica é, para o autor, destruir

por completo seu ser. Uma ciência que se propõe como tema o ente homem deve vê-lo como *Dasein* e a partir da analítica do *Dasein*. De que maneira e em que sentido pode-se pensar em uma ciência sobre o homem?

Como vimos, se a natureza for colocada de forma a ser medida como processos espaço-temporais, não poderá ser vista como algo repousando em si, mas, sim, como representação e será re-colocada como objeto que necessita e exige conceitos. Entretanto, para uma ciência sobre o homem, a linguagem a ser utilizada não poderá ter a clareza de um conceito, sendo, muitas vezes, ambígua e até poética. Contudo, para Heidegger (2009, p. 192),

[...] até agora a psicologia, a antropologia, a psicopatologia consideram o homem como objeto num sentido amplo, como algo simplesmente presente, como uma área do ente, como a totalidade do que é verificável no ser humano de acordo com a experiência.

Esse é um erro da ciência moderna, decorrente de um destino do próprio pensamento da tradição, por ter desconsiderado o ser como tal.

Com isso negligencia-se a pergunta de como e o que é o homem como homem e o fato de que, na verdade, ele se relaciona fundamentalmente de acordo com seu ser com outros entes e consigo mesmo, e de que isso, por sua vez, só é possível por ele compreender o ser. (“Relacionar-se” significa aqui: uma relação fundamentada na compreensão do ser.) (HEIDEGGER, 2009, p. 192-193).

Uma ciência que pretende debruçar-se sobre o homem deve poder ver nele sua dimensão ontológica, isto é, deve poder levar em conta o *Dasein* e seu modo de ser no mundo. Como vimos durante toda a analítica dos capítulos dois e três, ser no mundo é estar aberto na compreensão de ser da finitude do *Dasein*. O que acontece com todas as ciências, herdeiras da tradição, é que elas não consideram esta forma de estar aberto do *Dasein* que, por isso, se relaciona consigo mesmo, com os outros e com os entes no interior do mundo, algo que faz parte da sua essência, isto é, “Eles tomam o relacionar-se do homem com o homem como algo verificado *no* homem e não como uma afirmação da essência que, antes de mais nada, determina o homem como homem” (Heidegger, 2009, p. 193).

É justamente porque o *Dasein* existe, compreendendo o ser, que ele pode se relacionar, pois na compreensão está aberto ao que lhe vem ao encontro. É uma característica decorrente da determinação que lhe constitui de compreensão de ser.

Relação com..., o estar com... caracteriza a essência do ser humano. (“Caracteriza” [*Kennzeichnen*] está correto aqui e não “constituir”

[*ausmachen*], pois significa que o estar em relação com... já seria uma determinação exaustiva do ser humano, enquanto a referência à compreensão do ser aponta para a determinação “mais profunda” da essência do ser humano) (HEIDEGGER, 2009, p. 193).

Dessa forma, pensar uma ciência do homem significa, na visão heideggeriana, tomar o homem em sua constituição ôntica-ontológica. Para tal é preciso partir da analítica do *Dasein* para dar os primeiros passos neste sentido. Isso porque a analítica, embora seja a fundamentação adequada para tal tarefa, tem limites apontados pelo próprio autor. A analítica tinha como propósito encontrar o ser em geral e não uma antropologia filosófica ou ôntica.

Assim apreendida, a analítica do *Dasein* permanece inteiramente orientada para a tarefa que conduz à elaboração da questão-do-ser pelo que se determinam também os seus limites. Analítica que não pode querer dar uma completa ontologia do *Dasein*, a qual deve ser por certo construída, se algo como uma antropologia “filosófica” deve ter assento sobre uma base filosoficamente suficiente. Para o propósito de uma antropologia possível, isto é, para sua fundamentação ontológica, a interpretação que se segue oferece apenas alguns “fragmentos”, não, contudo inessenciais. Mas a análise do *Dasein* não somente é incompleta, mas é de imediato também *provisória*. De início, ela só põe à mostra o ser desse ente, mas não lhe interpreta o sentido. Ao contrário, ela deve preparar a mais originária interpretação do ser (HEIDEGGER, 2012, p. 73).

Heidegger ao fazer uma crítica à “*Daseinsanalyse* psiquiátrica” (Binswanger) diz que esta se baseou unicamente na constituição fundamental do *Dasein*, que em *Ser e tempo* se chama ser-no-mundo. Mas essa é apenas a estrutura primeira da ontologia fundamental e está longe de ser a principal, além de não ser aquela para a qual a ontologia aponta como sendo fundamental para o *Dasein* e sua essência. “Ela (esta estrutura principal) está indicada na introdução clara e frequentemente: a *compreensão do ser*. Em que medida isso distingue o *Dasein* como tal e em que ele mesmo se fundamenta, com que permanece relacionado em si – esta é a única preocupação de *Ser e tempo*” (Heidegger, 2009, p. 226).

Observando esse traço fundamental do *Dasein* de compreensão de ser, duas coisas ficam evidentes: a analítica está a serviço de esclarecer a determinação da compreensão de ser (ser-no-mundo, cuidado, temporalidade e ser-para-a-morte); e a compreensão de ser vista como “o estar dentro *ekstático*-projetivo (estar dentro que lança para fora) da clareira do aí [*Da*] constitui propriamente o ser-aí [*Dasein*], o *Da-sein* mostra-se como aquele que, em si mesmo, enquanto o ser do aí, é e está em

relação com o ser” (Heidegger, 2009, p. 226).

Essa relação com o ser é o fundamental na determinação do *Dasein*, não podendo ser omitida. Uma omissão deste tipo impede de pensar adequadamente o *Dasein* como tal. A compreensão de ser é a determinação fundamental do *Dasein*. Assim, uma análise do *Dasein* só pode desenvolver-se verdadeiramente se considerar a compreensão de ser, a relação do *Dasein* com o ser.

A consequência desta eliminação da verdadeira determinação ontológico-fundamental do *Dasein* da “*Daseinsanalyse* Psiquiátrica” é, pois, a interpretação inadequada do ser-no-mundo e da transcendência. Esses fenômenos são tomados como fenômenos fundamentais, mas como fenômenos de um *Dasein* isolado em si como representação antropológica do homem como sujeito. A *Daseinsanalyse* psiquiátrica trabalha com um *Dasein* mutilado, do qual o traço fundamental foi cortado e retirado (HEIDEGGER, 2009, p. 227).

Um projeto pensado a partir do ser-no-mundo é muito mais complexo que o da natureza, porque não se dá a partir de uma natureza inanimada, mas do homem que deve se firmar contra a representação de uma antropologia tradicional que se dá de forma imprecisa. Para o projeto da natureza, o fator decisivo é a calculabilidade. “Para a analítica do *Dasein*, o fator decisivo é a questionabilidade do homem e de seu poder existir no mundo contemporâneo” (Heidegger, 2009, p. 251).

Dessa interpretação resulta: A *Daseinsanalyse* como ciência ôntica seria uma ciência inteiramente nova. Ciência significa a ordenação sistemática de interpretações de experiências. Toda ciência é ligada rigorosamente ao seu campo, mas não todo rigor é exatidão no sentido de calcular.

O polo de unidade na ciência psicoterápica é o homem que existe (HEIDEGGER, 2009, p. 247).

4.3.2 Saúde e Doença

A doença na visão heideggeriana se move no âmbito da negação no sentido de privação, já que o médico ou analista lida com a doença. Ser doente é não ser sadio, mas não é no sentido de não ter saúde e, sim, que o bem-estar, a própria saúde, está perturbada. Com efeito, “a doença não é a simples negação da condição psicossomática. A doença é um fenômeno de privação” (Heidegger, 2009, p. 79). O fenômeno da privação diz de uma “co-pertinência essencial” de algo que falta, ou seja, na privação existe a presença de uma falta. Só pode haver doença onde falta saúde. “Na medida em que os senhores lidam com a doença, na verdade os senhores lidam

com a saúde, no sentido de uma saúde que falta e deve ser novamente recuperada” (Heidegger, 2009, p. 79). Assim, uma saúde só pode ser restabelecida exatamente porque está privada, não se encontra, mas está, de alguma forma. A privação é um fenômeno ontológico, uma possibilidade do ser e não uma simples negação lógica. Assim,

Um tal não-ente no sentido de privação é, por exemplo, a sombra, na medida em que ela é uma falta de claridade. Assim também o não estar são, o estar doente é uma forma privativa do existir. Por isso, também não se pode conceber adequadamente a essência do estar doente sem uma determinação suficiente do estar são (HEIDEGGER, 2009, p. 80).

Por isso que, conforme o próprio Heidegger:

Exercemos a psicologia, a sociologia para ajudar as pessoas a alcançar a adaptação e a liberdade no sentido mais amplo. Isso diz respeito tanto a médicos como sociólogos, pois todas as perturbações sociológicas e da saúde do indivíduo são perturbações da adaptação e da liberdade (2009, p. 194).

Não por acaso, Heidegger dá o exemplo da esquizofrenia como uma forma de fechamento do *Dasein*. Diz o autor (2009, p. 108):

O estado de abertura para o presente é o traço fundamental do ser humano. Mas o estado de abertura para o ente traz em si diversas possibilidades. O que rege toda abertura é o estar junto às coisas que nos dizem respeito corporalmente sem intermediações. A falta de contato que se verifica na esquizofrenia é uma privação do estar aberto. Mas esta privação não significa que a abertura desaparece, apenas ela é modificada para “a pobreza de contato”.

Só é possível ajudar olhando a partir do existir e não do funcionamento de algo. Quando se busca encontrar o funcionamento do homem não se alcança e não se pode ajudar o *Dasein*.

O homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo. Este perigo é ligado à liberdade do homem. Toda a questão do poder-ser-doente está ligada à imperfeição de sua essência. Toda doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver (HEIDEGGER, 2009, p. 198).

4.3.3 Concepção heideggeriana de homem

Finalmente, conforme pudemos perceber, pelo fato de o homem ser o único ente que carrega em si a diferença ontológica, toda e qualquer forma de aproximação

no sentido de pesquisa, estudo ou ciência que se dedique a este ente deve partir de uma concepção de abertura. Isso implica dizer que, em hipótese alguma, o homem pode ser concebido como algo acabado. O *Dasein* no homem é acontecimento entre nascimento e morte, o homem existe sendo.

A ciência do homem deve partir da analítica existencial como seu fundamento. Mesmo questões sobre o corpo do homem, que à primeira vista possam parecer tão objetivas, como vimos, também estão em constante acontecer e, não podemos esquecer, o método de aproximação, segundo Heidegger, deve ser o da fenomenologia hermenêutica. Só esta pode aproximar-se do como de algo e assim olhar o ente em si mesmo, sem nenhuma forma de representação e mutilação do ser do homem.

Heidegger (2009), resume o existir humano:

A finalidade deste desenho é apenas mostrar que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si. Ao contrário, este existir consiste de “meras” possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão ou pelo tato. Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia devem desaparecer na visão *Dasein*-analítica em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamara *Da-sein* ou *ser-no-mundo*. Entretanto, o *Da* deste *Dasein* não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir enquanto *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder- apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação (p. 33, grifo do autor).

Todo o percurso feito pelo filósofo, tanto em *Ser e tempo* como nos *Seminários de Zollikon*, foi no sentido de mostrar a diferença que existe entre o ente que nós mesmos somos, os homens, e os outros entes do interior do mundo. Estas diferenças são da ordem do modo de ser no mundo do Homem como *Dasein* e dos outros entes. Os entes estão no espaço e no tempo de forma objetual como coisas que não tem relação com o mundo e por isso, a abertura, por exemplo, de um copo, é uma abertura única e exclusivamente espacial.

O *Dasein*, e foi neste sentido que Heidegger trabalhou para mostrar esta diferença, não está no tempo e no espaço, o *Dasein* está presente espacializando e

temporalizando. O *Dasein* existe. Espacializa-se e relaciona-se com as coisas temporalmente, na abertura *ekstatica* do ser.

Dasein em *Ser e tempo* significa ser-o-aí [Da-sein], aí como o aberto.

Esta abertura tem também o caráter do espaço. A espacialidade pertence à clareira, pertence ao aberto no qual nos demoramos [*aufhalten*] como existentes, sem estarmos especialmente relacionados com o espaço *como* espaço. [...] A espacialidade e a temporalidade pertencem à clareira. O espaço e o tempo co-pertencem, mas não se sabe como. [...] Estar na clareira não significa que o ser humano esteja na luz como uma haste, mas sim que o ser-aí humano se encontra [*hält sich auf*] na clareira e “se ocupa” com as coisas (HEIDEGGER, 2009, p. 184).

Assim, o estar-no-espaço de um copo é diferente do estar aberto do ser humano “para” o copo. Estar aberto para... é poder perceber, e este perceber só é possível porque o *Dasein* está aberto.

Na metafísica, a palavra *como* é muito importante porque só se pode pensar algo de alguma coisa no *como* dessa coisa: copo como copo, por exemplo. O *como* declara que existe algo *como* algo. E o *Dasein* tem abertura porque percebe algo *como* algo. Assim, diz Heidegger (2009, p. 185), “estar aberto só é possível, se para nós já estiver claro que algo pode ser presente ou ausente. No ‘para’ há estado de abertura da presença. Sem ela não haveria relação”.

Este *estar-na-clareira-do-que-se-encontra* não pode ser confundido com consciência, pois não é a consciência que nos dá a possibilidade de se relacionar com as coisas, mas, sim, o encontrar-se aberto que nos dá “a possibilidade de um relacionar no sentido de orientar-se” (HEIDEGGER, 2009, p. 185). Desse modo,

As possibilidades, as possibilidades do *Dasein* não são tendências ou capacidades de um sujeito. Elas sempre resultam primeiro, a bem dizer, a partir de “fora”, ou seja, de cada situação histórica do poder-relacionar-se e escolher, da relação com o que vem ao encontro. (HEIDEGGER, 2009, p. 198).

Quando se coloca o existir do *Dasein* como possibilidade, pode-se dar a entender que o homem tem predeterminado capacidades próprias de um sujeito. Portanto, para não correr o risco de um mal entendido, Heidegger prefere falar em *poder-ser* sempre no sentido de poder ser no mundo, ao invés de possibilidade como aquilo que o constitui. O *poder-ser* é visto em cada caso a partir de cada *Dasein* histórico e de determinada maneira em um mundo.

Com efeito,

[...] histórico é o modo como me relaciono com aquilo que vem ao meu encontro, com o que está presente e com o que já foi. Todo poder-ser para algo é um determinado confronto com o que foi com vista a algo que vem ao meu encontro, para o que eu me decido” (HEIDEGGER, 2009, p. 198).

Possibilidade, para Heidegger (2009), é sempre um-poder-ser-no-mundo-histórico, “pelo modo como eu correspondo ao que vem ao meu encontro, eu vejo o presente e o passado” (p. 199).

Outra característica que Heidegger aponta em *Ser e tempo* é sobre o *Dasein* ser aquele ente que “sendo, está em jogo seu próprio ser”, isto quer dizer que:

O *Dasein* deve ser visto sempre como ser-no-mundo, como ocupar-se com coisas e cuidar de outros, como ser-com as pessoas que vem ao encontro, nunca como sujeito existente para si. Além disso, o *Dasein* deve ser visto sempre como um estar na clareira, como estada junto ao que vem ao encontro, isto é, como desvelamento para aquilo que vem ao encontro nela. *Estada [Aufenthalt]* é sempre ao mesmo tempo um relacionar com... O “se”, e, *relacionar-se*, e o “meu”, em “meu *Dasein*” nunca devem ser compreendidos como *um* ser referido a um sujeito ou uma substancia. O “se” deve ser visto de modo puramente fenomenal, isto é, assim como eu me relaciono agora. O *quem* esgota-se em cada caso justamente nos modos de relacionamento em que me encontro justamente agora (HEIDEGGER, 2009, p. 199, grifo do autor).

O comportamento são as maneiras de co-pertencimento da relação com o ente, bem como “a estada junto a... e, ao mesmo tempo, o deixar estar presente dos entes” (2009, p. 200). O *Dasein* de cada um é constituído por isso, em cada caso, na situação presente. Esse é o fenômeno e não se pode perguntar mais nada sobre isso. Não tem um portador do comportamento, “o comportamento porta-se por si mesmo” (2009, p. 200). Essa é a maravilha para Heidegger (2009, p. 200),

O “quem” eu sou agora só pode ser dito através desta estada, e na estada esta ao mesmo tempo sempre também aquilo com o que eu estou e com quem e como eu me relaciono com isso. “Ser absorvido” [*Aufgehen*] junto a... não significa “dissolver-se” assim como o açúcar se dissolve na água, mas sim “ser tomado por algo”, como por exemplo, quando se diz: ele está totalmente absorvido no assunto. Então ele existe, autenticamente, como aquele que ele é, em sua tarefa.

Ao contrário do que se busca no homem objetificado das ciências modernas, nas palavras do próprio Heidegger, o que há de “maravilhoso” no *Dasein* é justamente esta capacidade de ser a cada momento e em cada situação. O *Dasein* é o fluir em cada estada, em cada encontrar-se, não podendo ser definido e

conceituado.

Dasein é igual a ser absorvido por aquilo com o que me relaciono, ser absorvido em relação ao que está presente, ser absorvido naquilo que me diz respeito no momento. Um dedicar-se àquilo que me diz respeito (HEIDEGGER, 2009, p. 201).

Nessa estada de ser junto e ser-com é que se possibilita a comunicação, é, exatamente, esse dividir com o outro o mesmo mundo nessa relação de ser absorvido por... que a comunicação pode acontecer. Assim, dizer que o *Dasein* é aquele ente em que está em jogo seu próprio ser, quer dizer: seu ser-no-mundo que está em jogo para o ser-no-mundo mesmo e nada no sentido de “seu ser” no sentido de subjetividade.

Para que haja um ser ou um ente que possa estar presente é preciso “o estar do homem já no aí, na clareira, na claridade do ser, modo este como o homem existe. Não pode haver, pois, ser do ente sem homem” (Heidegger, 2009, p. 214).

Só há presença em “um permanecer que aproxima o que se deixa ser aproximado [isto é, *Dasein*]. Se não houver tal deixar-se ser [isto é, *Da-sein*] aproximado, nada poderia vir a presença (HEIDEGGER, 2009, p. 216). Assim,

O homem é o guardião da clareira, do acontecimento apropriativo [*Ereignis*]. Ele não é a clareira mesmo, não é toda a clareira, não é idêntico a toda a clareira como tal. Mas, como aquele que está *ekstáticamente* fora, na clareira, ele próprio é essencialmente iluminado e, assim, iluminado, se distingue, pertencendo, correspondendo, apropriado [*angehörig, zugehörig, vereigenet*], como todo e como tal, à clareira. O ser-usado do *Dasein* como pastor da clareira é um modo distinto de permanecer à clareira (HEIDEGGER, 2009, p. 216).

O *Dasein* é aquele ser que na relação com o ser compreende e, compreendendo, é iluminado e, simultaneamente, ilumina. Assim, ele cuida desse espaço sendo o próprio aberto no qual e pelo qual o ser se revela. Isso o distingue de todo e qualquer outro ente, o *Dasein* ressoa o ser fazendo na linguagem sua morada.

“Clarear” – “claro” [*Hellen – Hell*] é o mesmo que ressoar [*Hallen*] no sentido de soar. O “clarear” no sentido de acontecer [*Sich-ereignens*] da manifestação do ser acontece no fundo como ressoar, como som: todos os entes provêm do som fundamental. A minha afirmação: “A linguagem é a morada do ser” mostra do modo mais claro, quão próximo isto está da visão das verdades últimas dos indianos (HEIDEGGER, 2009, p. 218).

Concluindo, Heidegger não tem uma concepção acabada de homem, nem

pretendeu tê-la. Antes, desenvolveu, e não foi com a intenção de desenvolver uma antropologia, a analítica do *Dasein*. A contribuição heideggeriana, e acreditamos ser grande para pensar o homem, é ter pensado de forma tão originária uma concepção do ser do homem, o *Dasein*. Na tentativa de sintetizar este conhecimento, deixamos as próprias palavras do autor:

A determinação da essência de qualquer coisa compõe-se de três determinações:

Primeiramente, é necessária a subdeterminação daquilo *como o que algo é*. Em relação ao *Dasein* humano a resposta é: como ser-no-mundo, como relacionar-se com o que está presente. A descrição tem este título para que se possa saber, na verdade, de que se trata.

A segunda subdeterminação refere-se à condição da possibilidade de ser assim. Aplicada ao *Da-sein* esta condição da possibilidade de ser como *Da-sein* é: a compreensão de ser.

A terceira subdeterminação refere-se àquilo em que esta condição da possibilidade está fundada, por sua vez, em relação ao *Da-sein* humano: no destino do ser [*Seinsgeschick*]. Se não fosse destinado ser ao *Dasein*, também não haveria compreensão de ser. O erro principal de Sartre consiste nisso, que ele vê o ser como algo colocado [*Gesetztes*] no projeto subjetivo do homem (HEIDEGGER, 2009, p. 260).

Portanto, a essência do *Dasein* é ser no mundo como relacionar-se com o que lhe vem ao encontro, que só é possível porque o *Dasein* tem a compreensão de ser como condição que, por sua vez, se fundamenta no destino de ser imposto ao *Dasein*.

A minha tese é: a essência humana é compreensão do ser. Posso experienciar a essência humana a partir da compreensão do ser. Essa experiência só se torna hipótese no momento em que eu me coloco a tarefa de apreender e observar o homem sob determinado ponto de vista (HEIDEGGER, 2009, p. 247).

Conclusão

*Embora as vezes se compreenda a própria coisa,
em momentos mais sombrios deixa-se de vê-la.*

Martin Heidegger

Conforme pudemos observar no decorrer da presente investigação, ao pensar as questões sobre o ser, Heidegger conclui, ainda que em estreito diálogo com a tradição filosófica, pela necessidade de ultrapassá-la, refundando a metafísica ao refazer a pergunta pelo ser. Em tal caminho de desenvolvimento da ontologia fundamental, articula-se os elementos que constituem as estruturas do existir humano.

Com efeito, constituindo-se como objeto de debate nos campos das ciências humanas, uma vez que inaugura uma nova visão de ser humano distinta da tradição, o homem não é mais visto como um mecanismo que funciona segundo as leis de causa e efeito, mas como um ser-no-mundo cuja essência ou substância é a Existência. O homem, a partir deste momento, passa a ser visto como *Dasein* que existe, compreendendo o ser e onde está em jogo seu próprio ser, decidindo por poder-ser de forma própria ou imprópria em cada ocasião.

Assim como a metafísica teve de ser destruída, no sentido e significado próprios que Heidegger deu a ela, e ultrapassada, para que a pensasse de forma mais originária, as ciências naturais também deveriam dar lugar a uma ciência do homem que levasse em consideração sua diferença ontológica, segundo a perspectiva do pensador alemão. Desse modo, não se trata de um desconsiderar das ciências, mas complementá-las, agregando o ser do homem que ficou esquecido em decorrência do pensamento moderno, sobretudo depois de Descartes e o que tal tradição representou para o Ocidente.

Se o *Dasein* é um ente diferenciado – visto que não está presente como um ente simplesmente dado, mas sua presença é um encontrar-se aberto e em relação consigo mesmo, com os outros e com os entes de modo geral que acontece *ekstáticamente*, ou seja, temporalizando-se –, então, é imperioso concluir que: uma ciência pensada a partir do *Dasein* deve fundamentar-se em uma antropologia que não objetifique o homem e que o considere como um acontecimento entre nascimento e morte.

A despeito de algumas tentativas de construção da ciência a partir do

Dasein – como, por exemplo, a *Daseinsanalyse* psiquiátrica de Binswanger – que, segundo o próprio Heidegger, foram frustradas, tendo em vista que não davam conta da amplitude do fenômeno desse modo de existência específico do homem do *Dasein*, Loparic (2001, p.137) nos fornece a chave para a sistemática do proceder da ciência pensada a partir do *Dasein*, propondo “a substituição do método especulativo pelo descritivo, em dois níveis, ontológico e ôntico (factual)”.

Se, conforme se observou, o homem é um ente que deve ser analisado a partir do seu *Dasein*, abordar esse fenômeno deve considerar seu aspecto ontológico e as dificuldades para seu enfrentamento. Para tal, o método fenomenológico hermenêutico apresenta-se como modo adequado de proceder nessa reflexão. Só ele pode se aproximar do *Dasein*, buscando encontrar o como do seu ser, o como necessário para se falar de um fenômeno tão complexo e indefinível. Tarefa difícil, sendo que o próprio Heidegger identificou a complexidade de trabalhar com um fenômeno que não se pode representar, determinar e conceituar. Se o ser não é, conforme pudemos notar, passivo de objetificação, tampouco o é o homem.

Ainda que relativamente novas e em permanente construção e reconstrução, a psicanálise e a psicologia são duas das áreas nas quais esse debate se apresenta como reflexão imprescindível às suas práticas clínicas, tendo em vista que, a despeito do aprimoramento do método, bem como da estrutura científica, o que Heidegger oferece é uma problemática em torno do que é a essência primeira daquilo que tais ciências desejam atingir: o homem, na dinâmica do existir, com as complexidades que isso representa. Assim, ainda que não nos apresente uma antropologia pronta e acabada, ao menos sinaliza para o que seja o homem em sua estrutura fundamental.

Referências Bibliográficas

FIGAL, G. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

_____. *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro; forense, 2005.

HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1984. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 1986.[*Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)]

_____. *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*. 2.ed. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Seminários de Zollikon*. Trad. Maria de Fátima Prado e Gabriella Arnhold. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Campinas e Vozes, 2012.

_____. *Ser e Tempo*. 10 ed. Trad. Márcia Sá Calvacante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

KUHN, T.S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. Trad. Marie-Agnes Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LOPARIC, Z. A fenomenologia do agir em Sein und Zeit. *Daseinsanalyse*, São Paulo, n. 5. p. 1-41, 1982. Associação Brasileira de Análise e Terapia Existencial.

_____. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 3, n. 1, 2001.

_____. Sonho e existência. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 4, n. 2, 2002.

_____. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 6, n. 1, 2004.

MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.

PASQUA, R. *Introdução à leitura do ser e tempo de Martin Heidegger*. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Ed. Piaget, 1993.

PESSOA, F. *Obras poéticas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1965.

PLATÃO. *O sofista*. Trad. José Cavalcante de Sousa. São Paulo: Abril, 1987. (Coleção Os Pensadores).

PÖGGELER. *A via do Pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Piaget, 2001.

STEIN, E. *Compreensão e finitude*. Rio Grande do Sul: Ijuí, 2001.

_____. *Diferença e Metafísica: Ensaio sobre desconstrução*. Rio Grande do Sul: Ijuí, 2008.

_____. Seis estudos sobre "ser e tempo". Rio de Janeiro: Petrópolis, vozes, 2008.