

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PEDRO DONIZETI MORGADO JÚNIOR

FINITUDE E TRANSCENDÊNCIA
ESTUDO SOBRE O PRIMEIRO HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal
de São Paulo como requisito
parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Luciano
Nervo Codato

GUARULHOS

2014

Morgado Júnior, Pedro Donizeti

Finitude e transcendência : estudo sobre o primeiro Heidegger. / Pedro Donizeti Morgado Júnior. – Guarulhos, 2014.

107f.

Dissertação de mestrado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Nervo Codato.

Título em inglês: Finitude and Transcendence: A Study on the First Heidegger.

1. Heidegger. 2. Finitude. 3. Transcendência. 4. Ontologia; I. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Pedro Donizeti Morgado Júnior

FINITUDE E TRANSCENDÊNCIA:
ESTUDO SOBRE O PRIMEIRO HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Luciano Nervo Codato

Aprovado em 13 de outubro de 2014.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Nervo Codato
Universidade Federal de São Paulo

Titular interno: Prof. Dr. Alexandre Ferreira
Universidade Federal de São Paulo

Titular externo: Prof. Dr. Marco Aurélio Werle
Universidade de São Paulo

À memória de minha avó,
Maria Cecília Morgado (1921 - 2014)

Agradecimentos

Ao meu orientador Luciano Codato, por ter me acolhido nesta pesquisa, pelas sugestões, críticas, e todas as contribuições que permitiram o desenvolvimento desta dissertação.

Aos professores Alexandre Carrasco, Alexandre Ferreira e Marco Aurélio Werle, pela participação da banca de qualificação.

Aos integrantes do PPG em Filosofia da Unifesp, especialmente à Daniela Gonçalves, por toda contribuição relativa às questões acadêmicas.

Aos colegas das disciplinas cursadas, por dividirem suas experiências e conhecimentos, especialmente ao Rogério Amaral e à Deborah Guimarães.

Aos meus pais, Laís e Pedro, por todo carinho e incentivo em todos esses anos de estudo.

Aos meus irmãos, Márcia e Rodrigo, por me apoiarem em meus projetos de vida.

À minha esposa, Kika, que esteve sempre ao meu lado, por toda compreensão, apoio, solicitude e amor.

Enfim, a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

Resumo

Este trabalho tem por objetivo analisar as questões relativas à finitude e à transcendência do ser humano, tomando como referência algumas das obras escritas por Martin Heidegger durante a década de 1920-30, período que se convencionou chamar de “primeiro Heidegger”. Trata-se de observar que a finitude do ser humano não consiste, segundo Heidegger, em uma abstração, mas em sua condição estrutural. A questão da transcendência não mais é compreendida nos termos da metafísica moderna, conforme a relação sujeito/objeto. Mediante o projeto de uma analítica existencial, Heidegger dá início à desconstrução dos conceitos sedimentados na história da ontologia tradicional, de modo a viabilizar um caminho de interpretação sobre o sentido do ser e sobre o *Dasein* humano. O ser-aí, segundo Heidegger, é um poder-ser constituído pelo ser-no-mundo que se angustia em seu ser-para-a-morte. Essa constituição, por sua vez, consiste no horizonte da transcendência e da finitude humanas.

Palavras-chave: Heidegger, finitude, transcendência, metafísica, ontologia

Abstract

The subject of this dissertation is the relationship between finitude and transcendence of human being, according to the early work of Martin Heidegger (decade 1920-1930). By means of Existential Analytic, the so-called "first Heidegger" intends to deconstruct traditional ontology, and provides an original interpretation of being as being and human *Dasein* (being-there) as being-in-the-world. Heidegger does not characterize human finitude as an abstraction, but rather as the structural and concrete condition of human being. The question of transcendence, which follows immediately the question of finitude, is no longer put in terms of modern metaphysics of subjectivity. According to Heidegger, *Dasein* is a potentiality of being that refers to a being-in-the-world and its *Angst* (anxiety, anguish) as being-toward-death. This situation is the horizon of human's transcendence and finitude.

Keywords: Heidegger, finitude, transcendence, metaphysics, ontology.

Sumário

Introdução.....	9
Capítulo I – A questão do ser	15
1.1 Problema do ser em Ser e tempo	15
1.2 Destruição da ontologia tradicional	19
1.3 Método fenomenológico-hermenêutico.....	24
1.3.1 Fenômeno	26
1.3.2 Logos	27
1.3.3 Fenomenologia e hermenêutica	28
1.4 Analítica do ser-aí.....	34
Capítulo II – Transcendência como ser-no-mundo	39
2.1 Críticas às concepções tradicionais da transcendência.....	40
2.2 Ser-em e ser-no-mundo	45
2.2.1 A interpretação do ser do mundo em Descartes	51
2.3 Faticidade e decaída: o modo-de-ser da impropriedade	56
2.4 Angústia e cuidado: o ser-aí como lugar da verdade.....	66
Capítulo III – Da transcendência do aí (<i>Da</i>) à finitude do ser (<i>Sein</i>)	71
3.1 Modo-de-ser da propriedade: ser para a morte	72
3.2 Voz da consciência	77
3.3 Culpa e liberdade	80
3.4 Transcendência como ser-jogado-no-mundo	83
3.5 Metafísica da finitude	91
Considerações finais	101
Referências	105

[...] o mais cômodo seria transferir-se para fora do mundo e da vida, para a terra da bem-aventurança e do absoluto. Só não compreendo por que ali ainda se filosofa, quando já se está tão longe.

Martin Heidegger

Introdução

Na epígrafe de *Ser e tempo*¹, Heidegger cita uma passagem do *Sofista* em que Platão expõe a dificuldade de se compreender o sentido da palavra “ente” (*Seiend*): “Pois é manifesto que estais de há muito familiarizados com o que pretendeis propriamente significar empregando a expressão ‘ente’, que outrora acreditávamos certamente entender, mas que agora nos deixa perplexos”². O próprio Platão reconhece que suas investigações terminaram em aporia. Para Heidegger, aí é estabelecida a base do pensamento ocidental.

Se não é simples fundamentar a necessidade de um projeto filosófico, mais complexo é justificar por que tal ou qual questão é digna de ser pensada e repensada. Embora o presente estudo não pretenda alinhar-se a favor ou contra Heidegger em relação à primazia da questão do ser, não se pode repensar seu projeto filosófico sem abordá-la. A questão do sentido do ser não foi escolhida aleatoriamente. Heidegger a tem como essencial porque ela perfaz um caminho na história do Ocidente. Na *Carta sobre o humanismo*, escrita em 1946, Heidegger observa que não se deve compreender por Ocidente somente uma localização geográfica, mas um modo de se dispor diante do mundo, da natureza, dos entes, com uma linguagem própria. O pensamento ocidental produz a linguagem metafísica e, com ela, um modo próprio de questionamento. Daí Heidegger poder afirmar que a expressão “filosofia Ocidental” é, na verdade, uma redundância.

A estrutura lingüística, a gramática ou, em suma, a escrita ocidental, delimita um modo próprio de pensar e agir. A filosofia surge nesses limites. A linguagem é dinâmica e, por sua vez, a linguagem filosófica assume um caráter flexível. Os conteúdos e significados de um determinado termo podem variar não somente entre lugares e períodos, mas em um mesmo contexto filosófico. O termo “fenomenologia”, como método da filosofia, dispõe de sentidos diferentes para este ou aquele autor, até mesmo em diferentes obras de um mesmo autor.

Na história da filosofia são muitos os casos em que os termos assumem significados variados. Não é diferente com a questão do ser. O que há de original na

¹ Adiante, *ST*.

² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. [trad. Fausto Castilho] – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ – Vozes, 2012a, (versão bilíngue), p.31.

interpretação de Heidegger é que não se trata, com a ontologia fundamental, apenas de uma discordância com toda a tradição, uma vez reconhecendo que o verbo ser alcança o fundamento do pensamento ocidental. A questão do ser foi relegada historicamente a uma banalidade, foi tratada como tema de menor importância. Sem perceber a profundidade não somente da própria questão, mas do que estava por trás dela, o problema ficou mais encoberto ainda. Daí a pertinência de ser reposta a questão do sentido do ser. Vivemos sempre em um entendimento do ser e, apesar disso, segundo Heidegger, "que o sentido do ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade demonstra a necessidade de princípio de que haja uma repetição da pergunta pelo sentido do 'ser'"³.

O projeto filosófico de Heidegger não é compartilhado por muitos pensadores – por diversos motivos. Emmanuel Lévinas, apesar da grande consideração pela ontologia fundamental de *ST*, passou a vê-la como perigosa a partir da II Guerra Mundial. A análise pela qual Heidegger interpretou o ser humano teria se mostrado por demais insuficiente diante da problemática da guerra. A “questão do outro” – fundamental para Lévinas – teria ficado marginalizada em *ST*⁴. Motivações filosóficas podem diferir das questões levantadas por um contexto histórico determinado. Considerando-se o problema da alteridade, fundamental para Lévinas, ele é abordado de forma diferente, por exemplo, nos tratados de Kant, nos aforismos de Nietzsche ou nos romances de Sartre.

Para um estudo sobre Heidegger, o problema de fundo é o seguinte: devem-se ligar opções ideológicas, sociais, políticas, religiosas ou pedagógicas ao conjunto da obra de um filósofo, sem antes analisar as motivações das *obras em si mesmas*? As consequências de se vincular vida e obra podem ser catastróficas em vários casos na história da filosofia. Costuma-se observar que Platão e Aristóteles, filósofos que pensaram a ética, defendiam a escravidão. Que Rousseau, antes de escrever *Emílio*, referências em cursos de pedagogia, entregou seus cinco filhos ao orfanato. Que Wittgenstein, quando professor de escola primária, punia fisicamente seus alunos com métodos pouco ortodoxos. Nada se compara, é verdade, ao caso de Heidegger. É imperdoável sua adesão política a um partido que mais tarde veio a ser responsável pelo

³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p.39.

⁴ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. [trad. Pergentino Pivato... et al (coord.)]. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. Nesse livro, Levinas propõe uma discussão a partir da pergunta “A ontologia é fundamental?”.

assassinato de milhões de seres humanos. Que Heidegger tenha sido marginalizado pela direção desse mesmo partido antes da tragédia consumir-se, isso não basta para atenuar seu compromisso ideológico com o nacional-socialismo.

As consequências visadas nos textos conduzem necessariamente às consequências das opções pessoais do filósofo? Basta um olhar menos comprometido historicamente e o exame de alguns dos conceitos elaborados em *ST* para se verificar que em nenhum momento é possível encontrar ali a supervalorização de uma etnia em detrimento de outra. Reitere-se a observação do tradutor e comentador Marco Antonio Casanova: "Não há simplesmente como deduzir do pensamento heideggeriano qualquer argumento favorável a teorias eugenistas, nem tampouco pontos de apoio para a estigmatização generalizada de um povo sob a alegação de seu caráter biologicamente fraco e degenerado"⁵.

ST é um marco no pensamento heideggeriano. A partir daí fica explícito o que é primordial na filosofia. Os contornos acerca da questão do ser acabam por definir em grande parte as pesquisas de Heidegger a partir de então. Sua influência pode ser observada em várias correntes filosóficas do século XX - na fenomenologia, na hermenêutica, no existencialismo e mesmo na psicanálise. Filósofos como Husserl (nos últimos textos), Gadamer, Sartre, Ricouer, Foucault, Derrida, Rorty, Vattimo são alguns exemplos de pensadores que tiveram Heidegger por referência. Isso sem mencionar seus adversários na teoria crítica ou no positivismo lógico.

Dentre diversas possibilidades de pesquisa na obra de Heidegger, o presente estudo procura analisar basicamente o sentido dos conceitos de *transcendência* e *finitude*, constantes nos textos da década de 1920-30, período que se convencionou chamar de "primeiro Heidegger". É importante frisar que a clássica divisão do pensamento de Heidegger em "primeiro" e "segundo" sugere uma guinada radical em sua obra após a década de 1930. Um dos primeiros a lançar mão dessa interpretação foi William Richardson⁶. Atualmente alguns estudos sustentam que não houve um abandono de certas particularidades de *ST* e de outras obras do mesmo período⁷. Mais precisamente, os textos posteriores não são contrários às obras dos anos 20, mas o que acontece é um redirecionamento da questão sobre o ser. Independentemente da

⁵ CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 151.

⁶ RICHARDSON, W.J. *Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003, p.22.

⁷ CASANOVA, op. cit., p.144-145.

controvérsia entre os comentadores, parece mais profícuo delimitar o âmbito da pesquisa a fim de compreender a problemática em que se formaram, inicialmente, os conceitos heideggerianos que instigam o presente estudo.

Os conceitos de finitude e transcendência possuem papel fundamental no primeiro Heidegger e são assumidos pelo filósofo de modo próprio. As expressões “finitude” e/ou “ser finito” aparecem, por exemplo, no início da modernidade. Nas *Meditações metafísicas*, Descartes sustenta que a ideia de infinito não pode ser concebida por um ser finito⁸. A ideia de infinito seria dada ao pensamento por uma causa exterior, no caso, por Deus ao homem. Descartes apresenta a finitude em vista da diferença entre o ser criado e o ser divino. Imutável e eterna, a alma humana estaria encarcerada numa matéria finita, o corpo.

Em Heidegger, a finitude não pode ser pensada nos termos da metafísica tradicional. *Finitude* é a finitude da compreensão⁹ e está relacionada ao modo como o filósofo descreve o ser do ser humano – um ente limitado e que não pode compreender para além da existência. Por sua vez, o sentido heideggeriano do termo transcendência define-se a partir do debate com as escolas neokantiana e fenomenológica. O que inicialmente se diferencia em relação ao modo como esses conceitos são tratados por Heidegger é sua crítica à modernidade, que pensa a transcendência e a finitude com base na relação sujeito–objeto.

Para “destruir” esses conceitos modernos, Heidegger retorna à ontologia dos Gregos e procura escavar profundamente as camadas sedimentadas na tradição. Trata-se de re-significar certos conceitos do período clássico e arcaico da Grécia Antiga. A partir daí se poderiam “ver” os fenômenos originários, livres para serem captados e descritos no modo como aparecem. Assim é que as bases da pergunta pelo ser encontram seu *verdadeiro* sentido, de modo que o próprio ser humano seria interpretado diante da articulação do ser com *seu* ser.

Aletheia, *physis*, *kairós*, *logos* são alguns exemplos de conceitos gregos reinterpretados por Heidegger. Todos servirão para se repensar a relação ente homem e tempo, homem e história. Heidegger procura superar a ideia de que há determinações substanciais que constituem o ser humano, tais ideias estariam ligadas a uma concepção

⁸ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. [trad.. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior]. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores), p.189.

⁹ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001. p.385.

vulgar do tempo. Por isso a necessidade de se repensar os conceitos de presente, passado, e futuro. Na medida em que se interpreta o tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser, e que o ser do ser humano é explicitado por meio de uma analítica existencial, revelam-se as estruturas fundamentais do ser desse ente. Fixado no horizonte do tempo, o ser humano envolve-se pela angústia, não encontra fundamento último - tão estimado pela tradição – e pergunta pelo sentido de ser.

Nos escritos pré-*ST*, mas próximos dessa obra central, assim como em textos formulados inicialmente para seminários e cursos que seriam ministrados por Heidegger após o lançamento de *ST*, os conceitos de “finitude” e “transcendência” sempre aparecem de algum modo articulados. Antes de serem postos em discussão, é preciso esclarecer o ponto de partida da problemática heideggeriana. O primeiro capítulo deste estudo deverá explicitar o ponto central em que convergem as variantes conceituais do pensamento de Heidegger. A partir de uma explicitação concisa e, se possível precisa desse nexos, deve-se poder seguir o fio condutor dos conceitos tratados neste estudo.

As traduções dos textos de Heidegger para o português exigem que se opte por um ou por outro estilo e, obviamente, impõem a tarefa de justificar tal escolha. O caso mais comum é o termo *Dasein*, já traduzido por *estar-aí*, *pre-sença*, *ser-o-aí*, *ser-aí*, ou simplesmente mantido na forma original¹⁰. Neste trabalho, opta-se pela expressão “ser-aí”, utilizada por parte dos comentadores e tradutores das obras de Heidegger. Essa tradução não é conduzida por adaptações arbitrárias. O que importa é a estrutura semântica que relaciona o *ser* (*Sein*) ao lugar de sua manifestação, o *aí* (*da*). Feita essa escolha, é preciso registrar o comentário de Heidegger à tradução do termo *Dasein* para o francês, tal como é descrito nos Seminários de Zollikon:

A palavra *Dasein* significa comumente estar presente, existência. Neste sentido fala-se, por exemplo, das provas da existência de Deus. Mas em *Ser e tempo* o *Dasein* é compreendido de maneira diferente. Os existencialistas franceses também não notaram isso, motivo pelo qual traduziram *Dasein* em *Ser e tempo* por *être-là*, o que significa: estar aqui e não lá. Em *Ser e tempo*, o *aí* [*Da*] não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo. O *aí* a ser distingue o humano do homem. O discurso do *Dasein* humano, conseqüentemente, é um pleonasmo que nem sempre foi evitado – também em

¹⁰Cf. “estar-aí” em STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988; “pre-sença”, na tradução de *Ser e tempo* por Márcia de Sá Cavalcante Schuback, pela Vozes; “ser-o-aí” é utilizado por Manoel Araújo de Oliveira; “eis-aí-ser” é a tradução do jesuíta João Mac Dowell; “ser-aí” é utilizado em boa parte das traduções para o português, assim como nas traduções de Marco Antonio Casanova. Os maiores exemplos do termo *Dasein* ainda mantido na forma original são as traduções de *ST* para o espanhol, de Jorge Rivera, e português, em edição bilíngüe, de Fausto Castilho.

Ser e tempo. A tradução francesa apropriada para *Dasein* deveria ser: *être le là* e a acentuação correta em alemão não deveria ser *Dasein* e sim *Dasein*¹¹.

Apesar das advertências de Heidegger, pretende-se evitar a estranheza da expressão "ser-o-aí" e assumir o esclarecimento conceitual do ser-aí humano. Ademais, importa compreender o "aí", não como espaço físico, ou, como diz Heidegger, "um lugar", mas como a "abertura" que corresponde ao ser. Há que se destacar também a importância de expor, entre parênteses, alguns termos em alemão após a palavra já traduzida. Em alguns casos, trata-se de evidenciar a escolha diante das várias possibilidades de sua tradução; em outros, isso se deve à carência de um termo correlato na língua portuguesa.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. [editado por Medard Boss, trad: Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado], Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009 c, p.159.

Capítulo I – A questão do ser

É preciso explicitar a importância da questão do ser para Heidegger e mostrar, ao menos em parte, como se deu o desenvolvimento dessa questão a partir de seu modo próprio de investigá-la. Além da obra central nos anos 20, *ST*, trata-se de recorrer a textos que resultaram de conferências e cursos oferecidos por Heidegger durante esse período, como as *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* e *Ontologia – hermenêutica da facticidade*. Esses textos esclarecem como Heidegger começa a fazer suas opções filosóficas, a elaborar suas perspectivas de interpretação, e como elas resultam em teses que se tornaram centrais em *ST*, assim como em obras posteriores.

Aqui o estudo da questão do ser divide-se nas seguintes partes:

- 1.1 Problema do ser em *Ser e tempo*
- 1.2 Destruição da ontologia tradicional
- 1.3 Método fenomenológico-hermenêutico
 - 1.3.1 Fenômeno
 - 1.3.2 Logos
 - 1.3.3 Fenomenologia e hermenêutica
- 1.4. Analítica do ser-aí

1.1 Problema do ser em *Ser e tempo*

A questão sobre o ser exige esclarecimentos. Segundo Heidegger: “Pelo fato de que já sempre vivemos numa compreensão de ser, e que ao mesmo tempo, o sentido do ser está coberto de obscuridade, demonstra a principal necessidade de repetir a pergunta pelo sentido do ser”¹². Desde Platão considera-se o significado do termo “ente” (*Seiend*), do que é enquanto é, designado pelo participio presente do verbo ser. O problema é que justamente a forma de tratar a questão do ser a partir do termo “ente” fez com que a indagação sobre o sentido do ser caísse em esquecimento. Já na Introdução de *ST*, no §1, Heidegger explicita a dificuldade conceitual da questão do ser:

¹² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p.39.

[...] a referida pergunta não é uma questão qualquer: deu o que fazer à interrogação de Platão e de Aristóteles, embora na verdade se tenha calado desde então – como pergunta temática de uma investigação efetivamente real. O que ambos conquistaram resistiu ao preço de muitos desvios e “retoques” até a Lógica de Hegel. Aquilo que de modo fragmentário e numa primeira investida foi um dia arrancado dos fenômenos pelo supremo esforço do pensamento de há muito se trivializou¹³.

A passagem acima, além de evidenciar o que será posto em questão, indica o tom que seguirá por toda a obra. A ontologia, tal como entendida por Heidegger, tem por tarefa elucidar o sentido do ser. Quanto ao confronto de Heidegger com a tradição metafísica, Otto Pöggeler comenta:

O ser é o tema da forma clássica do pensamento ocidental, da metafísica. O pensamento de Heidegger, como via na proximidade do ser, não quer ser outra coisa senão a tentativa de percorrer a via do pensamento ocidental. Ao percorrer essa via, Heidegger julga dever saber que a metafísica ocidental nunca resolveu a sua questão, a questão do ser, que o pensamento ocidental nunca atingiu seu fundamento¹⁴.

O dogma que leva a pergunta pelo ser a tornar-se supérflua, trivial ou secundária deriva de três preconceitos, isto é, de certas interpretações que conduzem ao abandono da questão¹⁵. O primeiro afirma que o “ser” é o conceito mais universal e mais abstrato. A esse preconceito alia-se o segundo, que declara o conceito de ser indefinível. Ora, para Heidegger, essa indefinição não deve dispensar a questão do ser, antes a exige. Quanto ao terceiro preconceito, alega-se que o termo ser é evidente por si mesmo. Por exemplo, em proposições como “o céu é azul”, “sou eu”, é possível compreender o verbo “ser” em algum sentido determinado.

A tese de que o ser-aí vive sempre numa “compreensão de ser” guia todo o tratado de *ST*. O ser humano não apenas possui uma compreensão do ser, mas se move o tempo todo em algum estado interpretativo a respeito de seu próprio ser¹⁶. Além disso, o ser humano, como ser-aí, é um ente que põe em jogo seu próprio ser. Como explica Benedito Nunes, “quem faz a pergunta – pelo sentido de ser -, colocando essa questão, somos nós mesmos como *Dasein*. O *Dasein*, ente que nós mesmos somos, tem a

¹³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p.33.

¹⁴ PÖGgeler, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. [trad. Jorge Telles de Menezes] Instituto Piaget: Lisboa. s/d, p.15.

¹⁵ HEIDEGGER, op. cit., p.37.

¹⁶ *Ibid.*, p.69.

possibilidade de pôr essa questão.” É quando se faz a pergunta pelo sentido do ser que “se estabelece uma relação circular entre quem questiona e o questionado, entre quem interroga o ente que somos e o ser interrogado”¹⁷. Isso se dá na relação essencial do ser-aí com seu mundo próprio. Em linguagem heideggeriana, o ser-aí, como ente que vive onticamente, também é ontológico. Em outras palavras, o ser humano, como ente que existe faticamente na lida com os entes intramundanos, também é dotado de caracteres que estruturam seu ser. Heidegger utiliza, por sua vez, o adjetivo “pré-ontológico” para designar o modo como o ser-aí, vivendo onticamente, possui determinada compreensão ontológica do ser¹⁸.

O mundo ôntico é o mundo dos entes no qual toda ciência se apoia. Ele pode ser dividido em regiões, que passam a ser delimitadas pela determinação do objeto de cada ciência. No mundo ôntico encontram-se os entes como simples entes, como árvores, pássaros, carros, computadores, acontecimentos e também os próprios seres humanos. As ciências particulares não questionam a “entidade do ente”, comenta Gerd Bornheim. Não lhes cabe pôr como seu objetivo específico investigar a questão do ser, essa questão cabe à ontologia¹⁹. Em *Ontologia – hermenêutica da facticidade*, Heidegger afirma que a ontologia é a doutrina do ser, doutrina que, no entanto, não é uma disciplina²⁰. O ser, como objeto da ontologia, não pode ser compreendido como objeto no sentido das ciências positivas. Para se compreender melhor em que consiste, segundo Heidegger, a ontologia, cabe frisar o que se entende pelo adjetivo “pré-ontológico”.

O ser-aí sempre se compreende a partir de um mundo com que se relaciona. No mundo tem-se uma pré-compreensão do que seja determinado ente, mesmo sem conhecê-lo profundamente. Por exemplo, o ser-aí compreende o que é um grupo de pessoas em certo sentido, talvez uma comunidade, mas isso não significa que, ao conhecer esse grupo, sabe imediatamente seu significado sociológico. Ao mesmo tempo, nenhum sociólogo poderia se aprofundar em análises sobre um grupo social específico se não tiver, primeiramente, uma pré-compreensão do que vem a ser um grupo de pessoas com algo em comum. O ser-aí sempre é pré-ontológico, pois possui determinada compreensão prévia da realidade; é também ôntico, pois se relaciona com

¹⁷ NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.11.

¹⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p.59.

¹⁹ BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001. p. 9.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. [trad. Renato Kirchner]. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 b. p. 7.

entes, de modo que pode aprofundar seu conhecimento sobre os entes – como no caso do conhecimento pelo sociólogo; e o ser-aí, de certa forma, é ontológico, pois carrega como traço fundamental sua inquietação, latente ou não, sobre o sentido do ser. Gerd Bornheim esclarece esses conceitos:

Toda compreensão dos entes se move no horizonte da compreensão do ser – compreensão que, evidentemente, permanece vaga, sem saber-se compreensão, razão pela qual pode-se falar em compreensão pré-ontológica do ser; no interior dela dá-se o comportamento usual do homem, como se embebido num fundo de sentido que se irradia no todo do real²¹.

O ser-aí é um ente que faz perguntas, mas que, na maioria das vezes, não pergunta pelo sentido do ser. Quando não deixa a questão de lado, costuma buscar respostas na tradição. A análise do ser-aí não pode se apoiar em esquemas e categorias tradicionais, mas no modo como esse ente se mostra em si mesmo e desde si mesmo, em sua cotidianidade (*Alltäglichkeit*)²². A cotidianidade é uma estrutura fundamental que permite descrever o ser-aí em sua forma mais imediata, ou seja, em sua vida fática, ordinária, prévia a toda ciência, a toda teoria. Na medida em que o ser-aí pode existir em sua cotidianidade de diversos modos, Heidegger abre mão de uma ontologia completa desse ente, de uma tematização de todos os possíveis modos de ser do ser-aí. É o que Heidegger procura evidenciar em ST: “[...] a presente investigação de ontologia fundamental que não aspira à elaboração de uma ontologia do ser-aí tematicamente completa e menos ainda a uma antropologia concreta [...]”²³. A questão do ser impõe seus limites não apenas por meio dos preconceitos que levam a seu abandono como questão, mas também pelo fato de que se deverá procurar um fio condutor para percorrê-la e levá-la adiante.

Vivendo pré-ontologicamente e possuindo sempre alguma compreensão implícita do ser, o ser-aí tem a temporalidade (*Zeitlichkeit*) como sentido de seu ser. É a partir do tempo que se tem alguma compreensão do que se denomina “ser”. Heidegger afirma que “o tempo deve ser trazido à luz e deverá ser concebido genuinamente como o horizonte de toda compreensão de ser e de todo modo de interpretá-lo”²⁴. É preciso esclarecer que o conceito de tempo que prevalece na tradição decorre de um modo

²¹ BORNHEIM, *Metafísica e finitude*, 2001, p.10.

²² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 73.

²³ *Ibid.*, p. 541- 543.

²⁴ *Ibid.*, p.75.

vulgar de compreendê-lo. Algumas palavras como “temporal” e “supratemporal” carecem de fundamentação. Há um profundo abismo que separa esses termos. Por temporal entende-se, por exemplo, “tudo o que está no tempo”; ora, se o supratemporal, em contrapartida, está fora do tempo, como ter acesso aos entes supratemporais a partir de um horizonte temporal?

Os modos como esses conceitos são pensados estão relacionados ao sentido histórico em que são assumidos. Daí a importância de se fazer uma análise de conceitos que, historicamente, ficaram marcados tanto em seu sentido vulgar quanto em seu sentido filosófico. Não apenas o ser-aí, mas o próprio ser só poderia se fazer “visível” a partir de seu caráter temporal. Nesse sentido, o temporal não pode significar apenas “o que está no tempo”. Para Heidegger, as próprias ideias de “intemporal” e “supratemporal” também são temporais. Mal interpretados, esses conceitos encobrem a questão do ser. Por isso Heidegger pensa que deva ser realizada uma “destruição” da história da ontologia.

1.2 Destruição da ontologia tradicional

No sexto parágrafo de ST, Heidegger apresenta sua “tarefa da destruição da história da ontologia”. Essa tarefa pressupõe a historicidade do ser-aí. Aqui é necessário esclarecer a distinção entre historicidade (*Geschichtlichkeit*) e história (*Geschichte*):

A determinação de historicidade é anterior ao que se chama de história (o acontecer de-história-universal). Historicidade significa a constituição-de-ser do “gestar-se” do ser-aí como tal, sobre cujo fundamento é onticamente possível algo assim como a “história universal” e o histórico (*geschichtlich*) a ela pertencente²⁵.

O termo *Geschichte* deriva do verbo *geschehen* (acontecer). A história é o acontecer da existência em relação ao ser, relativo também aos projetos de mundo do ser-aí, diferente da história como disciplina das ciências humanas, a historiologia (*Historie*). Essa distinção pode ser esclarecida conforme o comentário de Marco Antonio Casanova:

Enquanto para ele [Heidegger] a história diz respeito às decisões intrínsecas à história do ser e à constituição dos projetos históricos de mundo, decisões que nunca se perdem simplesmente no passado, mas que sempre continuam vigentes no presente e determinantes para o futuro, a historiologia aponta para a abordagem lógico-científica dos eventos do passado.

²⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 81.

Os conceitos *Geschichte*, *geschichtlich* e *Geschichtlichkeit* referem-se à constituição ontológica do ser-aí, e podem ser traduzidos respectivamente por história, histórico e historicidade. Os termos *Historie* e *Historizität* são referentes à abordagem científica, e podem ser traduzidos por historiologia e conhecimento historiológico²⁶. A historiologia é “posterior” tanto à história, compreendida como acontecer histórico, quanto à historicidade, entendida como constituição do ser do ser-aí.

O ser-aí fático, que vive cotidianamente, é um ente dotado de historicidade. Isso pressupõe sua conexão intrínseca ao tempo passado. Mas o passado, segundo Heidegger, não está “atrás” do ser-aí, não está como algo sempre à disposição e que, de vez em quando, atuaria sobre o ser-aí. O ser-aí é seu passado no seu modo próprio de ser e, ao mesmo tempo, também é seu futuro. Em relação ao passado, Heidegger quer dizer que o tempo da geração de cada ser-aí sempre o precede. Para conhecer sua história (*Geschichte*), o ser-aí pode recorrer ao conhecimento historiológico (*Historizität*), a um modo de ser do ser-aí questionador²⁷. Mas se a história está oculta para o ser-aí, ele tampouco saberá perguntar por ela. Visto que a questão do ser está imbricada com a historicidade do ser-aí, faz-se necessário observar criticamente a tradição. Em uma passagem do § 6, Heidegger expõe o problema do encobrimento da história pela tradição:

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às “fontes” originárias nas quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte de modo autêntico. A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida. Faz que se entenda dificilmente a necessidade de um tal retorno. A tradição erradica do ser-aí tão amplamente sua historicidade que ele já se move somente no interesse pela multiplicidade de possíveis tipos, correntes e pontos-de-vista do filosofar. Em culturas as mais distantes e as mais estranhas e, com esse interesse, procura encobrir sua falta de solo próprio²⁸.

O ser-aí e, mais especificamente o ser-aí enquanto é filosófico, apoiado na tradição, deixa de questionar radicalmente o fundamento dos conceitos que nela foram se formando. A ontologia grega determina em grande parte os conceitos filosóficos,

²⁶ Em relação à palavra *Historie*, seguimos a tradução de Marco Antonio Casanova por “historiologia”, em vez de “historiografia”, pois o que está em jogo não é necessariamente a escrita histórica. Cf. a nota do tradutor em HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. [trad. Marco Antonio Casanova]. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p.07.

²⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 83.

²⁸ *Ibid.*, p. 85.

que, por meio de transformações na história da filosofia, sofreram alterações em seu sentido. Desde as *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger enfatiza a ideia de que toda a história da filosofia é um desenvolvimento que sempre pressupõe a filosofia grega:

a história da filosofia abrange a múltipla seqüência de opiniões, teorias, sistemas e máximas filosóficas que abarcam o espaço de tempo [intervalo] que vai do século VII antes de Cristo até a respectiva atualidade, e quiçá as filosofias que se formaram no contexto de vida do desdobramento da história do espírito do povo grego, que desembocou por seu turno no cristianismo; e, ademais, as filosofias que no decurso da história do Ocidente cristão (Idade Média e Modernidade) experimentaram diversas reformulações e respectivamente novas formações²⁹.

[...] A consciência cristã de vida da escolástica primitiva e da alta escolástica, onde se deu a verdadeira recepção de Aristóteles e assim uma interpretação bem determinada, já passara por uma ‘grecização’. Os próprios nexos contextuais de vida do cristianismo primitivo, no que diz respeito ao direcionamento de sua expressividade, temporalizaram-se num ambiente codeterminado pela interpretação e conceptualidade do ser-aí especificamente grego. Através de Paulo e na época dos Apóstolos, e, sobretudo na época da ‘Patrística’, a formação do imaginário pautava-se no universo de vida grego³⁰.

A ontologia grega sustenta a escolástica no período medieval, assim como está presente na filosofia da subjetividade no período moderno. Para Heidegger, conceitos como o ego *cogito* de Descartes, “sujeito”, “eu”, “razão”, “espírito” e “pessoa” são “domínios particulares do ser” que foram submetidos à perspectiva filosófica³¹. Ademais, Heidegger afirma que “o ser não pode se ‘explicar’ pelo ente”³². O problema é que esses conceitos conduzem investigações que omitem o questionamento em relação à estrutura de seu próprio ser; eles passam a ser conceitos dados como evidentes. Daí a necessidade de uma “destruição” (*Destruktion*) dos encobrimentos da tradição.

Pelo fio condutor da questão do ser, Heidegger pretende alcançar as experiências originárias em que essa questão foi posta. Não se deve entender o termo “destruição” como algo negativo, isto é, como se o filósofo se propusesse a pôr abaixo toda a história da filosofia e como que iniciar uma nova. É preciso compreender essa palavra como a compreendia Heidegger nos escritos dos anos vinte, não como "dizimação", mas como

²⁹ HEIDEGGER, .Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: introdução à pesquisa Fenomenológica. [tradução de Enio Paulo Giachini]. Petrópolis – RJ: Vozes, 2011a, p. 10.

³⁰ Ibid., p. 14.

³¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 87.

³² Ibid., p. 547.

"desconstrução". Em relação ao conceito de destruição, Hans-Georg Gadamer observa que houve diversos mal entendidos:

“Destruição” não significava de maneira alguma “dizimação”, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história de pensamento, que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência dessa conceptualidade, até a formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-las a experiências originárias³³.

A pretensão de Heidegger é analisar os fundamentos dados e as possibilidades abertas pela ontologia tradicional. Daí a necessidade de admiti-la em seus limites, pois o questionamento fático exige também o campo de investigação delimitado pela faticidade. A destruição deve ser efetuada a partir do fio condutor em que se relacionam “ser” e “tempo”.

Heidegger sustenta que o primeiro a tematizar a questão do ser no horizonte do tempo foi Kant³⁴. Mas ele teria fracassado por não ter posto explicitamente a pergunta

³³ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. [trad. Marco Antonio Casanova], Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 26.

³⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 89. Em uma das aulas do curso sobre *Kant e o problema da metafísica* na Unifesp (2011), o prof. Luciano Codato comenta: “Encontram-se no § 6 de *ST* duas avaliações – uma positiva, outra negativa – de Heidegger sobre Kant: de um lado, em vista do esquematismo das categorias, Kant foi o primeiro na tradição a seguir uma trilha no caminho da problemática do ser e da temporalidade (avaliação positiva); de outro, Kant foi levado pelos fatos, pois não dispunha de uma concepção da subjetividade finita a partir do “estar no mundo” (*in der Welt sein*) que caracteriza o *Dasein* (avaliação negativa). Que significa, nessa avaliação negativa, Kant ter sido levado pelos fatos? Significa que a *Crítica da razão pura* não chegou ao plano ontológico fundamental do ser – e isso não só no que diz respeito ao ser do ser humano, mas também ao ser das coisas. Em suma, Kant não deu o passo em direção a *ST*. Qual é o sentido geral, então, da avaliação negativa sobre Kant no § 6 de *ST*? Embora tenha evitado uma concepção da subjetividade como substância, como *res*, como coisa pensante, à maneira do cartesianismo, Kant permaneceu na ontologia da substância. Apesar do argumento anticartesiano dos Paralogismos, a *CRP* permaneceu em uma concepção ôntica da subjetividade finita. Kant encerrou a subjetividade na relação com suas representações, reduziu a subjetividade à fórmula *Ich denke etwas*. Portanto, segundo Heidegger, mesmo que tenha pressuposto o mundo como determinação fundamental da subjetividade finita – o mundo entendido no *Etwas* sob a fórmula *Ich denke etwas* –, Kant deixou escapar o fenômeno do mundo (SZ 321). Como observa Walter Biemel, o mundo não é, segundo Heidegger, a totalidade dos fatos, mas os fatos sendo totalizados pelo *Dasein*. O mundo é essencialmente relativo ao *Dasein*, é o termo da transcendência (Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 157). Na explicação do próprio Heidegger: “O mundo, considerado ontologicamente, não é uma determinação própria ao ente, (...) mas uma característica do próprio *Dasein*” (SZ 64). Mundo que significa uma facticidade dada (Merleau-Ponty), mas com uma função transcendental na ontologia de *ST*: trata-se das condições de possibilidade da pergunta pelo ser por parte do ser finito. Em resumo, de acordo com o § 6 de *ST*, Kant foi levado pelos fatos na investigação da transcendência, permaneceu no plano ôntico do ser das coisas e do ser humano – não deu o passo à ontologia

pelo estar no mundo e por ter omitido uma ontologia do ser-aí. Faltou a Kant uma analítica da subjetividade do sujeito – exatamente o tratado de ST. Mesmo que tenha conduzido a problemática do sujeito ao fenômeno do tempo, Kant teria ficado preso a seu conceito vulgar e tradicional. Ele teria aceitado dogmaticamente a posição de Descartes, visto que o fundamento do sujeito como condição de possibilidade das representações não foi posto em questão:

Por efeito desta dupla influência da tradição, a conexão decisiva entre o tempo e o “eu penso” fica envolvida por uma completa obscuridade e nem sequer chega a ser problema para Kant. [...] Ao adotar a posição ontológica cartesiana, Kant incorre numa omissão essencial: a omissão de uma ontologia do ser-aí³⁵.

Descartes pretendia, com o *cogito sum*, encontrar um fundamento para a filosofia. Mas o problema é que a “coisa pensante” (*res cogitans*) fica indeterminada, assim como não fica resolvido o fundamento do “sou”. O que interessa para Heidegger não é o “eu”, mas exatamente o “sou”. Descartes teria feito as considerações fundamentais das *Meditações* com base na ontologia medieval. A “coisa pensante” é um ente finito, e a palavra ente, na acepção medieval, é *ens creatum*, em contraposição ao ente infinito, não-criado, mas criador, que é Deus. Por sua vez, a própria concepção medieval de *ens creatum* encontra suas bases mais antigas na ontologia grega, em que a determinação do sentido do ser é dada em relação ao tempo como *ousía*. Para Heidegger, a palavra grega *ousía* designa o ser como presença, ontológico-temporalmente³⁶. Daí o ser próprio ao ente determinar-se em um modo temporal no sentido vulgar, o presente.

Em resumo, por ter colocado a questão do ser na esfera de uma concepção vulgar do tempo, a ontologia grega teria legado à tradição sua falta de fundamento. A destruição necessita, portanto, de uma via de acesso que nos permita chegar às fontes originárias, de modo a esclarecermos o sentido do ser. Essa via, Heidegger a encontra na fenomenologia husserliana e na tradição hermenêutica. Aí se define o método fenomenológico-hermenêutico de ST.

fundamental. De novo: Kant ainda permaneceu em bases cartesianas devido à noção de representação, expediente da subjetividade, e ao dualismo entre o ser infinito (Deus) e os seres finitos (homem e natureza). O impensado de Kant é, em termos heideggerianos, a diferença ontológica ente/ser. Kant: ser = *ens realissimum* (ser = ente, isto é, ser infinito e ser finito = ente). Por sua vez, Kant também permaneceu em bases aristotélicas devido à distinção ontológica entre substância e acidente, de um lado, e à forma lógica sujeito-predicado, de outro.

³⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 91-93.

³⁶ *Ibid.*, p. 97.

1.3 Método fenomenológico-hermenêutico

No segundo capítulo da Introdução de *ST*, Heidegger apresenta as diretrizes de investigação de seu livro: “considerar a possibilidade de que um horizonte ainda mais originário e mais universal venha a se abrir, do qual se possa obter a resposta à pergunta: que significa ‘ser?’”³⁷. Que o filósofo proponha um problema ontológico não significa que ele adote a “Ontologia” como disciplina filosófica já constituída. O que lhe importa é “constituir uma disciplina a partir das necessidades-de-coisa de um perguntar determinado e do modo-de-tratamento exigido pelas “coisas elas mesmas”³⁸.

Heidegger encontra na fenomenologia não apenas um método, no sentido estrito do termo, mas um modo de se posicionar diante dos entes de forma que “as coisas elas mesmas” se mostrem e ditem seu modo de tratamento. O olhar fenomenológico pressupõe a desobstrução dos preconceitos da tradição metafísica, por isso a necessidade da *epoché* (suspensão), que permite ver o ente como ele se mostra e a partir do horizonte em que ele se mostra. Heidegger explicita essa particularidade de sua compreensão do método fenomenológico no parágrafo § 7 de *ST*:

Com a pergunta diretora pelo sentido do ser, a investigação se põe ante a pergunta fundamental da filosofia em geral. O modo de tratamento dessa pergunta é o fenomenológico. Isso não prescreve ao presente tratado nem um ‘ponto-de-vista’, nem a subordinação a uma ‘corrente’, pois a fenomenologia não é nenhuma dessas coisas e jamais poderá sê-lo, enquanto tiver o entendimento de si mesma. A expressão ‘fenomenologia’ tem a significação primária de um conceito-de-método. Não caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como* (*Wie*)³⁹.

Em uma nota ao mesmo § 7 “O método fenomenológico da investigação”, Heidegger afirma que, se as suas investigações lograssem êxito, isso se deveria a Husserl. As noções fenomenológicas são revisadas de acordo com o projeto heideggeriano. A intencionalidade, a “epoché” e o lema “rumo às coisas mesmas”, essas são, segundo Marco Antonio Casanova, as três noções básicas da fenomenologia husserliana que, ao seu modo, Heidegger herda⁴⁰. A intencionalidade significa que não

³⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 99.

³⁸ *Ibid.*, p. 101.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ CASANOVA, *Compreender Heidegger*. 2009, p. 40.

há possibilidade de haver consciência sem objetos da consciência, ou seja, toda consciência, ao sempre trazer um dado, é sempre “consciência de”. A *epoché* e o lema “rumo às coisas mesmas” visam suspender o modo como o ser humano se dispõe no mundo e se relaciona com os objetos, a fim de alcançar, nos termos do mesmo comentador, “os campos intencionais nos quais as coisas se mostram para a consciência tal como são em si mesmas”⁴¹.

A partir de Heidegger, a fenomenologia precisa estar articulada com o horizonte em que os entes se mostram, o *mundo*. A noção de intencionalidade é enraizada numa dimensão mais originária. Segundo Ernildo Stein, “ir às coisas mesmas foi visto por Heidegger como um imperativo para descobrir o não-dito entre os textos do pensamento ocidental, enfrentar aquilo que de si não se mostra em tudo o que se desvela”⁴². Trata-se da necessidade de interpretar o que está encoberto e que assim passou nas várias determinações legadas pela tradição. Grave erro é a falta de clareza na pergunta pelo horizonte de sentido em que os entes devem se mostrar.

Para Husserl, a fenomenologia é uma descrição das relações da consciência pura com seus campos de objetos. Para Heidegger, ela deve ser compreendida e enraizada na “vida fática”, na faticidade do ser-aí. Com a pressuposição de que toda representação se estrutura na consciência pura, ou seja, na relação sujeito-objeto, não se é capaz de perceber a condição de possibilidade dessa própria relação. Qualquer conhecimento, pensamento ou ciência sempre se vê envolvido pelas relações construídas historicamente. O conceito de faticidade já era importante nas *IFA*. Aliás, ele está intimamente ligado à problemática de Heidegger nesse texto e à tentativa de enfrentar os mesmos problemas de Aristóteles, obviamente sob outra perspectiva. A fenomenologia não pode se afastar por completo da história. Daí a importância da destruição da história da ontologia para liberar e fazer ver as possibilidades que envolvem os próprios conceitos tradicionais.

⁴¹ Ibid., p. 44.

⁴² STEIN, Ernildo. Heidegger. In. PECORARO, Rossano (org.). *Os filósofos clássicos da filosofia*. Vol. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. 2009, p. 288.

1.3.1 Fenômeno

Os parágrafos de ST que tratam da fenomenologia partem da necessidade de um método que não mais pense sob o aparato conceitual metafísico, mas que, pelo contrário, desobstrua o caminho para uma visualização do ente em seu sentido originário. Isso leva Heidegger às bases da própria questão que dá sentido ao método iniciado com Husserl, ou seja, à língua grega antiga, onde se encontram os étimos que constituem o termo “fenomenologia”. Heidegger afirma que, “como significação da expressão ‘fenômeno’ deve-se reter firmemente o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto”⁴³. O substantivo “*phainomenon*” deriva do verbo “*phainestai*”, que significa “mostrar-se”. Em resumo, *phainomenon* significa “aquilo que se mostra”, algo que se revela. Isso que se revela é posto “à luz do dia” e, como tal, se mostra em si mesmo. São os fenômenos que constituem a totalidade do que aparece. Os gregos designavam, por sua vez, como *tá ontá*, “os entes”, para se referir ao que pode ser posto à luz. Dependendo da via para acessá-los, os entes podem se mostrar de vários modos. Existe até mesmo a possibilidade de que o ente se mostre como aquilo que ele não é, quando “se faz ver assim como...”. Nesse modo, o ente pode se mostrar como “aparecer”, “parecer” ou “aparência”. Por exemplo: alguém pode aparecer em um quarto cuja iluminação é avermelhada. O rosto da pessoa ficará vermelho e isso pode ser interpretado como sinal de febre. O que ocorre é que seu rosto ficou com a “aparência” de alguém que tenha febre, que, por sua vez, é também uma indicação de que há um distúrbio no organismo dessa pessoa. Um raciocínio aqui foi seguido por causa de uma “aparência”, distorção na visualização de quem interpreta.

Os fenômenos possuem diferentes modos de aparição: *o que se mostra*, *o aparecer*, *o parecer* e a *aparência*. Todos eles se inter-relacionam de forma a constituir a estrutura dos fenômenos. No segundo modo também estará incluído o primeiro, que é o significado originário, pois este é o que sustenta os outros modos⁴⁴. Fenômeno como aparecer, parecer e aparência são entendidos como uma “modificação privativa” do sentido originário d'*o que se mostra*, mas tanto um quanto outro não podem ser entendidos como mera manifestação⁴⁵. As manifestações são atos de não se mostrar,

⁴³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*. 2012a, p. 103.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁵ *Ibid.*

pois possuem uma estrutura de sintomas, apresentações, indicações etc. Heidegger exemplifica o caso de uma doença qualquer: em vez de se mostrar, o que aparece são somente seus sintomas. Essa manifestação ocorre de forma ôntica, não é um mostrar-se num sentido fenomênico, há algo ali que deve ser mais profundo do que aquilo que está se manifestando. Qualquer manifestação só tem a possibilidade de ser porque há o mostrar-se de alguma coisa, esse mostrar-se nunca é a própria manifestação. Heidegger sustenta que “fenômenos nunca são manifestações, toda manifestação é que depende de um fenômeno”⁴⁶.

Trata-se de evitar a confusão entre manifestação e fenômeno. O importante é que se compreenda que o fenômeno deve ser “o que se mostra em si mesmo”. E o que se mostra em si mesmo nada tem a ver com a “coisa em si” da tradição. A “coisa em si” era a coisa em sua essência, considerada imutável por oposição ao mutável, a coisa em sua aparência. O “si mesmo” do fenômeno, na compreensão heideggeriana, não fala de algo estático, mas do próprio fenômeno que aparece como tal. A tradição tratava de “abstrair” as “essências”, por isso desviava o olhar da coisa mesma para classificá-las em categorias. A isso se prendia a ideia de “consciência pura”, capaz de descobrir e fundamentar a essência das coisas. A própria consciência seria um “ente em si”. É contra essa arbitrariedade que se impõe o lema husserliano, adaptado por Heidegger, “rumo às coisas mesmas”.

1.3.2 Logos

Platão e Aristóteles trataram do *logos* de diversas formas. Entretanto, o sentido originário do termo *logos*, isto é, “discurso”, sofreu modificações após o período clássico grego. Heidegger afirma que:

a posterior história do significado da palavra *logos* e, sobretudo, as muitas e arbitrárias interpretações da filosofia posterior encobrem constantemente o significado próprio de discurso, que permanece suficientemente manifesto. *Logos* é “traduzido”, isto é, sempre interpretado como razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação⁴⁷.

⁴⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 50.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 113.

Como consequência das variações interpretativas, perdeu-se o sentido originário desse termo. Como “discurso”, *logos* significa, segundo Heidegger, articulação em palavras mediante as quais algo é visualizado e, portanto, que “deixa ver algo”: “[...] porque o *logos* é um deixar e fazer ver, por isso é que ele pode ser verdadeiro ou falso. Tudo depende de se libertar de um conceito construído de verdade, no sentido de ‘concordância’”⁴⁸. A verdade entendida como concordância não tem o sentido originário da palavra *alétheia*. O *logos* como *alétheia* quer dizer: “no *legein* como *apofainestai*, tirar o ente de que se fala do seu encobrimento, fazendo-o ver como não encoberto, descoberto”⁴⁹. O *logos*, discurso, faz o mesmo que “descobrir” o ente, desvelar o ente, e isso corresponde à “verdade” no seu sentido mais originário. Assim também o “falso”, *pseudesthai*, tem o sentido de “en-cobrir”, ou seja, colocar alguma coisa na frente de outra, e propô-la como algo que ela propriamente não é. Verdade, em sentido grego arcaico, nada tem a ver com o juízo. Essa caracterização, segundo Heidegger, é uma deturpação da acepção mais originária da verdade.

O sentido tradicional do termo *logos* é “destruído”, mas não aniquilado. “Juízo” e “razão” não foram dizimados, mas colocados sob a perspectiva de um plano mais originário. O que se ganha com isso não é o simples resgate da autenticidade da palavra *logos*. Pode-se ver com mais clareza, segundo Heidegger, que o sentido a ela imposto perde consistência, visto que *logos* como “razão” ou “juízo” carecem de fundamentação última eles próprios.

1.3.3 Fenomenologia e hermenêutica

A fenomenologia possui um caráter diferente das ciências positivas. A biologia ou a teologia, por exemplo, determinam desde o início seu objeto. A fenomenologia, além de não possuir objeto no mesmo sentido dessas ciências, não é uma disciplina com conteúdos. Ela refere-se somente ao modo como é tratado algo que por ela deve ser tratado, procurando descrever o ente como ele se mostra em si mesmo:

Que é que a fenomenologia deve ‘fazer ver’? Que deve ser denominado fenômeno em sentido assinalado? Que deve ser *necessariamente* tema de uma mostração expressa segundo sua essência? É manifesto que se trata do que

⁴⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 115.

⁴⁹ *Ibid.*, p.115.

precisamente *não se mostra* de pronto e, no mais das vezes, do que permanece *oculto* no que se mostra de pronto e, no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento. [...] o que, em um sentido excepcional, permanece encoberto ou volta a se encobrir ou só se mostra sob disfarce não é este ou aquele ente, mas, como as precedentes considerações mostraram, é o ser do ente. Ele pode estar tão amplamente encoberto que fica esquecido e já não se faz a pergunta por ele e seu sentido⁵⁰.

O “encobrir-se” aqui não tem o mesmo sentido explicitado anteriormente sobre o *logos* “falso” como *pseudesthai*. É o próprio ser que “volta novamente a encobrir-se” e pode aparecer desfigurado, apresentado como um desvelamento que não lhe é próprio, o que ocorreu nas várias ontologias da tradição metafísica. Daí a necessidade da fenomenologia como via de acesso para outra ontologia. A fenomenologia deverá acessar o modo como se dispõe o ser dos entes, assim como seu sentido, suas modificações e derivações.

A fenomenologia é exigida porque na maioria das vezes os fenômenos não se dão. Eles podem estar encobertos, e o encobrimento, que pode dar-se de várias formas, é oposto ao fenômeno em sentido heideggeriano. Um fenômeno pode estar encoberto porque nunca foi descoberto, o que quer dizer que não há conhecimento nem desconhecimento sobre ele. Mas o fenômeno pode estar, por assim dizer, entulhado porque algum dia foi descoberto, mas depois voltou a ficar encoberto. O encobrimento pode dar-se, mais exatamente, de duas formas: pode ficar totalmente encoberto ou pode manter-se visível como aparência. O “ser” aqui fica sendo aparência, está desfigurado. Para Heidegger, a desfiguração do ser é o encobrimento “mais frequente e o mais perigoso, pois aqui as possibilidades de engano e extravio são particularmente tenazes”⁵¹.

O problema é que as conceptualizações sobre o ser reivindicam sempre a consistência de seus fundamentos dentro de “sistemas”. Assim é que os conceitos parecem transmitir, em um sistema logicamente articulado, certa clareza de si próprios e, por isso, não precisariam de fundamentações. Os próprios conceitos no sistema passam a ser a fundamentação do sistema e servem como ponto de partida para deduções. Mesmo a fenomenologia pode incorrer nessas dificuldades:

⁵⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 121.

⁵¹ *Ibid.*, p. 123.

Cada um dos conceitos e proposições fenomenológicos, originariamente obtidos, pelo fato mesmo de serem enunciações comunicados, expõem-se à possibilidade de degeneração. São difundidos em um entendimento vazio, perdem sua estabilidade sobre o solo e se transformam em teses flutuando no ar. A possibilidade de solidificação e de que se torne inapreensível o que na origem estava ‘ao alcance da mão’ reside no trabalho concreto da própria fenomenologia⁵².

É necessária segurança metodológica para acessar os fenômenos devido à importância de se buscar apreendê-los e explicá-los de forma originária. Uma apreensão segura visa justamente o contrário das visualizações imediatas, casuais e impensadas. O método fenomenológico é, portanto, compreendido como a “ciência” do ser dos entes, isto é, *ontologia*. E assim, como ontologia, elabora-se um projeto especial que, em *ST*, passa a ser chamado de “ontologia fundamental”:

Na elucidação das tarefas da ontologia surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, cujo tema é o ente ôntico-ontologicamente assinalado, o ser-aí, e isso de tal maneira que ela se ponha ante o problema cardeal, a saber, ante a pergunta pelo sentido do ser em geral⁵³.

A tarefa da ontologia fundamental é analisar o *ser-aí* humano, tendo em vista a questão do sentido do ser como questão de fundo. Mas apenas a fenomenologia não é suficiente, para Heidegger, como método que investiga a questão do sentido do ser. Para essa investigação, o filósofo ainda é levado à hermenêutica, modo de compreensão que lhe proporciona uma explicitação mais existencial sobre os fenômenos em questão: “a fenomenologia do ser-aí é uma hermenêutica na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação”⁵⁴.

No que se refere à tradição hermenêutica, Heidegger foi influenciado por Schleiermacher e por Dilthey, influências, porém, assimiladas com diferenciações. Por Schleiermacher “a hermenêutica é considerada uma disciplina auxiliar e subordinada à dialética” e, por Dilthey, “a hermenêutica é enquadrada na psicologia”⁵⁵. Ambos estariam presos a concepções da ciência moderna. Heidegger pôde encontrar, nos estudos de Dilthey, em especial, conteúdos que resultariam importantes, como os

⁵² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 125.

⁵³ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2005, p. 66.

conceitos de temporalidade, vida e de historicidade do saber⁵⁶. Apesar de não haver, no início de *ST*, um tópico exclusivo para a questão da hermenêutica, não se pode dizer que ela é menos importante para Heidegger. Pelo contrário, a hermenêutica tem papel fundamental, sobretudo nessa obra central. Isso é mais claro a partir da compreensão heideggeriana do *ser-aí* mediante a *hermenêutica da faticidade*.

O *logos* da fenomenologia que investiga o *ser-aí* deve ser interpretativo. Por isso mesmo, a hermenêutica deve ser entendida em seu sentido mais originário como “tarefa de interpretar”. Ela interpreta, no sentido da facticidade, o caráter do *ser-aí* correspondendo sempre a “fatos” que diferem dos fatos dos entes, que não possuem o mesmo caráter existencial. A hermenêutica também serve como condição de possibilidade para qualquer investigação ontológica. Desse modo, as metodologias das ciências históricas e do espírito serão derivadas da *hermenêutica ontológica*. Não se deve compreender com isso que a ontologia, a hermenêutica e a fenomenologia são disciplinas à margem da filosofia. Como observa Ernildo Stein, a própria filosofia passa a “operar com um poderoso instrumento de interpretação aliado à fenomenologia que, em sentido novo, seria capaz de descobrir, na história da metafísica, uma construção doutrinária dos diversos filósofos e que terminara pondo-se, cada um deles, a serviço de um encobrimento”⁵⁷.

Nessa concepção de filosofia, a fenomenologia e a hermenêutica não são somente constitutivas do pensar filosófico, elas inserem a filosofia na dimensão em que sempre esteve, na condição fática, na história e na finitude do *ser-aí*. A hermenêutica de Heidegger visa a uma compreensão do *ser-aí* que não se prende mais às absolutizações e aos esquematismos de antigos e modernos⁵⁸, ela não diz respeito a uma ontologia tal como pensada na tradição, cuja marca é o esquecimento do sentido do ser. Por esse motivo Heidegger procura não utilizar como equivalente de *ser-aí* o termo “homem”, que possui conotações metafísicas tradicionais. Heidegger afirma: “o ser do *ser-aí* não deve ser deduzido de uma ideia de homem”⁵⁹.

A questão, para Heidegger, é a compreensão do ser a partir do mundo fático do *ser-aí*. Conforme explica Manfredo Araújo de Oliveira, “no lugar das teorias absolutas

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ STEIN, Ernildo. Heidegger. In PECORARO, Rossano (org.). *Os filósofos clássicos da filosofia*. Vol. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 288.

⁵⁸ ROHDEN, *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*, 2005, p. 66.

⁵⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 509.

que dizem para sempre o que é o ser, emerge, agora, uma 'teoria provisória' que explicita o sentido de ser desde a 'situação'⁶⁰. Heidegger compreende pelo “comportamento factual do Dasein”⁶¹ a “situação” em questão. Sob ela desdobra-se o que, a partir da segunda seção de ST, o filósofo chama de “situação hermenêutica”⁶².

Esses são os caminhos do método fenomenológico-hermenêutico, delimitando a questão do sentido do ser pela pergunta sobre o ente que se relaciona com o ser, isto é, pela pergunta sobre o ser-aí. A partir dessa interpretação da situação, Heidegger poderá, mais uma vez, afirmar o caráter finito da filosofia, tendo em vista a finitude do ser-aí⁶³. No parágrafo 41 de ST, em relação à delimitação do âmbito de suas análises, Heidegger observa a necessidade de se livrar de conceitos como “verdades eternas” e “sujeito absoluto”, resíduos teológicos na tradição filosófica: “A afirmação de ‘verdades eternas’, do mesmo modo que a confusão da ‘idealidade’ do ser-aí fenomenicamente fundada como um sujeito absoluto idealizado, pertence aos restos de teologia cristã, ainda não radicalmente expelidos da problemática filosófica.”⁶⁴ Ernildo Stein comenta essa passagem:

O sentido dessa afirmação [...] não está primeiro em seu tom polêmico. O que o Filósofo visa, em manifestações semelhantes, não é também sua crítica à metafísica ontoteológica. O que lhe importa é delimitar a tarefa filosófica, reduzir o campo da filosofia que quer ser um saber com problemática própria. Trata-se da operação do “encurtamento hermenêutico” que tem por resultado o “mundo hermenêutico” em que se realizará a hermenêutica da faticidade. Heidegger libera a filosofia de Deus e do Mundo (natural), temas introduzidos pelas teorias da representação e da subjetividade [...].⁶⁵

Não há espaço à pergunta sobre “Deus” em ST. Em outras palavras, não tem cabimento a questão do “supra-sensível”. É por meio desse encurtamento hermenêutico que, em ST, Heidegger busca o sentido do ser. Nunca se pode dizer definitivamente o que “é” o ser. Na vida cotidiana, na relação com o mundo em que está inserido, o *ser-aí* humano possui uma compreensão do ser, assim como uma auto-interpretação de sua própria

⁶⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmático na filosofia contemporânea*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 208.

⁶¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 541.

⁶² *Ibid.*, p. 641; 645.

⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. [trad. Gred Ibscher Roth] Fondo de Cultura Economica, 1986. p. 225.

⁶⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 635.

⁶⁵ STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

existência, que é histórica e pré-científica: “o ser do Dasein é caracterizado por historicidade. [...] Se o Dasein é ‘histórico’ no fundo do seu ser, então uma enunciação que provém de sua história [...] é anterior a toda ciência [...] se bem que nunca, é verdade, puramente ontológico.”⁶⁶ Esse é o “círculo hermenêutico” em que se encontra cada ser-aí dentro de sua existência histórica. Hans-Georg Gadamer comenta este caráter do ser humano em *Verdade e método*:

Heidegger empreendeu uma descrição fenomenológica plenamente correta ao revelar a estrutura prévia da compreensão na presumida “leitura” daquilo que “está ali”. Ele também deu um exemplo de que dali surge uma tarefa. Em *Ser e tempo*, concretizou na questão pelo ser o enunciado universal, elevado a um problema hermenêutico. Para explicitar a situação hermenêutica da pergunta pelo ser segundo a posição prévia, visão prévia e concepção prévia, examinou criticamente a questão por ele dirigida à metafísica, em momentos decisivos da história da metafísica. Com isso, acabou fazendo o que a consciência histórico-hermenêutica exige para todos os casos. Uma compreensão efetuada como consciência metodológica não buscará simplesmente confirmar suas antecipações, mas tomar consciência delas, a fim de controlá-las e com isso alcançar a compreensão correta a partir das coisas elas mesmas.⁶⁷

Por esse caráter fático, histórico, temporal e transitório do ser-aí, a *Analítica* desse ente não pode ancorar seu método em fundamentos metafísicos. O círculo hermenêutico é um encurtamento assimilado por Heidegger, como também observa Ernildo Stein:

No novo paradigma, o encurtamento hermenêutico produziu um espaço circular – pré-compreensão (prática) – compreensão – onde é construído o Dasein cujas estruturas (existenciais) são articuladas de maneira exploratória, em busca da situação hermenêutica, a partir da qual uma “parada metodológica” é praticada para apanhar o trabalho de ensaio e erro da analítica existencial, para concluir que não há propriamente pressupostos para ancorar o movimento. O ponto de partida é sempre reinstalado e está em todas as etapas como produção de cada uma delas. É, portanto, uma operação eminentemente formal, mas que tem como correlação uma história, onde o filósofo radica e que lhe permite uma transparência provisória que sempre terá que ser refeita, a partir do horizonte de sentido do ser-no-mundo e do horizonte de sentido desta história que não se esgota numa possível totalidade ou transparência.⁶⁸

⁶⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 549.

⁶⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índice*. [trad. Enio Paulo Giachini; revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback] Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 76–77.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 46.

Na articulação da dúplice compreensão do ser-aí, isto é, na compreensão do ser e de si mesmo, em que se interligam fenomenologia e hermenêutica, define-se a tarefa da analítica existencial heideggeriana.

1.4 Analítica do ser-aí

A tentativa de iniciar a questão do ser a partir de uma análise do ser do ser humano se fundamenta na observação de que esse é o único ente que pode se relacionar com a compreensão de ser:

O ser-aí não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser relativamente àquilo de que se pergunta, o perguntado, nessa pergunta. Mas, nesse caso, a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao ser-aí ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico-entendimento-do-ser⁶⁹.

Somente por isso o “ente que nós mesmos sempre somos” ocupa lugar relevante para Heidegger, mas não o lugar central. Não se pode concluir que Heidegger simplesmente abandona questões de cunho moral e dimensão ética. Visto que o projeto visa à desconstrução de conceitos metafísicos tradicionais, disciplinas como a “Teoria do conhecimento”, a “Lógica” e a “Ética”, todas elas impregnadas por preconceitos metafísicos, não podem aparecer no plano traçado por Heidegger. N’*Os conceitos fundamentais da metafísica* mundo, finitude e solidão (*Einsamkeit*), o filósofo afirma que a lógica (λογική), a física (φυσική) e a ética (ηθικά), ao se tornarem disciplinas escolares, contribuíram para a “decadência” do filosofar:

Ao tentarmos enquadrar a presença conjunta da filosofia antiga em disciplinas escolares, tornamos ao mesmo tempo apreensível que o modo de conhecimento não é mais aqui um filosofar vital que se constrói a partir dos próprios problemas, mas que, ao contrário, o conhecimento é agora tratado como algo do gênero das regiões do saber nas ciências. O modo de tratamento destas regiões da filosofia torna-se agora uma ciência, uma ἐπιστήμη (epistémē) no sentido aristotélico. [...] Assim, aparecem as três disciplinas escolares da filosofia que passa a ser concebida de modo escolar: lógica, física e ética. Este processo de

⁶⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 67.

formação escolar, e, com isto, de declínio do próprio filosofar já se instaura no tempo de Platão em sua própria academia.⁷⁰

O problema da formação das disciplinas escolares se encontra no modo de compreensão das próprias questões que devem ser tratadas pela filosofia. Os conceitos metafísicos tradicionais estariam sobrecarregados por abstrações que desviam o olhar da existência humana fática.

A analítica do ser-aí tem por objetivo reconquistar o solo da existência humana e, ao resgatar algumas de suas modulações mais comuns, fazer ver as estruturas fundamentais desse ente. Aqui os termos essência e existência não possuem sentido tradicional. Em uma passagem do parágrafo 9 de *ST*, ao começar a explicitar algumas das características fundamentais do ser-aí, Heidegger procura evidenciar essas diferenças:

A ‘essência’ desse ente reside em seu *ter-de-ser*. O ser-que (*essentia*) desse ente, na medida em que em geral disso se pode falar, deve ser concebida a partir do seu ser (*existentia*). Nisso está precisamente a tarefa ontológica de mostrar que, ao escolhermos para o ser desse ente a designação de existência, o termo não tem e não pode ter a significação ontológica do tradicional termo *existentia*, o qual, segundo a tradição, significa ontologicamente, tanto como *subsistência*, um modo-de-ser que não convém essencialmente ao ente que tem o caráter do ser-aí. Para evitar a confusão, empregamos sempre para o termo *existentia* a expressão interpretativa *subsistência* e existência como determinação-de-ser unicamente para o ser-aí⁷¹.

Os conceitos de subsistência (*Vorhandensein*) e existência (*Existenz*) são temas centrais em *ST*. Eles procuram marcar a diferença das estruturas do ser-aí em relação aos outros entes subsistentes, “simplesmente dados” (sua designação é pelo substantivo *Vorhandenheit*). Ao contrário dos entes que subsistem indiferentemente em si mesmos, o ser-aí só pode ser compreendido a partir de seu próprio ser, isto é, na sua própria existência fática, cotidiana, histórica. Alinhados a esses conceitos encontra-se também a “utilizabilidade” (*Zuhandenheit*), modo-de-ser dos entes que possuem a característica de instrumento (*Zeug*)⁷². Segundo o tradutor para o espanhol Jorge Rivera, *Zuhandenheit* é um neologismo criado por Heidegger a partir do adjetivo *zuhanden*, para exprimir a ideia de que há entes com os quais o ser-aí se comporta na maioria das vezes em seu uso

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. 2ª ed. [trad. Marco Antonio Casanova], Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011 b, p. 48.

⁷¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 139.

⁷² *Ibid.*, p. 213.

cotidiano, mas sem objetivá-los⁷³. Heidegger chama por “existenciários” os caracteres-de-ser do ser-aí, assim como denomina “categorias” as determinações dos entes subsistentes. É nesse sentido que sustenta que “a essência do ser-aí reside em sua existência”⁷⁴.

A palavra “essência” precisa ser bem compreendida nas intenções de Heidegger, devido às diferenças em relação à tradição metafísica. Em uma nota à tradução do texto sobre *A essência do fundamento*, Marco Antonio Casanova esclarece a “transformação” operada por Heidegger sobre o termo “essência”

Ainda que *Wesen* designe, de per si, essência, assim como *Unwesen* (não-essência) significa desordem, Heidegger carrega os dois termos com sentido fenomenológico. De acordo com sua compreensão do método fenomenológico, eles passam a ter força verbal. *Wesen* significará então: acontecer, imperar, revelar-se, a manifestação fenomenológica; *Unwesen* (*treiben*), frustrar e perturbar o acontecer, o imperar, dissimulação do que de si se revela, ocultação ‘fenomenológica’. *Wesen* e *Unwesen* exprimem, assim, de maneira decidida, um traço básico do pensamento heideggeriano. Apontam sobretudo também para a superação da tradição essencialista. A nova carga semântica os transforma numa chave (ou clave) que desloca toda a linguagem do filósofo para dentro de um novo horizonte conotador. Todo o conteúdo ontológico tradicional torna-se fenomenológico. Ontologia se torna fenomenologia. Na nova postura revela-se, já desde o início, seminalmente, a destruição, transformação, repetição em outro nível, de toda a metafísica ocidental. Essa violenta metamorfose das palavras transfere toda a linguagem filosófica para um novo começo; e dele emerge o impulso do pensamento existencial como Heidegger o compreende. Quem lê, então, as expressões essência da verdade, essência do fundamento, deve saber transpor-se para dentro dessa nova situação. Toda a problemática do fundamento é arrancada de sua perspectiva metafísica essencialista. Fala-se de fundamento não mais buscando razões, causas, mas descobrindo-se nele um acontecer originário ligado à transcendência, melhor, à existência do ser-aí.⁷⁵

Com o objetivo de superar a tradição essencialista, para Heidegger a palavra “essência” não tem relação com a quididade, isto é, com a substancialidade inalterada do ser. Ao contrário, essência é a manifestação do ser no modo *como* ele se doa, não mais como um ser “fechado”. Além da apropriação do termo essência, o sentido heideggeriano do

⁷³ CRUCHAGA, Jorge Eduardo Rivera. Notas Del traductor. In. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. 2ª ed. [trad. Jorge Eduardo Rivera.] Madrid: Editorial Trotta, 2009 a, p. 464.

⁷⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 145.

⁷⁵ CASANOVA, Marco Antonio. Nota do tradutor. In. HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. [trad. Ernildo Stein; revisão de Marco Antonio Casanova] in HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008 a, p.137-138.

termo “existência” é diferente do que ficou conhecido na tradição filosófica como “realidade”. Não cabe a pergunta pela “realidade” das coisas, do ente e do ser. Essa questão surge quando o ser-aí busca uma interpretação do ser a partir de algum ente do interior do mundo:

A substancialidade se torna a determinidade fundamental do ser. Em correspondência com esse deslocamento de entendimento do-ser se desloca também o entendimento ontológico do ser-aí no horizonte desse conceito de ser. O ser-aí, assim como todo outro ente, é também um *subsistente real*.⁷⁶

Não faz sentido, para Heidegger, perguntar “se existe o ente transcendente à consciência”, se “a realidade do mundo pode ser provada”, “se o ente pode ser conhecido em si mesmo”, ou “o que significa a realidade”. Procura-se provar a transcendência da consciência na esfera do real, isto é, em relação ao mundo exterior e, por fim, tenta-se esboçar o modo de acesso a esse real. Heidegger se refere a Kant como o filósofo que se propôs a resolver nesses termos a questão da transcendência:

Kant chama de ‘escândalo da filosofia e da razão humana universal’ o fato de que falte ainda uma prova conclusiva que elimine todo ceticismo acerca ‘da existência das coisas fora de nós’. Ele mesmo ofereceu tal prova como fundamentação do ‘teorema’: ‘A mera consciência, mas empiricamente determinada, de minha existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim’⁷⁷.

Segundo Heidegger, Kant utiliza o termo *Dasein* no sentido de subsistência (*Vorhandensein*). O termo é usado no mesmo sentido tanto para o “*Dasein* da minha consciência” quanto para o “*Dasein* das coisas fora de mim”. Kant se apoia na subjetividade, pois o ponto de partida para a confirmação da existência das coisas está “em mim” de modo que teria ficado preso a esse tipo de pseudo-problema:

O ‘escândalo da filosofia’ não consiste em que falte até agora essa prova, mas *em que tais provas sejam sempre aguardadas e tentadas*. Semelhantes esperanças, intenções e exigências nascem de uma posição ontologicamente insuficiente de aquilo em relação a que se deveria demonstrar a subsistência de um ‘mundo’ independente e ‘exterior’.⁷⁸

⁷⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 561.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 565.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 571.

A tentativa de provar a existência do “mundo exterior” deixa entrever que o sujeito é aí tomado como puro subsistente e à parte do mundo. O fenômeno do mundo é deixado de lado para que, por meio de “provas”, seja novamente colocado diante do sujeito. As perguntas sobre a “realidade” não somente deixam de lado a questão do ser, mas também obstruem a compreensão originária do ser-aí, pois não consideram o mundo como constituição desse ente. Com a interpretação do conceito de mundo deverá determinar-se cada vez mais a circunscrição do ser-aí em suas possibilidades transcendentais, assim como as limitações de sua finitude. O mundo não está “fora de mim”, antes ele já é sempre pressuposto.

Capítulo II – Transcendência como ser-no-mundo

Diversos comentadores identificam ST a uma análise da finitude e da transcendência humanas. Benedito Nunes sustenta que há seis teses essenciais em ST, revolucionárias diante da tradição metafísica:

Essa revolução toma forma na ontologia fundamental, como metafísica do *Dasein*, à custa de seis teses principais: a insuficiência da antropologia filosófica, porque abolindo a transcendência do *Dasein*; a finitude como expressão dessa transcendência e *proto factum* metafísico; o enfrentamento do Nada pela angústia; a abertura pela compreensão, pelos sentimentos e pela linguagem; a totalização do *Dasein* no ser-para-a-morte; a identificação entre o poder-ser próprio e a autenticidade no limite entre o ético e o existencial. Dentro do quadro articulado por essas seis teses, a primeira grande mudança operada na tradição é a transferência da ideia de fundamento à transcendência do *Dasein*.⁷⁹

Na interpretação de Gerard Granel, ST “é, todo ele, um único esforço do pensamento para arrancar a questão do ser do esquecimento”⁸⁰. Essa questão, porém, é baseada em uma tese expressa de tripla maneira:

A tese diz uma única coisa de três ângulos: 1) O ser é mundo; 2) O ser é desvelamento original de si mesmo num ‘aí’ (o *Da-sein*) que nós somos e que, no entanto, não é o homem, mas o ser do homem; 3) O *Da-sein* é finitude – “finitude no homem” – enquanto compreensão do ser. E é tudo. Não há nada mais em todo *Sein und Zeit* senão a afirmação dessa tríplice e única tese, e o esforço para se conseguir explicitá-la⁸¹.

Não cabe aqui discutir qual intérprete teria se aproximado mais do pensamento de Heidegger, na vasta literatura sobre ST. Se as interpretações são concordantes, é por observarem, no caso, as questões da transcendência e da finitude do ser-aí como ser-no-mundo.

Na analítica existencial, as interpretações fenomenológicas levaram Heidegger a desenvolver metodologicamente os constitutivos fundamentais do *ente que pergunta pelo sentido do ser*. Esses constitutivos ou, mais especificamente, os caracteres *existenciais* serão aqui explicitados conforme sua pertinência ao tema. Trata-se de

⁷⁹ NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 34.

⁸⁰ GRANEL, Gérard. Observações sobre o acesso ao pensamento de Martin Heidegger: “Sein und Zeit”. In CHÂTELET, François. *História da Filosofia: Idéias, Doutrinas – O século XX*. [trad. Hilton F. Japiassú] v. VIII, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974, p.165-166.

⁸¹ *Ibid*, p.166.

compreender de que modo o conceito de transcendência ganha sentido a partir do desdobramento da questão do ser do *ser-aí* como ser-no-mundo:

2.1 Críticas às concepções tradicionais da transcendência

2.2 Ser-em e ser-no-mundo

2.2.1 A interpretação do ser do mundo em Descartes

2.3 Faticidade e decaída: modo-de-ser da impropriedade

2.4 Verdade como desvelamento e ser-aí como lugar da verdade

2.5 Temporalidade do ser-aí e modo-de-ser da propriedade

2.1 Críticas às concepções tradicionais da transcendência

No parágrafo §10 de ST, Heidegger busca delimitar a ontologia do ser-aí para que ela não seja comparada com as concepções sobre o ser humano nas diversas áreas da ciência - na psicologia, na biologia ou na antropologia. Todas essas ciências lidam com o ser humano como se ele fosse um “subsistente”. Nem mesmo a filosofia teria compreendido o ser humano em sua “essência”, visto que não se pergunta pelo sentido do ser desse ente. Max Scheller, por exemplo, por mais que tivesse afirmado que a “pessoa” não pode ser compreendida como “coisa” (tal como Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*), ainda estaria preso à interpretação tradicional que articula corpo-alma-espírito:

Mas o que no entanto obstrui e desencaminha a pergunta fundamental pelo ser do Dasein é a habitual orientação para a antropologia antiga-cristã, cujos insuficientes fundamentos ontológicos não são percebidos nem pelo personalismo, nem pela filosofia da vida.⁸²

A teologia cristã tem como fundamento a definição do ser humano apresentada no livro do Gênesis 1, 26: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”. A partir dessa interpretação, o “homem” é pensado como criatura, ser criado. “Todo ente que não é Deus é *ens creatum*. Entre esses dois entes há uma diferença ‘infinita’ do seu ser e, no entanto, tratamos *como entes* o criado assim como o criador.”⁸³ Dois aspectos precisam ser considerados nessa perspectiva de interpretação: primeiro, a ideia de que o ser humano tem algo mais, uma transcendência, que o diferencia dos outros entes

⁸² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 157.

⁸³ *Ibid.*, p. 275.

criados; segundo, que o homem é um ente criado que vive *em* outro ente, também criado, o “mundo”, e convive com outros entes também criados.

Nos termos de Heidegger, a transcendência, o fato de que o “homem é algo que tende para além de si mesmo, tem suas raízes na dogmática cristã, sobre a qual ninguém há de querer dizer que tenha feito alguma vez do ser do homem um problema ontológico.”⁸⁴ Em relação a ser “algo mais”, a teologia cristã afirma que o homem é não somente um ser carnal, material, mas também dotado de espírito. Na filosofia antiga, o homem teria sido determinado como ser composto, *animal racional*. É possível observar algo parecido nessas duas interpretações: ambas admitem que o ser humano é formado ao menos por duas partes, uma inferior e outra, superior:

Essa idéia da transcendência, segundo a qual o homem é mais do que um ente de intelecto, exerceu influência através de diversas modificações. [...] além de uma determinação essencial do ente “homem”, permanece esquecida a pergunta pelo seu ser e este ser é concebido, ao contrário, como “algo-que-se-entende-em-si-mesmo”, no sentido da *subsistência* das demais coisas criadas.⁸⁵

O problema da interpretação sobre o ente como subsistente reside em que, na tradição, os conceitos que representam os entes ignoram a determinação do ser dos entes em questão. Max Scheler não teria posto em questão o que é “ser-pessoa”. Tampouco basta afirmar que o ser humano é “formado” por *corpo-alma-espírito*, pois todos esses conceitos precisam ser determinados a partir do ser. A estrutura metafísica tradicional serve de base a Descartes, que Heidegger também confrontará. Em relação ao pensamento cartesiano, trata-se de criticar a ideia de *Subjectum* como fundamento para o ser humano:

Descartes, ao qual se atribui o descobrimento do *cogito sum* como base de partida da interrogação filosófica moderna, investiga, dentro de certos limites, o *cogitare* do ego. Deixa, porém, inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária como a do cogito.⁸⁶

A insuficiência do cartesianismo foi não ter posto em questão o sentido do “*sum*”. Descartes parte da compreensão do ser humano como “eu”, “sujeito”, deixando de lado o fundamento ontológico do *cogito*, a remissão do ser do ser humano, como ser-aí. ao

⁸⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 157-159.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 159

⁸⁶ *Ibid.*, p. 149.

ser no mundo. A relação sujeito-objeto, “ponto de partida evidente” nessa concepção da transcendência do ser humano, é recusada por Heidegger:

Que pode, pois, ser mais entendido por si mesmo do que o fato de um ‘sujeito’ relacionar-se a um ‘objeto’ e ao inverso? Essa “relação sujeito-objeto” deve ser pressuposta. Mas isso – mesmo que seja incontestável em sua factualidade – e, precisamente por isso, permanece uma funesta suposição, se sua necessidade ontológica e, sobretudo, seu sentido ontológico forem deixados na obscuridade.⁸⁷

O que é o ser do “sujeito cognoscente”? Para Heidegger, essa questão não é propriamente analisada não só por se ter deixado de lado o fundamento ontológico do sujeito, mas também por se ter fixado na relação imanência-transcendência, entendida a partir da relação interior-exterior:

Como pode o sujeito cognoscente ir além de sua ‘esfera’ interior até uma outra ‘diversa e externa’; como pode um conhecer em geral ter um objeto, como o objeto ele mesmo deve ser pensado, para que afinal o sujeito o conheça sem ter de ousar um salto numa outra esfera? [...] Não há dúvida que se ouve às vezes a garantia de que o ‘dentro’ e a ‘esfera interna’ não são pensados como uma ‘gaiola’. Mas que significa positivamente o ‘dentro’ da imanência onde o conhecimento é de imediato contido e como se funda o caráter de ser desse ‘ser-dentro’ do conhecer, no modo de ser do sujeito – sobre isso se fica calado⁸⁸.

O problema tradicional da transcendência desencaminha o entendimento do ser mais próprio do ser-aí como ser-no-mundo:

[...] como quer que possa ser interpretada essa esfera interna, na medida somente em que é feita a pergunta sobre como o conhecer consegue ‘sair’ dela e conquistar uma ‘transcendência’, fica manifesto que só se pode achar o conhecer problemático sem que se tenha elucidado antes como é em geral esse conhecer que propõe tal enigma.

Comentador de Husserl, Carlos Alberto Ribeiro de Moura observa que Descartes foi o primeiro a pôr a questão do conhecimento nos termos da relação entre uma “esfera interna” e aquilo que lhe é “externo”:

Mas qual é, exatamente, a natureza deste problema apresentado pela possibilidade do acesso da subjetividade à transcendência? A certidão de nascimento dessa questão é sem dúvida cartesiana, visto que foi ali nas *Meditações* que se perguntou, pela primeira vez, o que legitima o valor objetivo de nossas ideias e garante o acordo ou a correspondência entre nossas

⁸⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 185.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 189.

representações e o mundo. E, assim formulado, esse problema já nos impunha uma imagem bem determinada do que é a subjetividade e do que é a transcendência. Essa subjetividade seria uma certa interioridade, que teria diante-de-si um mundo transcendente por lhe ser exterior. Trata-se agora de garantir o acordo entre idéias que estão “em mim” e um mundo de objetos que estão “fora de mim”⁸⁹.

Como é possível um sujeito interior conhecer um objeto que lhe é exterior? Heidegger questiona essa pergunta, embora, de certo modo, também ofereça sua própria versão do “conhecer” como modo de ser fundado na vida fática do ser-aí, modo de “já-ser-junto-ao-mundo”⁹⁰. De forma alguma a relação “sujeito e objeto” pode ser compreendida como sinônimo de “ser-aí e mundo”. Essa relação apenas sugere um dos modos do ser-aí de dispor-se diante do mundo, o modo do conhecimento.

A questão tradicional da metafísica moderna, sobre “como é possível um sujeito interior conhecer um objeto que lhe é exterior”, não mais era o problema central para Husserl a partir das conferências de 1907 sobre *A ideia da fenomenologia*. Nas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), Husserl refere-se a uma dupla “orientação”, “postura” ou “atitude” (*Einstellung*), a orientação natural, e a orientação fenomenológica. A cada uma dessas “orientações” corresponde um significado específico do termo “objeto”. Na orientação natural encontra-se o objeto “puro e simples”, por exemplo, “a cadeira”, “a árvore”; já na orientação fenomenológica encontra-se o objeto intencional, isto é, os fenômenos subjetivos que se oferecem à consciência. A relação entre o “interior” e o “exterior” seria um “problema inicial”, dominante nas *Investigações lógicas* (1900), enquanto o problema “radical” da fenomenologia seria a pesquisa sobre a relação entre representação e objeto, mas em sentido *reduzido*, isto é, depois de adotado o procedimento de redução ou “*epoché*”⁹¹.

Husserl propõe a redução fenomenológica como expediente que coloca entre parênteses o mundo natural (transcendente), para irmos ao encontro da consciência transcendental, o “eu puro”, e daquilo que lhe aparece. No plano da *subjetividade transcendental* (orientação fenomenológica) não há nada “fora”, o próprio mundo torna-

⁸⁹ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Prefácio. In HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. [trad. Márcio Suzuki] 3ª ed., Aparecida –SP: Ideias e Letras, 2006, p. 19.

⁹⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 191.

⁹¹ Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Prefácio. In HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. [trad. Márcio Suzuki] 3ª ed., Aparecida –SP: Ideias e Letras, 2006.

se imanente, é incluído. Conforme Husserl, “jamais um objeto existente em si é tal que não diga em nada respeito à consciência e ao ‘eu’ da consciência”⁹². Ainda que não seja o “problema radical” da fenomenologia, na orientação natural ainda permanece a oposição entre a subjetividade mundana e aquilo que lhe é exterior. No § 32 das *Ideias*, sobre a epochè fenomenológica, Husserl escreve:

*Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos em parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente ‘para nós aí’, ‘para nosso dispor’, e que continuará sempre aí como ‘efetividade’ para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses.*⁹³

Na interpretação heideggeriana, o “mundo que está constantemente para nós aí” e “para o nosso dispor” é o mesmo que mundo compreendido como ente subsistente, (*Vorhandensein*). Ao propor a redução fenomenológica para ir ao encontro do “eu puro”, Husserl põe o mundo entre parênteses. Ora, para Heidegger, se o mundo é colocado de lado, o ser-aí humano perde seu caráter constitutivo fundamental. Sem mundo não há “eu”, não há “consciência”, não há “conhecimento”, pois não há ser-aí.

Visto que a questão do ser é orientada pelo sentido do ser do ser-aí, a analítica heideggeriana é chamada de *existencial* ao interpretar o modo como o ser-aí existe e costuma ser. O “conhecer” é um modo da ocupação⁹⁴ (*Besorgen*) do ser-aí disposto no mundo. Nessa ocupação, o ser-aí se relaciona, na maioria das vezes, com os entes intramundanos (*innenweltlich Seienden*). Toda vez que o ser-aí produz, cultiva, cuida de alguma coisa, está ocupado com os entes do mundo. Mas também há outros modos de ocupação, como empregar, considerar, interrogar, empreender algo. Diante de várias possibilidades de se ocupar no mundo, o ser-aí “toma uma direção para...”, uma orientação para e pelo ente subsistente em que ele irá se “deter” e “demorar-junto”⁹⁵.

No conhecer, o ser-aí passa da interpretação discursiva da cotidianidade à determinação de algo. Em termos tradicionais, o ser-aí fala de algo como algo (*etwas als etwas*). Nesse “falar sobre algo”, o ser-aí se dirige para o ente em questão. Isso não quer dizer que o ser-aí saia de sua “esfera interna”, como se estivesse encapsulado, pois “ele

⁹² HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. [trad. Márcio Suzuki] 3ª ed., Aparecida –SP: Ideias e Letras, 2006, p.112.

⁹³ *Ibid.*, p.81.

⁹⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 179.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 191-193.

já está sempre ‘fora’, junto a um ente que vem de encontro no mundo já cada vez descoberto.⁹⁶” Heidegger subverte a concepção tradicional da relação exterior-interior: “[...] nesse ‘ser fora’ junto ao objeto, o ser-aí está ‘dentro’, em um sentido corretamente entendido, a saber, é ele mesmo quem conhece, como ser-no-mundo.”⁹⁷

O conhecer não é uma espécie de comércio do sujeito com o mundo, nem mesmo uma ação do mundo sobre o sujeito. O conhecer é um modo “deficiente” da ocupação do ser-aí. Tradutor do *Kant-Buch*, Alphonse de Waelhens comenta:

Não é o objeto que gera a minha ocupação. O objeto não é senão um ponto sobre o qual se concentra momentaneamente uma faculdade que o transpassa. Como estamos ancorados no mundo, e por virtude dessa mesma relação, nos entregamos a ele; por isso podemos e devemos ter cuidado de tal missão e de tal objeto. Por outro lado, a tese inversa não seria menos exata: a ocupação não cria seu objeto. Os dois possuem uma origem simultânea, que não é outra senão o ser-no-mundo.⁹⁸

É preciso reinterpretar o conhecer a partir do *ser-em*, modo próprio do ser-aí de dispor-se no mundo, isto é, modalidade existenciária de um constitutivo fundamental do ser-aí.

2.2 Ser-em e ser-no-mundo

A ocupação é um modo de ser do ser-em. Por sua vez, o ser-em não pode ser compreendido como um simples “estar dentro de algo”. O ser-aí não possui o mesmo modo de ser dos entes subsistentes. Sobre estes pode-se dizer, por exemplo, que a “água está dentro do copo”, a “roupa está no armário”: um ente se encontra *em* outro. Heidegger afirma: “Com o ‘em’, pensamos a recíproca relação-de-ser de dois entes extensos “em” o espaço relativamente a seu lugar nesse espaço.⁹⁹” Heidegger esclarece essa relação a partir do exemplo de uma sala de aula. Há carteiras na sala de aula. A sala de aula está na universidade; a universidade, na cidade. Aí se notam relações “no” espaço, “no interior do mundo”¹⁰⁰. Esses entes possuem o modo de ser dos subsistentes,

⁹⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 193.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁹⁸ WAELHENS, Alphonse de. *La filosofía de Martin Heidegger*. [trad. Ramon Ceñal] Universidad Autónoma de Puebla: Puebla – México, 1986, p. 39.

⁹⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 171.

¹⁰⁰ *Ibid.*

seus caracteres ontológicos são chamados de categorias. Heidegger explicita a diferença do sentido da expressão “em” no caso do ser-em:

[...] em alemão, *in*, em provém 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 *diligo*. 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, como o 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, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo¹⁰¹.

O ser-aí está junto ao mundo. Não é o mesmo que dizer sobre uma cadeira estar junto à mesa, ou o quadro junto à parede. Por princípio, essas coisas não podem tocar uma às outras. Elas não possuem mundo no sentido do ser-aí. O ser-em significa uma constituição existenciária do ser-aí que não se refere a um espacial. Mas isso não significa que o ser-aí cria a partir de sua subjetividade o “espaço do mundo”.

Como ser-no-mundo, o ser-aí já existe factualmente disperso na ocupação da vida cotidiana em determinados modos do ser-em. Até mesmo os modos deficientes da ocupação, como deixar de fazer algo, renunciar ou omitir alguma coisa, são modos do ser-em. A partir desse constitutivo fundamental, Heidegger procura pelo fenômeno unitário do ser-aí, capaz de abarcar sua estrutura toda. Esse constitutivo é o cuidado ou preocupação (*Sorge*), que, segundo Heidegger, “nada tem a ver com ‘sofrimento’, ‘aborrecimento’, nem ‘preocupação com a vida’, que podem ser onticamente encontrados em todo *Dasein*. [...] ontologicamente o *Dasein* é preocupação”.¹⁰² Preocupação é o próprio ser do ser-aí, e esse é seu modo de ser ontológico: “Excluída dessa significação fica, assim, toda tendência de ser de preocupação e despreocupação de caráter ôntico.”¹⁰³ Preocupar-se com alguma coisa determinada faz parte da vida cotidiana do ser-aí. Por exemplo, preocupar-se com uma goteira no telhado, com uma conta a pagar, são modos ônticos da preocupação. Até mesmo a expressão “preocupar consigo mesmo” pode ser entendida como tautologia, pois, enquanto o ser-aí é, ontologicamente, preocupação, seu ser já está sempre adiantado em relação a si próprio,

¹⁰¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 173.

¹⁰² *Ibid.*, p. 181.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 539.

preocupado com seu ser-no-mundo. Mas o que significa a palavra “mundo”, por sua vez, na expressão “ser-no-mundo”? Que é o mundo próprio ao ser-aí?

A palavra “mundo” é polissêmica. Eis que, se não corretamente interpretada, também se fracassa na tentativa de compreender o ser-aí. Mundo não é a soma dos objetos “dentro” dele. Casas, árvores, carros, pessoas são entes no âmbito espacial do mundo. Mas, desse modo, “a descrição permanece presa ao ente. É ôntica”¹⁰⁴, diz Heidegger. A palavra “mundo” pode se referir também a uma região que abrange determinados tipos de entes. O “mundo dos matemáticos” abrange a região dos objetos que fazem parte da matemática, como números, equações, etc., ou o “mundo da música”, que abarca os entes relacionados à música, como partituras, instrumentos, acordes, etc. Nada disso representa o conceito ontológico de mundo ou a “mundanidade do mundo” (*Weltlichkeit der Welt*):

[...] qual o mundo visado? Nem este nem aquele, mas a mundidade do mundo em geral.¹⁰⁵

Mundo não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o Dasein não é, mas um caráter do Dasein ele mesmo. Isso não exclui que, porém, o caminho da investigação do fenômeno ‘mundo’ passe pelo ente do interior do mundo e por seu ser.¹⁰⁶

Mundo é um caráter existencial do ser-aí. A mundanidade do mundo, por sua vez, é o acontecimento a que está relacionada a vida fática do ser-aí. Na vida cotidiana, o mais próximo ao ser-aí seu mundo-ambiente (*Umwelt*), mundo em que na maioria das vezes está o ser-aí, disseminado em diversas formas possíveis dos modos da ocupação, em sua relação com os entes do interior do mundo.

Na maioria das vezes, na ocupação com os entes de seu mundo-ambiente, o ser-aí lida com utensílios (*Zeuge*). Alguns podem servir para escrever (caneta, lápis, papel), outros para trabalhar (martelo, prego), viajar (carro, bicicleta), etc. Mas o utensílio não aparece isolado em si mesmo. Há um todo instrumental em que o utensílio aparece como “algo para...”, ou “para algo” (*Um zu*). Seu ser é a instrumentalidade (*Zeughaftigkeit*) e seu modo de ser na lida cotidiana é o que Heidegger chama de *Zuhandenheit*, isto é, aquilo que está a mão, como algo que tem serventia pragmática, e

¹⁰⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 197.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 201.

não simplesmente presente. No parágrafo 15 de ST, Heidegger descreve, a partir de exemplos, o caráter do todo instrumental em que o utensílio aparece:

[...] o utensílio¹⁰⁷ é sempre a partir da pertinência a outro utensílio: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, janelas, portas, quarto. Essas ‘coisas’ nunca se mostram de imediato separadas uma das outras, vindo depois, como que numa soma de coisas reais, a preencher um quarto. De imediato, o que vem de encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha ‘entre quatro paredes’, em um sentido espacial geométrico – mas utensílios de morar.¹⁰⁸

Em um escritório, tudo que nele se encontra está relacionado com seu todo. Quando uma pessoa entra num escritório, ela não se vê diante de uma série de objetos como que enfileirados e desconexos um dos outros. Além do caráter do todo instrumental, a relação mais originária com o utensílio é seu uso atemático. Enquanto alguém martela, o martelo é usado, ele não é pensado como utensílio, nem mesmo o ato de martelar é pensado como tal. Heidegger afirma no mesmo parágrafo 15: “Em geral, o utilizável não é de imediato apreendido teoricamente”¹⁰⁹. Também aqui Heidegger procura salientar uma tese recorrente em ST:

O comportamento ‘prático’ não é atóxico, no sentido de ser desprovido de visão, e sua diferença em relação ao comportamento teórico não reside somente em que aqui se considera e lá se age e, para não permanecer cega, a ação emprega conhecimento teórico, pois o considerar é tão originariamente um ocupar-se quanto o agir tem sua visão.¹¹⁰

Em toda ação cotidiana, isto é, na ocupação com os utensílios, o ser-aí já compreende, de certo modo, tanto a prática quanto a teoria daquilo com o que lida. No martelar, o ser-aí utiliza o martelo e, ao mesmo tempo, já sabe para que ele serve. Segundo Heidegger, “‘teoria’ e ‘prática’ são possibilidades do ser de um ente cujo ser deve ser determinado como preocupação.”¹¹¹ Não há precedência de um ou de outro, conforme salienta Oswaldo Giacoia Júnior:

¹⁰⁷ Fausto Castilho traduz *Zeug* por “instrumento”. Para conferir sentido mais amplo aos entes que possuem o caráter de utilidade, optamos por “utensílio”. A definição de instrumento está mais restrita ao uso produtivo, como na execução de uma obra mediante o instrumento mesmo.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 211.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 215.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 213.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 541.

Para Heidegger, o pensar não se separa originariamente do agir – ele age enquanto se exerce como pensar. Nesse sentido, o pensamento não se transmuta em ação por causa do efeito que pode resultar de sua aplicação. O pensar é um agir em sentido especialmente elevado, não estando separado da ação por nenhum abismo a ser recoberto ou transposto pelas formas diversas de aplicação ou emprego.¹¹²

O ser-aí se detém pragmaticamente junto a algo a ser produzido. Este “algo a ser produzido” sustenta, *na* obra, tanto o utensílio quanto seu uso. Também há na obra uma relação determinada de tudo que nela faz parte. Um sapato de couro deve ser remetido não somente ao sapateiro que o fez, mas também àqueles que criaram o animal de que foi retirado o couro, ou àqueles que produziram os instrumentos que facilitaram o trabalho do sapateiro, como a agulha e a cola. “Com a obra, portanto, não vem de encontro somente o ente que é utilizável, mas também o ente do modo de ser do homem¹¹³.” Há uma teia de remissões na qual o utensílio se mostra em conformidade com o mundo do ser-aí.

Ao se tornar inutilizável, porém, o utensílio aparece como algo importuno. É aí que, segundo Heidegger, “[...] o ficar perplexo diante de algo descobre a só subsistência de um utilizável.”¹¹⁴ É que, ao se mostrar como algo importuno, o utensílio chama atenção para si. Quando, durante o martelar, o martelo estraga, não são suas propriedades que serão consideradas, é seu próprio caráter de uso que se torna deficiente. Então o martelo se sobressai diante do todo instrumental. Porém, esse caráter de subsistência do utensílio que surpreende não está desvinculado do todo instrumental. Pelo contrário, tudo aquilo que sempre esteve no mundo ao redor de forma tão óbvia, agora aparece como um todo. Não só o martelo, mas tudo se vê afetado. O martelo que passa a precisar de cuidados agora é visto tematicamente, o ser-aí que o utiliza percebe a partir do defeito o seu “para quê”. Já não há mais apenas a lida originária do ver-ao-redor.

Com essas descrições, Heidegger afirma que o mundo é o fundamento de onde aparecem os entes¹¹⁵. É a partir do mundo que o utilizável se torna utilizável. Há, portanto, uma espécie de ligação entre os entes do interior do mundo com o significado

¹¹² GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013, p. 11.

¹¹³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 217.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 225.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 231.

do próprio mundo. O fato de algo estar junto com algo é compreendido como conjuntura ou circunstância (*Bewandtnis*). O todo instrumental tem, por conseguinte, um todo relacional, em que o ser-aí mesmo dá significado para seu mundo-ambiente e para si, embora o próprio ser-aí já esteja desde sempre lançado também nesse todo relacional do mundo que o circunda.

O mundo em que vive o ser-aí é o mundo a partir do qual ele mesmo se compreende e se comporta. As diversas significações da palavra mundo na tradição filosófica encobriram seu significado originário. Por “significado originário” não se deve compreender “o primeiro” sentido dado historicamente ao termo. O sentido empregado por Heidegger nada tem a ver com uma simples busca pelo sentido etimológico, mas pelo sentido ontológico do mundo como horizonte de sentido em que existe o ser-aí.

No texto sobre *A essência do fundamento*, Heidegger traz à tona algumas das interpretações sobre o sentido da palavra mundo. Ele observa que, no início da filosofia antiga, mundo possui o sentido de *kosmos*, isto é, o modo como o ente na totalidade se mostra¹¹⁶. Mundo é o como, isto é, um estado de coisas. No fragmento 89 de Heráclito encontra-se a seguinte formulação: “Aos despertos pertence um mundo comum, cada um dos que dormem, no entanto, volta-se para seu próprio mundo.” Heidegger comenta este fragmento: “Aqui o mundo está posto em relação com modos fundamentais em que o ser-aí humano existe faticamente.”¹¹⁷ Há, portanto, uma fissura entre o que seria o mundo em geral, para todos os seres humanos, e o mundo individualizado. Dependendo do estado em que se encontra o ser-aí, na vigília ou no sono, o ente aparece de forma diferente. O problema é que, nessa interpretação, “*kosmos*”, isto é, “mundo”, está relacionado ao mundo dos entes.

A interpretação dos gregos também serviu de inspiração aos cristãos. É o que Heidegger sustenta a partir o Novo Testamento:

Kosmos significa em Paulo (vide 1Cor e Gl) não apenas e não primariamente o estado do elemento “cósmico”, mas o estado e a situação do *homem*, a espécie de sua postura *diante* do cosmos, seu modo de apreciar os bens. Kosmos é o ser-homem no *como* de uma mentalidade afastada de Deus.

Com inusitada frequência [...] o Evangelho de São João usa o conceito de kosmos, e, ao mesmo tempo, em um sentido bem central. Mundo caracteriza a

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. [trad. Ernildo Stein; revisão de Marco Antonio Casanova] in HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 154.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*, 2008 a, p. 155.

forma fundamental de afastamento de Deus por parte do ser-aí humano. O significado central deste conceito de mundo, absolutamente antropológico, chega a expressar-se no fato de funcionar como conceito antônimo da filiação divina de Jesus, a qual é compreendida como vida, verdade e luz.

Esta carga semântica de kosmos que se inicia no Novo Testamento mostra-se, então, de maneira inconfundível, por exemplo, em Agostinho e Tomás de Aquino¹¹⁸.

A perspectiva dos apóstolos no *Novo Testamento* influenciou decisivamente o modo como o Ocidente passou a compreender o sentido da palavra “mundo”. Por um lado, mundo passa a ser um ente criado, por outro, passa a ser sinônimo de corrupção, passa a ser matéria, afastamento de Deus, o mundo secular em contraposição ao mundo espiritual, junto a Deus. Essa noção desempenhou papel fundamental na metafísica clássica. Em Baumgarten, mundo é distinguido como a totalidade dos entes subsistentes e ainda mantém o conteúdo semântico advindo do pensamento cristão como *ens creatum*. Mundo é o termo que exprime a região da unidade encadeada da totalidade do ente criado. Aí o ponto de partida é sempre o ente do interior do mundo, de modo que se perde a possibilidade de interpretar propriamente o fenômeno do mundo.

2.2.1 A interpretação do ser do mundo em Descartes

Em Descartes, o mundo assume o caráter da *res extensa*, em contraste com a *res cogitans*. Os atributos da extensão, a que se reduz o mundo cartesiano, são comprimento, largura, e profundidade. Essa é a substancialidade do mundo. Mas o que incomoda Heidegger não é simplesmente a interpretação cartesiana, mas o fato de não ter Descartes investigado o que realmente é a substância e qual seu fundamento, isto é, ele evitou a discussão sobre o sentido do ser da substância. Descartes não expôs suas pressuposições, nem mesmo analisou o fundamento ontológico dos entes pensante e extenso:

No interior de qual entendimento de ser Descartes determinou o ser desses entes? *Substantia* é o termo que designa o ser de um ente que é em si mesmo. Se a expressão designa o ser de um ente como substância, *substancialidade*, então o ente ele mesmo é uma *substância*. Essa dúlice significação de substância, que o conceito antigo da *ousia* já traz em si, não é casual.¹¹⁹

¹¹⁸ HEIDEGGER, *A essência do fundamento*, 2008a, p. 156.

¹¹⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 267.

Enquanto o ser da *res extensa* não é elucidado, também fica obscurecido como deve ser compreendido o conceito de mundo. “O sentido permanece não elucidado, porque é tomado como ‘algo que pode ser entendido por si mesmo’.”¹²⁰ Não obstante, além do mundo, o ser do ser-aí também é compreendido como subsistência. Heidegger argumenta:

Não é primariamente o recurso a uma ciência ocasionalmente apreciada de modo particular, a matemática, o que determina sua ontologia do mundo, mas a orientação ontológica de princípio para o ser como subsistência constante, cuja apreensão o conhecimento matemático satisfaz em um sentido excepcional.¹²¹

As propriedades constitutivas da *res extensa* só poderiam ser conhecidas por meio de um conhecimento exato, isto é, aquele que não muda, mas permanece eternamente como a mesma subsistência. Por isso a eficiência da matemática se mostra para Descartes como garantia do conhecimento do ser do mundo. A *res cogitans*, assim como a *res extensa*, mostram-se para o filósofo como “constante permanência”. A ideia cartesiana do ser é a “ideia de ser como subsistência constante”¹²². Essa afirmação de Heidegger pode ser verificada nos *Princípios da filosofia* I, 51, de Descartes, que tem como título: “O que é a substância; um nome que não se pode atribuir a Deus e às criaturas no mesmo sentido”. Segundo Descartes:

No que respeita aquelas coisas que consideramos como tendo alguma existência, é necessário que as examinemos aqui uma após outra [a fim de distinguir o que é obscuro e o que é evidente na noção que temos de cada uma]. Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir.¹²³

Ainda no mesmo parágrafo Descartes afirma que não se pode atribuir um significado unívoco à expressão “necessidade de si própria”. Em sentido estrito, somente Deus seria essa substância, mas, dentre as coisas que existem no mundo, alguns seres não necessitam de outros para existir, porém possuem seu fundamento na substância criadora. Nos *Princípios* I, 53, Descartes afirma que o principal atributo da alma é o pensamento, o do corpo é a extensão. Essa tese é reforçada também nos *Princípios* II, 4,

¹²⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 277.

¹²¹ *Ibid.*, p. 283-85.

¹²² *Ibid.*, p. 289.

¹²³ DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. [trad. João Gama] Lisboa: Edições 70, s/d, p. 45.

onde Descartes sustenta que “não é o peso, nem a dureza, nem a cor, etc., que constitui a natureza do corpo, mas só a extensão”:

Procedendo assim, saberemos que a natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afeta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura. Não que respeita à dureza, não conhecemos nada dela pelo toque, a não ser que as partes dos corpos duros resistem ao movimento de nossas mãos quando lhes tocam: é claro que nunca lhe sentiríamos a dureza se dirigíssemos as mãos para qualquer ponto e se os corpos que aí e encontrassem logo se retirassem quando elas se aproximassem. Apesar de tudo, não temos qualquer razão que nos persuada de que os corpos que assim se retirassem perderiam aquilo que faz com que sejam corpos, ou seja, a natureza do corpo. Donde se segue que a sua natureza não consiste na dureza que por seu intermédio sentimos algumas vezes, nem no peso, calor ou outras qualidades deste gênero. [...] também se segue que para existir o corpo não tem absolutamente necessidade dessas qualidades [e que a sua natureza consiste apenas no fato de ser uma substância que tem extensão].¹²⁴

Descartes não compreendeu o mundo ontologicamente, nem mesmo buscou um ente que pudesse tornar acessível a compreensão desse fenômeno. Ao privilegiar a *intellectio*, no modo do conhecimento físico-matemático, como o meio de acesso ao ente, Descartes “saltou” por cima do fenômeno do mundo, assim como não percebeu que sua análise destacava apenas um modo de ser do ser-aí. Para Heidegger, a matemática não pode ser vista como ciência privilegiada: “A matemática não é mais rigorosa do que o conhecimento histórico, mas somente mais restrita quanto ao âmbito dos fundamentos existenciários para ela relevantes.”¹²⁵ Descartes despreza as sensações em nome de uma ontologia do mundo fundada na ideia do ser como substância. Heidegger observa que a interpretação cartesiana da experiência da dureza e da resistência aborda apenas um dos aspectos do ser-aí:

Por meio dessa interpretação da experiência da dureza extingue-se o modo de ser da percepção sensível e com isso a possibilidade de apreensão em seu ser do ente que vem de encontro em tal percepção. Descartes traduz o modo de ser de uma percepção de algo no único modo que ele conhece, a saber, o perceber de algo se torna uma determinada justaposição de duas *res extensae* subsistentes e a relação de movimento de ambas é ela mesma no *modus* da *extensio* [...] Não há dúvida de que o possível ‘preenchimento’ de um comportamento tátil exige uma peculiar ‘proximidade’ do tangível. Isto não significa, porém, que o

¹²⁴ DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, s/d, p. 60.

¹²⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 435.

contato e a dureza que nele se anunciam, ontologicamente apreendidos, venham a consistir na distinta velocidade de duas coisas corporais.¹²⁶

A interpretação cartesiana não somente despreza o fenômeno do mundo, mas também não esclarece o ser do ser-aí. Atributos como “dureza” e “resistência” só podem ser conhecidos a partir de modos específicos de disposição do ser-aí como ser-no-mundo. Descartes também não discute as várias possibilidades de acesso ao ente que está no interior do mundo, atribuindo esse acesso apenas a uma região determinada desses entes. Portanto, ele não pôde ver fenomenologicamente que tanto a percepção sensível quanto a intelectual são modos do ser-aí se dispor no mundo, isto é, são modos de ser existenciais fundados no ser-no-mundo.

Emmanuel Carneiro Leão esclarece o conceito de ser-no-mundo como abertura constitutiva do ser-aí:

Quando, de manhã cedo, um físico sai de casa para ir pesquisar no laboratório o efeito de Compton e sente brilhar nos olhos os raios de sol, a luz não lhe fala, em primeiro lugar, como fenômeno de uma mecânica quântica e ondulatória. Fala como fenômeno de um mundo carregado de sentido para o homem, como integrante de um cosmos, na acepção grega da palavra, isto é, de um universo cheio de coisas a perceber, de caminhos a percorrer, de trabalhos a cumprir, de obras a realizar. A luz fala, sobretudo, de um mundo em que ele nasce e cresce, ama e odeia, vive e morre a todo instante. Sem este mundo originário, o físico não poderia empreender suas pesquisas, pois não lhe seria possível nem mesmo existir. E, ao atingir-lhe os olhos, a luz não somente fala, a luz é tudo isto. Nós só podemos usar a mesma palavra para dizer tanto um fenômeno externo, a luz do sol, como um fenômeno interno, a luz da razão, porque nem o sol está somente fora de nós, nem a razão está exclusivamente dentro de nós, e sim porque sempre e necessariamente realizamos nossa existência na estrutura de ser-no-mundo¹²⁷.

Enquanto modo do ser-aí se dispor no mundo, o conhecimento teórico chega sempre tarde, pois o mundo já está aberto, e toda possibilidade de direcionamento se dá dentro do próprio mundo. Para que se compreenda um fenômeno como “físico”, “calculável”, o mesmo fenômeno já se mostrou para o ser-aí, e com ele o ser-aí já está na mesma abertura de compreensão (*Verstehen*) do mundo-ambiente em que vive. Embora enriqueçam com novas possibilidades de se dispor no mundo, o conhecimento matemático, químico ou físico são modos existenciais que determinam regiões específicas do ente, mas, mesmo assim, não são decisivas para a compreensão do

¹²⁶ Ibid., p. 287.

¹²⁷ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Vol. 2, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 217.

mundo-ambiente em que o ser-aí existe. Afinal, nenhum ser humano precisa *conhecer* o significado da sigla H₂O *para saber* que precisa tomar água para não morrer de sede. O ser-aí também não vive apenas instintivamente. Heidegger questiona a interpretação tradicional do ser humano como junção entre ser “animal” e ser “racional”:

É por um acaso [...] que os gregos [...] tenham definido a essência do homem como *zoon logon echon*? A interpretação posterior dessa definição do homem como *animal rationale*, ‘ente vivo racional’, não é certamente falsa, mas encobre o solo fenomênico de onde se tomou essa definição do *Dasein*.¹²⁸

O ser-aí desenvolve o conhecimento sobre sua própria existência como ser-no-mundo. É a partir desse solo fenomênico, isto é, dessa estrutura ontológica que se torna possível a existência de todos os modos de ser, inclusive o modo do “conhecimento teórico”. Como ser-no-mundo o ser-aí já está sempre familiarizado com seu mundo-ambiente. Isso significa que o ser-aí também se familiariza com seu espaço de existência. Segundo Heidegger, o “espaço” do ser-aí não é simplesmente uma localização geográfica que poderia ser medida matematicamente:

Nunca uma multiplicidade tridimensional de lugares possíveis é dada de pronto, que venha a ser preenchida por coisas subsistentes [...] O ‘em cima’ é o que está ‘no teto’; o ‘em baixo’, ‘no chão’, o ‘atrás’, ‘junto à porta’; todos os ‘ondes’ são descobertos pela marcha e caminhos do trato cotidiano e interpretados pelo ver-aoredor¹²⁹.

As regiões (*Gegende*) do mundo-ambiente não são formadas por meras coisas que subsistem por si mesmas. Cada lugar é preenchido por um sentido que constitui os modos com que o ser-aí depara e se relaciona em seus respectivos espaços de ocupação. Em cada “espaço” há conjuntura ou “conjunção” (*Bewandtnis*), ou seja, os entes aparecem dispostos num determinado modo em relação ao ser-aí, de forma que ambos se revelem em um conjunto. Essa é a espacialidade (*Räumlichkeit*) do ser-aí. Através de exemplos, Heidegger descreve como se dá a particularidade do espaço da “mundidade” ou mundaneidade do mundo:

Igrejas e túmulos, por exemplo, estão dispostos segundo o nascer e o por do sol, as regiões da vida e da morte a partir das quais o *Dasein* ele mesmo é determinado quanto as suas mais próprias possibilidades de ser no mundo. A ocupação do *Dasein*, para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo, descobre previamente as regiões junto às quais ele tem cada vez um decisivo

¹²⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 465.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 303.

conjuntar-se. [...] A prévia utilizabilidade de cada região tem, em um sentido ainda mais originário do que o ser do utilizável, o *caráter da familiaridade que não surpreende*. Ela só se torna visível em si mesma no modo do surpreender.¹³⁰

O ser-aí se familiariza com seu ambiente e normalmente não se surpreende com as coisas com que convive em seu dia a dia. No espaço do mundo já dado ao ser-aí e no qual seu ser está em jogo, os utensílios e os modos de ocupação com utensílios vão ao encontro do ser-aí. Simples ações, como ir ao banheiro à noite para escovar os dentes antes de dormir, são tão triviais para o ser-aí que tudo acontece como que automaticamente. O mundo-ambiente, nesse caso o banheiro e os entes que aí são utilizados, estão remetidos ao uso que deles se faz. Mas, se acaso ao tentar acender a lâmpada, por exemplo, ela se queima, toda a região se vê comprometida, não somente por conta da escuridão em si, mas por que o trato com aquele ambiente se vê comprometido. Nesse caso, o espaço surpreende, chama atenção. Porém, qualquer ação que se oriente para iluminar o ambiente, tem em vista iluminá-lo *para...* que façamos alguma coisa. Nessa estrutura, na maioria das vezes, o ser-aí não assume seu ser com propriedade, mas depende da existência dos outros como ser-aí para constituição de seu próprio ser. Como ser-no-mundo, o ser-aí nunca está sozinho.

2.3 Faticidade e decaída: o modo-de-ser da impropriedade

Na primeira parte de ST, Heidegger repete algumas vezes a pergunta: “Quem é o ser-aí?”; e a resposta é prontamente dada com a expressão: “O ser-aí é o ente que sou cada vez eu mesmo, seu ser é cada vez o meu”. Mas o que significa dizer que o ser-aí “sou eu mesmo”? Nessa resposta, o que parece relevante é o que se compreende por “eu”. Na metafísica moderna, “eu” significa *subjectum*. Heidegger descreve como o “eu” é interpretado na tradição:

À pergunta pelo quem se responde a partir do eu ele mesmo, do ‘sujeito’, do si-mesmo. O quem é aquilo que, na mudança dos comportamentos e das vivências, se mantém como idêntico e assim se relaciona com essa multiplicidade. [...] aquilo que, em sentido eminente, subjaz no fundo de tudo o mais, isto é, como o *subjectum*¹³¹.

¹³⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 305.

¹³¹ *Ibid.*, p. 333.

A mais imediata interpretação do ser-aí costuma ser a partir do “eu”. O *subjectum* é interpretado como algo subsistente, que existe por si mesmo, uma coisa. “Eu” é aquilo que se dá imediatamente. Mas, para Heidegger, a subsistência é um modo de ser dos entes que não são iguais ao ser-aí. Além disso, a pergunta pelo “quem” não pode ser respondida somente a partir do “eu”, já que o ser-aí cotidiano pode não ser precisamente ele mesmo. A resposta dada de imediato não apenas desconsidera a existência do mundo que ontologicamente constitui o ser-aí, mas também exclui o ser dos outros “eus”. Heidegger acentua: “A elucidação do ser-no-mundo mostrou que não ‘é’ dado de pronto nem nunca se dá um mero sujeito sem mundo. Do mesmo modo que também não há afinal de pronto um eu isolado que se dê sem os outros.”¹³²

A existência do ser-aí não pode ser compreendida como uma substância, da qual se poderia abstrair sua formação como junção de alma e corpo, sobressaindo um “eu” subsistente. Nem mesmo esse “eu” pode ser dado imediatamente sem que se compreenda sua constituição. Segundo Heidegger, não há “eu” isolado, pois o ser-aí é sempre um ser-com-os-outros, outros que também estão no mundo:

‘Com’ e ‘também’ devem ser entendidos aí como existenciários e não como categorias. Sobre o fundamento desse *com* no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. [...] O mundo do Dasein é *mundo-com*. O ser-em é ser-*com* com outros.¹³³

O mundo é desde sempre um co-pertencer. Não há uma soma de seres como ser-aí que, a partir de cada um, se formaria o mundo. Do mesmo modo como Heidegger mostra que os entes chamados de utensílios não são acrescentados aos respectivos ambientes em que o ser-aí se encontra para depois formar o sentido desse mesmo ambiente, também os outros não são colocados pelo pensamento para só então o ser-aí compartilhar o mesmo mundo com outros. O mundo-ambiente aponta sempre para um já-ser-com-os-outros. Na rua, a placa que orienta para não virar à direita tem em vista a utilização da mesma via por terceiros. A lâmpada que deverá ser comprada no supermercado foi fabricada por outras pessoas, e será vendida também por terceiros. Aquele que vende pode ser um bom atendente, mas também pode ser um mau. O valor da lâmpada pode estar caro, pois os impostos praticados são altos. De fato, tudo isso

¹³² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 337.

¹³³ *Ibid.*, p. 343-45.

envolve a existência de muitos seres como ser-aí. “Os outros” não estão fora do ser-aí. O ser-aí-com (*Mitdasein*) sempre está junto ao ser-aí, pois todos são ser-no-mundo, e o mundo é compartilhado.

Heidegger sustenta que mesmo um ser-aí que esteja sozinho também já é ser-com (*Mitsein*): “O ser-sozinho é um *modus* deficiente do ser-com, sua possibilidade é a prova deste.”¹³⁴ De qualquer forma, o mais comum é que o ser-aí se compreenda e compreenda seu mundo a partir do mundo-ambiente em que existe, no qual se relaciona com utensílios, mas também com outros ser-aí: “o ente em relação ao qual o ser-aí se comporta como ser-com, mas não tem o modo de ser do instrumento utilizável, é ele mesmo ser-aí. Desse ente o ser-aí não se ocupa, pois com ele se preocupa [*Fürsorge*].”¹³⁵

Como o mundo é compartilhado, a compreensão de cada ser-aí está alinhada com os acontecimentos que o envolvem. Além dos utensílios e seus significados, assumidos em cada ambiente em que o ser-aí se ocupa, há sempre outrem como ser-aí com o qual todo ser-aí se preocupa. Esse último verbo deve ser compreendido em sentido amplo. A preocupação pode se dar em vários modos de se preocupar um com o outro. Nesse sentido, tanto ajudar os outros como ignorá-los são modos da preocupação. Na maioria das vezes as pessoas andam pelas ruas de maneira que seu caminhar e sua atenção sejam indiferentes em relação aos outros que vêm-de-encontro. Heidegger sustenta que também é comum o ser-aí “retirar” e “assumir” a preocupação do outro, deixando esse outro desocupado de sua obrigação. Esse modo de substituição impede que o outro assuma seu próprio poder-ser (*Sein-können*), isto é, seu ser aberto em possibilidades existenciais no horizonte do mundo. Mas também há a possibilidade da preocupação com o outro que não substitui seu poder-ser. Nesse caso, um ser-aí ajuda o outro ao restituir sua preocupação, um ser-aí, segundo Heidegger:

[...] ajuda o outro a obter transparência em sua preocupação e a se tornar *livre* para ela. [...] o comum empenho pela mesma causa é determinado a partir do Dasein que propriamente se apodera cada vez de si. Somente essa vinculação própria possibilita a correta relação com o que está em causa deixando o outro em liberdade para ser si mesmo.¹³⁶

¹³⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 349.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 351.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 353.

O fato é que o ser-aí, de um modo ou de outro, estará sempre relacionado com outros, e é nessa abertura do mundo que se constrói a significação do mundo. Também na compreensão de seu ser-próprio o ser-aí compreende o outro assim fundado no existenciário ser-com. Mas toda essa compreensão é orientada por aqueles que, na maioria das vezes, formam o “que” ou “quem” é o ser-aí: “o Dasein [...] não é si mesmo, os outros lhe retiraram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do Dasein. Nisso esses outros não são outros determinados. Ao contrário, cada outro pode representá-los”¹³⁷.

O “quem” do ser-aí é regulado pelo pronome impessoal “se” ou “a gente” (*das Man*). É “a gente” que determina o que cada um deve ser ou fazer. Nas palavras de Heidegger, “Cada um é o outro e nenhum é ele mesmo.”¹³⁸

No uso dos meios públicos de transporte, no emprego dos entes noticiosos (jornais), cada outro é como o outro. Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o Dasein próprio, no modo de ser ‘dos outros’ [...] “a gente” desenvolve sua verdadeira ditadura. [...] lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como “a gente” vê e julga; mas nos afastamos também da ‘grande massa’ como “a gente” se afasta. Achamos escandaloso o que “a gente” acha escandaloso¹³⁹.

Não é possível determinar quem é a gente, ao mesmo tempo em que todos e ninguém pode ser interpretado como sendo a gente. Nesse modo-de-ser o ser-aí vive na cotidianidade mediana. A medianidade do impessoal é o que dita o que é certo ou errado, válido ou inválido, e cria o nivelamento (*Einebnung*) das possibilidades dos modos de ser. Acontece que a gente é regulado pela opinião pública ou “publicidade” (*Öffentlichkeit*). Toda interpretação do mundo passa por ela. A publicidade não aprofunda nos assuntos e se torna insensível à autenticidade de cada ser-aí. Na maioria das vezes o ser-aí se encontra decaído na cotidianidade da vida pública e, assim, no decair (*Verfallen*), “é de si mesmo que o ser-aí se desvia.”¹⁴⁰

O termo decair não tem nada a ver com a ideia de “pecado”, advinda do cristianismo. Embora seja possível afirmar que Heidegger tenha apropriado esse termo da tradição cristã, o verbo substantivado *Verfallen* é, como afirma João Mac Dowell,

¹³⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012 a, p. 363.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 367.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 365.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 519.

“reduzido ao seu arcabouço formal–existencial, no quadro de uma análise ontológica do ser humano.”¹⁴¹Decaído na publicidade, o ser-aí tem como que retirada sua responsabilidade, e assim não responde pelo que faz, porque quem faz tudo é a gente, e a gente não é ninguém. Assim o ser-aí vive no modo que caracteriza o não ser-si-mesmo e a impropriedade (*Uneigentlichkeit*)¹⁴². Segundo Heidegger, o termo “impropriedade” não possui conotação moral. Gianni Vattimo comenta que “a analítica existencial se limita a mostrar que as coisas se apresentam em sua possibilidade de abertura apenas no âmbito de um projeto decidido”; no mundo em que domina o impessoal a gente, as coisas se dão de maneira decadente, “o que não quer dizer que este seja um modo de ser oposto ao ser da propriedade, mas apenas sua “derivação empobrecida”¹⁴³. Vattimo acrescenta: “a analítica não procura estabelecer qual destes modos – propriedade ou impropriedade – é melhor ou pior, mas apenas mostrar qual o modo originário, cujo o outro depende.”¹⁴⁴Além de ser destituído de conotações morais, o termo impropriedade não pode, assim como o decair (*Verfallen*) do ser-aí na cotidianidade mediana, ser compreendido como subsistente ou como qualidade universal. Trata-se de um existenciário ontológico que pertence à constituição do ser-aí decaído da faticidade (*Faktizität*) da vida cotidiana.

O ser-aí não é imediatamente ele mesmo em sua propriedade (*Eigentlichkeit*), mas como ser-no-mundo é ser-junto-ao-mundo (ocupação) e ser-com-os-outros (preocupação), e seu ser-si-mesmo é na maioria das vezes “os outros” (quem) no modo impessoal "a gente". Todos esses fenômenos apresentam uma particularidade do ser-aí que é o seu caráter de abertura (*Erschlossenheit*):

Esse ente traz em seu ser mais próprio o caráter do não ser fechado. O termo ‘aí’ significa essa essencial abertura. [...] ele é ‘iluminado’ significando: como ser-no-mundo ele é em si mesmo iluminado, não por receber a luz de outro ente, mas porque ele mesmo é claridade da clareira.
O ser-aí existe e somente ele; dessa maneira, existência é estar fora, ir para fora e estar na abertura do ‘aí’: *ek-sistência (Ek-sistenz)*.¹⁴⁵

¹⁴¹ MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 143.

¹⁴² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 369.

¹⁴³ VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. Roma–Bari: editori Laterza, 7ª ed., 1991, p. 42-43.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 379-81.

Em ST a clareira é a abertura do ser-em¹⁴⁶. O ser-aí é aberto, está “fora”, é transcendido em seu próprio ser e, na maioria das vezes, de forma impessoal. De fato, por ter sua existência aberta, o ser-aí se perde em meio à opinião pública. Alexandre de Oliveira Ferreira comenta em que sentido a ek-sistência é um conceito fundamental em ST:

Heidegger escreve as palavras extático (*ekstatisch*) e êxtase (*Ekstase*) com o prefixo “ek” para mostrar que esses termos derivam do grego Εκστατικον, e designam o fato de sair-de-si (*Aus-sichheraustreten*) aproximando-se assim do termo existência, enquanto modo de ser exclusivo do *Dasein*.¹⁴⁷

O único ente que ek-siste é o ser-aí, que não consiste em um ente neutro, pois sempre se encontra de um modo determinado (*sich befinden in*). Logo no início do parágrafo 28 de ST, Heidegger diz: “O que designamos ontologicamente com a expressão ‘disposição’ (*Befindlichkeit*) é algo onticamente o mais conhecido e o mais cotidiano: a tonalidade afetiva¹⁴⁸ (*Stimmung*), o ser afinado (*Gestimmtsein*).”¹⁴⁹ O ser-aí ek-siste sempre disposto em uma ou outra tonalidade afetiva¹⁵⁰. São as tonalidades afetivas que abrem o ser-aí e o mantêm afinado com o seu mundo-ambiente, de modo que esse ente é também um ser-lançado (*Geworfenheit*) no mundo¹⁵¹.

A disposição abre o mundo no qual o ser-aí é afetado. Dentre várias possibilidades de afetabilidade, Heidegger descreve o exemplo da ameaça, isto é, o mundo pode ter o caráter de ameaçador, dependendo da forma como se apresentam os entes. Sentir medo, estar de mau humor, são estados-de-ânimo que revelam o ente na totalidade. Esses sentimentos não são interpretados por Heidegger como meros estados psíquicos. Eles servem para designar o ser-aí como ente que está aberto em sua relação com o mundo, em seu ser-lançado, e como ser-com-os-outros. Antes mesmo de poder

¹⁴⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 479.

¹⁴⁷ FERREIRA, Alexandre de Oliveira. *Ontologia fundamental e técnica: uma contribuição ao estudo da “Kehre” no pensamento de Heidegger*. Campinas, SP: Unicamp [Tese de Doutorado], 2007.

¹⁴⁸ Na tradução de Fausto Castilho, *Befindlichkeit*, *Stimmung* e *Gestimmtsein* são traduzidos respectivamente por “encontrar-se”, “estado-de-ânimo”, “ser em um estado-de-ânimo”. Optamos pelos termos “disposição”, “tonalidade afetiva” e “afinado” conforme a tradução de Marco Antonio Casanova. Cf. CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 108.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 383.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 385.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 387.

pensar em algum conhecimento específico, o ser-aí já está disposto numa determinada tonalidade afetiva. Lançado (*geworfen*) e decaído no mundo, o ser-aí se “esquiva” de si mesmo, e não toma para si seu ser-si-mesmo.

Na abertura do mundo o ser-aí está disposto ontologicamente como compreensão (*Verstehen*). A compreensão é um constitutivo existenciário que deve ser entendido como uma abertura do ser-aí como ser-no-mundo que compreende o seu próprio mundo e a si mesmo. O círculo que aí se verifica não deve ser confundido como “círculo vicioso”, mas como a estrutura de sentido na qual o ser-aí se move¹⁵². A compreensão também tem o caráter de projeto (*Entwurf*), isto é, o ser-lançado no mundo como poder-ser, na medida em que o ser-aí é um ente que joga com possibilidades. Heidegger esclarece que o caráter de possibilidade não tem a ver com a significação que esse termo assume na Lógica:

Na compreensão reside existencialmente o modo-de-ser do ser-aí como poder-ser. [...] O ser-aí é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade. [...] O ser possível que o ser-aí é cada vez existencialmente distingue-se tanto da possibilidade lógica vazia como da contingência de um subsistente, na medida em que com este pode se ‘passar’ isso ou aquilo. Como categoria modal da subsistência a possibilidade significa o que ainda não é efetivamente real e o que nunca é necessário. Ela caracteriza o somente possível. Ela é ontologicamente inferior à realidade efetiva e à necessidade. A possibilidade como existenciário, ao contrário, é o mais originário e a última determinidade ontológica positiva do ser-aí.¹⁵³

O ser-aí se entende a partir de possibilidades existenciais junto às quais ele está lançado. É no mundo ao redor que o ser-aí tem acesso aos entes que vem-de-encontro, assim como os outros com que lida na preocupação. Compreensão e disposição são cooriginários, de modo que a reflexão, a intuição, o “pensar” e a enunciação do juízo são modos derivados da compreensão, mas que se desenvolvem a partir da interpretação que o ser-aí tem de si e do mundo em que *ek-siste*.

Em sua constituição, o ser-aí é um ser interpretante que, lançado em seu ver-ao-redor do mundo, compreende sempre “algo como algo” (*Etwas als Etwas*). Esse “ver” não se limita ao sentido da visão como dado físico, mas ao compreender como um todo. Heidegger sustenta que o ver-ao-redor é um ver antepredicativo:

¹⁵² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 435.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 409.

O trato do ver-ao-redor interpretante com o utilizável do mundo-ambiente que o 'vê' como mesa, porta, carro, ponte, não precisa interpretar também necessariamente o interpretado no ver-ao-redor em uma enunciação determinante. Todo simples ver antepredicativo do utilizável já é em si-mesmo entendedor interpretante.¹⁵⁴

No trato com os entes intramundanos, o ser-aí não se preocupa em enunciar o significado do ente cada vez que com ele se relaciona. “A mesa quadrada” é a mesa do uso cotidiano, que nem mesmo é visto como “mesa”, mas que já é utilizada conforme o ver-ao-redor que compreende seu sentido. Aquilo que é escutado também se funda na compreensão:

‘De imediato’ nunca ouvimos barulhos e o conjunto de ruídos, mas o carro que range, a motocicleta. O que se ouve é a coluna em marcha, o vento-norte, o pica-pau bicando, o fogo crepitando. [...] É preciso uma atitude já muito artificial e complicada para ‘ouvir’ um ‘barulho puro’. Que em primeiro lugar ouçamos motocicletas e carros é a prova fenomênica de que o Dasein, como ser-no-mundo, mantém-se cada vez junto ao utilizável do interior do mundo.¹⁵⁵

[...] não ouvimos de imediato o som das palavras proferidas. Mesmo quando o falar não é claro ou a língua é estrangeira, ouvimos de imediato as palavras *ininteligíveis* e não uma multiplicidade de dados sonoros.¹⁵⁶

Sentido “é aquilo em relação-a-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio, pelo ver-prévio e pelo conceito-prévio, a partir de que algo pode ser entendido como algo.”¹⁵⁷ É no projeto existenciário que os entes assumem seus sentidos, de acordo com o espaço de jogo em que os entes estão dispostos (ter-prévio), são compreendidos em sua utilidade (ver-prévio), possuem significação como algo do próprio trato.

O ser-aí é o único ente que está na abertura do mundo e, portanto, “tem sentido”. Aquilo que é compreendido se descobre a partir da existência na cotidianidade mediana, na qual o ser-aí se vê lançado. Como projeto, o ser-aí se vê diante dos limites dados pela vida fática: “O projeto é a existenciária constituição de ser do espaço de jogo (*Spielraums*) do poder-ser factual. [...] ele nunca é mais do que é factualmente, porque o poder-ser pertence essencialmente à sua factualidade.”¹⁵⁸

¹⁵⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 423.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 461.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 463.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 429.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 413.

Na tradição filosófica, o ser do ser humano ficou preso às especulações metafísicas que, ao ignorarem a analítica do ser-aí, desconsideravam o caráter de finitude desse ente. As interpretações metafísicas tradicionais desprezaram a faticidade do ser-aí e pensaram o ser humano como ente composto por partes subsistentes. A finitude do ser-aí está radicalmente ligada à estrutura da compreensão. Como ente que compreende o ser, o ser-aí possui discurso (*Rede*) e, na comunicação com os outros, passa também a compreender a si mesmo: “A comunicação nunca é algo assim como um transporte de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro. O ser-aí-com já está essencialmente manifesto na disposição-com e na compreensão-com.”¹⁵⁹

A questão da linguagem assume papel central em ST. Heidegger procura mostrar que a enunciação (*Aussage*) é um modo derivado da interpretação:

Mas em que medida a enunciação é um *modus* derivado da interpretação? Que foi modificado nesta? Podemos mostrar a modificação se nos ativermos a casos limite de enunciação que são considerados como casos normais na lógica [...]. Por exemplo, o que a lógica toma por seu tema com a proposição enunciativa categórica, ‘o martelo é pesado’, ela já o entendeu sempre ‘logicamente’, antes de toda análise. Foi pressuposto inconsideradamente, como ‘sentido’ da proposição, que a coisa martelo tem a propriedade do peso. No ver-ao-redor imediato não há de imediato enunciações semelhantes. Mas o ver-ao-redor tem seus modos específicos de interpretação que, com referência ao mencionado ‘juízo teórico’, poderiam ser expressos assim: ‘o martelo é demasiado pesado’, ou melhor ainda: ‘demasiado pesado’, ou então: ‘o outro martelo’. [...] A execução originária da interpretação não consiste em uma proposição enunciativa teórica, mas no fato de que, no ver-ao-redor da ocupação, se põe de lado ou se troca a ferramenta imprópria ‘sem perder nisso uma só palavra’.¹⁶⁰

Na interpretação originária, o ser-aí não precisa enunciar para lidar com os entes do trato mundano. Quando algum ente se torna “objeto”, este sofre uma alteração no modo *como (als)* é visto. Heidegger distingue os modos *como* o ser-aí interpreta o ente: “O ‘como’ originário da interpretação do ver-ao-redor entendedor (*hermeneia*) nós o chamamos ‘como’ hermenêutico existenciário, para diferenciá-lo do ‘como’ apofântico da enunciação.”¹⁶¹ Na interpretação originária, isto é, no “como hermenêutico”, aquilo que é compreendido faz parte de uma totalidade de conjunto com base nos

¹⁵⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 457.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 445.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 447.

comportamentos do ser-no-mundo. Já na enunciação, no “como apofântico”, o ente é apreendido em destaque e comunicado. Há vários níveis de enunciação, como a descrição de alguma situação, a narração de acontecimentos, e como proposições teóricas, com base na estrutura sujeito–predicado.

De um modo ou de outro, o ser-aí se mostra como um ser de linguagem, a qual, conforme Heidegger é fundada no discurso, constitutivo especial do ser-aí. Como visto acima, desde os gregos a humanidade foi diferenciada dos outros entes porque o ser humano é um ser que “fala”. Assim, por exemplo, o homem foi definido como *zoon logon echon*, ente vivo racional, *animal rationale*, interpretações que não são falsas, mas que encobrem a constituição originária do ser-aí. Em outras palavras, o discurso é um fenômeno originário, no qual se articula aquilo que é compreendido. A linguagem articulada pode residir não somente na palavra falada, mas também “reside no tom da voz, na modulação, no tempo do discurso, ‘na maneira de falar’.”¹⁶²

Na maioria das vezes o ser-aí já se dispersou na cotidianidade, e nela o discurso assume a forma do falatório (*Gerede*). No falatório os entes perdem seu sentido originário e passam a ser difundidos com base no que a gente diz. Essa difusão passa a ser repetida e pode ser falada ou escrita. Heidegger afirma que “o falatório é a possibilidade de tudo entender sem uma prévia apropriação da coisa.”¹⁶³ A gente supõe ter compreendido tudo sobre qualquer coisa e, desse modo, rejeita novas discussões e interrogações. Assim também o ser-aí se vê na curiosidade (*Neugier*) para saber das coisas, mas de modo a se distrair facilmente. A curiosidade não é uma “consideração maravilhada do ente”, mas, juntamente com o falatório, é aquilo que dá sensação de tudo saber, de “viver a vida pretensamente”, mas sem se ocupar com o ente para realmente compreendê-lo¹⁶⁴. Desse modo, o ser-aí também é cotidianamente constituído por ambiguidade (*Zweideutigkeit*), pois “tudo se afigura autenticamente entendido, apreendido e expresso e, no fundo, não o é, ou então, não parece e, no fundo, é.”¹⁶⁵

Jogado na cotidianidade do mundo, o ser-aí é conduzido no modo do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. Essas características não podem ser vistas apenas em sentido negativo. É a partir delas que, na maioria das vezes, o ser-aí está aberto como

¹⁶² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 459.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 475.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 485-87.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 487.

ser-com-os-outros. Absorvido no mundo por esses três modos, o ser-aí encontra um caráter de “tranquilidade”. Decaído no mundo, o ser-aí é um ente para o qual “seu ser está em jogo ele mesmo” (*es in seinem Sein um dieses selbst geht*)¹⁶⁶. Todas essas estruturas que mostram o fenômeno do decair (falatório, curiosidade e ambiguidade) e da abertura do ser-aí na cotidianidade (disposição, compreensão e interpretação) caracterizam no mais das vezes o modo impróprio da existência.

2.4 Angústia e cuidado: o ser-aí como lugar da verdade

Os parágrafos 39 a 44 de ST fecham a primeira seção do livro. Heidegger procura pelo fenômeno unitário que abrigue a totalidade do ser do ser-aí, descrito a partir de uma disposição:

[...] a analítica deve buscar uma das mais amplas e mais originárias possibilidades de abertura que residem no ser-aí ele mesmo. [...] O fenômeno da angústia (*Angst*) está posto na base como um estado de ânimo da disposição que satisfaz a tais exigências de método. [...] A angústia, como possibilidade de ser do ser-aí [...] fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser do ser-aí, cujo ser se desvenda como a cura (*die Sorge*).¹⁶⁷

Günter Figal comenta o sentido da “totalidade do ser-aí”: “o ser-aí é um todo, mesmo porque ele se encontra submetido em todos os aspectos à determinação da possibilidade”¹⁶⁸. Heidegger procura um dispositivo capaz de mostrar a abertura do ser-aí como ser de possibilidades. Assim como em Kierkegaard, de quem Heidegger apropria o conceito de angústia, ela mesma é compreendida como uma relação do homem com o “nada”¹⁶⁹. Porém, além das diferenças conceituais, por conta dos acentos teológicos do filósofo dinamarquês, em Heidegger a angústia não tem mero caráter psicológico. Em ST, a angústia é compreendida como uma disposição fundamental (*Grundbefindlichkeit*). Ela é comparada com o temor, para se compreender que aquilo

¹⁶⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 501.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 511.

¹⁶⁸ FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. [trad. Marco Antonio Casanova], Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 191.

¹⁶⁹ KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. 2ª ed, [trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls], Petrópolis: Vozes, 2010, p. 45.

que é temível procede do interior do mundo, mas aquilo diante de quê o ser-aí se angustia parece indeterminado enquanto ente. Na angústia o ser-aí se sente ameaçado, mas não encontra o ameaçador entre os entes do interior do mundo. O ameaçador não se encontra em “parte alguma”, ao mesmo tempo, ele já está “aí”, tão perto que “oprime e corta a respiração”. A ausência de um ente ou lugar específico não significa que o mundo se tornou ausente. Pelo contrário, o diante de quê da angústia é o próprio mundo, como afirma Heidegger:

O que oprime não é esse ou aquele utilizável [...], é o mundo ele mesmo. [...] Quando a angústia se aquietou, o discurso cotidiano costuma dizer: ‘não era propriamente nada’. De fato, esse discurso atinge propriamente *o que* era. [...] não é um nada total. O nada de utilizabilidade se funda em ‘algo’ mais originário: o mundo.¹⁷⁰

Enquanto ser-lançado e decaído no mundo, o ser-aí fica submerso na interpretação pública da cotidianidade mediana. Contudo, a angústia é capaz de projetar o ser-aí para assumir seu poder-ser-no-mundo, e o abre como ser de possibilidades. O ser-aí se vê diante de seu poder-ser mais próprio, a partir do qual pode assumir sua liberdade. Não se trata de um solipsismo, pois o ser-aí não é tomado aí como um sujeito isolado e suspenso no vazio, mas, pelo contrário, é levado diante do seu ser-no-mundo mesmo¹⁷¹. Ao tirar o ser-aí de sua familiaridade com o mundo, a angústia faz com que ele se sinta “fora-de-casa” e, no fundo do seu ser, isolado.

Disposição fundamental, a angústia tem sua importância não como mero fato, muito menos como um fato psíquico ou biológico, mas porque ela mostra “o ser-no-mundo existindo factualmente”.¹⁷² Michael Inwood comenta: “Lidar com o homem nos termos de sua psicologia e fisiologia é como concentrarmo-nos na vela e ignorarmos a luz que ela emana – a mesma luz que nos possibilita ver a vela.”¹⁷³ Fenômeno privilegiado, a partir da angústia se torna possível descrever a transcendência do ser-aí:

O ser-livre para o poder-ser mais próprio e, assim, para a possibilidade de propriedade e de impropriedade mostra-se, numa concretização originária elementar, na angústia. Mas o ser para o poder-ser mais próprio significa, ontologicamente: o ser-aí em seu ser já é, cada vez para si mesmo, adiantado

¹⁷⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 523 – 25.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 527.

¹⁷² *Ibid.*, p. 535.

¹⁷³ INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 238.

em relação a si mesmo. O Dasein já está sempre ‘além de si’, não como comportamento [...] mas como o poder-ser que ele mesmo é.¹⁷⁴

Ser livre para si mesmo não quer dizer “ser egoísta”, mas sair da distração do mundo em que se está na maioria das vezes, para poder perceber seu ser mais próprio. Enquanto poder-ser, o ser-aí está além de si, pois, como ser de possibilidades existenciais, é projetado no mundo que é o seu, de tal forma que seu ser ainda não está “pronto” ou “fechado”, isto é, “não tem essência definida”¹⁷⁵. Nos termos de Heidegger: “*a substância do homem é a existência*”¹⁷⁶. O ser-aí “antecede” a si mesmo, isto é, seu ser enquanto possibilidade nunca se completa com a atualização dessas possibilidades, pois sempre haverá outras. Seu ser-aberto se adianta frente às tentativas de definição do seu ser¹⁷⁷.

O poder ser livre não é tratado por Heidegger como puro voluntarismo, pois o poder de escolher do ser-no-mundo está circunscrito à faticidade e à compreensão do ser-aí, que é também ser-com-os-outros. Esse poder-ser revela o cuidado (*Sorge*) como o constitutivo ontológico que articula o todo estrutural dos existenciais do ser-aí: existência, faticidade e decaída. O cuidado não pode ser tomado como “vontade” ou “querer”, pois estes são antecidos pela abertura daquilo com que o ser-aí se ocupa como ser-lançado compreendedor.

Enquanto cuidado, o ser-aí mantém ainda uma específica correlação. Segundo Heidegger, esse ente é marcado pelo caráter de ser a abertura (*Erschlossenheit*) da “verdade”. Esse conceito precisa ser esclarecido, pois, na tradição, “verdade” é entendida como concordância do juízo com seu objeto, e o “lugar” da verdade seria a enunciação. Essa interpretação teria iniciado em Aristóteles e permanecido em Kant. Heidegger, contudo, busca compreender a partir do termo grego *aleteia* o sentido originário da verdade:

O ser-verdadeiro do logos como *apofansis* é o *aleteuein* no modo do *apofainestai*: um fazer ver o ente em sua não ocultação (ser-descoberto), tirando-o da ocultação¹⁷⁸.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 537.

¹⁷⁵ INWOOD, Michael. *Heidegger*. [trad. Adail Ubirajara Sobral] São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 34.

¹⁷⁶ HEIDEGGER, op. cit., p. 589.

¹⁷⁷ INWOOD, Michael. *Heidegger*, 2004, p. 35.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, op. cit., p. 607.

Pertence, portanto, ao *logos*, a não-ocultação, a *a-leteia*. Sua tradução pela palavra ‘verdade’ e, antes de tudo, as determinações conceituais teóricas dessa expressão encobrem o sentido do entendimento pré-filosófico que, para os gregos, estava ‘como algo que se entende por si mesmo’ no fundamento do emprego terminológico de *aleteia*¹⁷⁹.

A verdade tem o caráter do desocultamento. A verdade de uma enunciação deve ser compreendida como “descobrir” o ente do qual se fala. Não se trata de uma concordância entre o ato de conhecer e um objeto a ser conhecido, ou da adequação de um a outro. Em outros termos, a verdade, em sentido originário, não é a adequação entre sujeito e objeto. O próprio ser-aí é um ente “descobridor”, e a verdade está fundada em seu caráter de abertura. Por sua vez, a enunciação se remete à estrutura interpretativa em que o ser-aí está lançado, ela é fundada no “ser-descobridor” que o ser-aí é a cada vez. Heidegger inverte a afirmação “a enunciação é o lugar da verdade” para sustentar que “a ‘verdade’ mais originária é o ‘lugar’ da enunciação e a condição ontológica da possibilidade de que as enunciações possam ser verdadeiras ou falsas (descobridoras ou encobridoras).”¹⁸⁰ A verdade originária é desvelamento que se dá na abertura do ser-aí, ela é um existencial desse ente. Heidegger conclui:

*Só ‘se dá’ verdade na medida e enquanto o Dasein é. O ente só então é descoberto e só é aberto enquanto o Dasein em geral é. As leis de Newton, o princípio da contradição e em geral toda verdade só são verdadeiros enquanto o ser-aí é. [...] Antes que houvesse em geral algum ser-aí e depois de que já não haja ser-aí, não havia e não haverá verdade alguma, porque a verdade como abertura, como descoberta e ser-descoberto, já não pode ser então. Antes que as leis de Newton fossem descobertas, elas não eram ‘verdadeiras’, do que não se seguem que fossem falsas, nem menos ainda que se tornariam falsas se já não fosse onticamente possível nenhum ser-descoberto.*¹⁸¹

Ser-aí e verdade estão não apenas correlacionados, mas intrinsecamente conectados e dependentes um do outro. Desse modo, só há verdade enquanto o ser-aí *ek-siste*. Se não há ser-aí, também não há abertura para o ser da verdade. Ela fica restrita à vida temporal do ser-aí, como afirma Heidegger:

¹⁷⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 609.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 625.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 625-27.

Que se dão ‘verdades eternas’ só será suficientemente demonstrado quando se conseguir provar que o ser-aí foi e será por toda a eternidade. Enquanto essa prova faltar, a proposição não deixa de ser uma afirmação fantástica, que não ganha legitimidade porque os filósofos comumente nela ‘acreditam’.¹⁸²

Ao afirmar que a verdade é relativa ao ser do ser-aí, Heidegger não quer dizer que ela é “relativa” a cada sujeito. A verdade só pode ser submetida ao arbítrio porque ela já se deu como “descoberta”, e “descobrir” é um modo de ser do ser-aí, ligado à compreensão.

O conceito de verdade é importante para a consideração sobre a finitude do ser-aí, pois ela é colocada no âmbito do que é desvelado. Aquilo que é desvelado só o é a partir da e na existência factual do ser-aí como ser-lançado-no-mundo. A partir do desencobrimento para o entendimento originário do conceito de verdade (§ 44), a mudança para a questão da temporalidade desdobrará uma nova seção em ST, que também será uma mudança paradigmática. A posição desse parágrafo não é casual, pois ele fecha a primeira seção da obra, em que Heidegger se encarregou de tratar da analítica preparatória do ser-aí e de seus caracteres ontológicos fundamentais, o que servirá de base para a segunda seção, onde se analisa o ser-aí e sua relação com a temporalidade¹⁸³. É preciso lembrar que, segundo diversos comentadores, *A questão sobre a verdade*, tratada em 1930 numa conferência, também constitui o lugar da virada (*Kehre*) do pensamento heideggeriano.

No desenvolvimento deste capítulo, pôde-se obter uma clarificação do que significa a transcendência do ser-aí. Enquanto ser lançado no mundo, o ser-aí é um ente que já está “fora”, no sentido de não ser um ente que, preso em si mesmo, só depois saltaria para o interior do mundo. O ser-aí não está preso em si, mas, fora, já está dentro do mundo, transcende nele. Através dos existenciais ser-em e ser-com-os-outros, configura-se o modo como o ser-aí existe. Na cotidianidade mediana, na maioria das vezes, o ser-aí não é seu si-mesmo, como se verifica na descrição da estrutura do cuidado, vista a partir dos existenciais compreensão, decadência e discurso. Seu si-mesmo, porém, o ser-aí recupera a partir da estranheza que sente quando se angustia diante do mundo. Seu poder-ser se vê novamente em sua “origem”, isto é, o ser-transcendido-no-mundo.

¹⁸² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 627.

¹⁸³ STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e tempo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006, p. 18.

Capítulo III – Da transcendência do aí (*Da*) à finitude do ser (*Sein*)

Os conceitos existenciais de angústia (*Angst*), ser para a morte (*Sein zum Tode*), chamado da consciência (*Rufcharakter des Gewissens*) e temporalidade (*Zeitlichkeit*) referem-se à questão da transcendência e da finitude do ser-aí. De acordo com Marco Aurélio Werle, os conceitos de angústia, morte e nada estão articulados¹⁸⁴ e, em ST, são pensados com vistas à constituição do “todo do ser-aí”:

No ter-prévio se encontrava sempre somente o ser impróprio do *Dasein* [...]. Se a interpretação do ser do *Dasein* como fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental deve se tornar originária, há de antes por em claro existencialmente o ser do *Dasein* em sua possível propriedade e totalidade (*Eigentlichkeit und Ganzheit*)¹⁸⁵.

Enquanto a primeira seção da primeira parte de ST se encarrega de apresentar o ser-aí como ser jogado na existência fática da cotidianidade mediana, como ser impróprio, a segunda seção procura mostrar os existenciais relativos à constituição da propriedade. A “totalidade” não é vista como possibilidade de descrever a “essência” do ser-aí como substância eterna, imutável e completa. A determinação ontológico-existencial do ser-aí está longe de ser uma determinação essencialista, pois “na essência da constituição fundamental do ser-aí reside uma *constante incompletude*.”¹⁸⁶ Conforme observado, Günter Figal comenta o que Heidegger denomina a “totalidade” do ser-aí: “o ser-aí é um todo, mesmo porque ele se encontra submetido em todos os aspectos à determinação da possibilidade”¹⁸⁷. Em outras palavras, o ser-aí é uma totalidade, pois tem que assumir sua existência como um todo.

O modo da autenticidade ou propriedade (*Eigentlichkeit*) como o ser-aí pode assumir seu poder-ser é tratado em ST, mas também em textos como a *Introdução à filosofia*, *A essência do fundamento*, e *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*. Nesses textos, a descrição dos conceitos existenciais do ser-aí, referentes à temporalidade, mostram a singularidade desse ente enquanto ente que

¹⁸⁴ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, UNESP/Marília, v. 26, n. 1, 2003.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 645.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 653.

¹⁸⁷ Cf. p. 67.

transcende e, como tal, é finito. Trata-se de analisá-los de acordo com a seguinte divisão:

- 3.1 Modo-de-ser da propriedade: *ser para a morte*
- 3.2 Voz da consciência
- 3.3 Culpa e liberdade
- 3.4 Transcendência como ser-jogado-no-mundo
- 3.5 Metafísica da finitude

3.1 Modo-de-ser da propriedade: ser para a morte

Na conferência sobre *O conceito de tempo*, Heidegger já pensava no ser-aí como ente que na maioria das vezes existe impropriamente:

Na medida em que o ser-aí é um ente que eu sou, e imediatamente é determinado como ser-com-os-outros, geralmente e em média não sou eu mesmo meu ser-aí, mas sim os outros; estou com os outros e os outros igualmente com os outros. Ninguém na cotidianidade é ele mesmo. O que e como ele é, isto não é ninguém: ninguém, e, contudo, todos um com o outro. Todos que não são eles mesmos. Este ninguém, do qual na cotidianidade todos nós vivemos, é o “se” (*Man*). Diz-se, ouve-se, é-se a favor, cuida-se de algo. Na tenacidade do império deste se (*Man*) residem as possibilidades de meu ser-aí e, saindo desta nivelção, o “eu sou” é possível. Um ente que é a possibilidade do “eu sou” é enquanto tal geralmente um ente que se é.”¹⁸⁸

Na cotidianidade mediana, na maioria das vezes, o ser-aí existe indiferente ao seu próprio ser, entregue ao modo da nivelção do pronome impessoal “se”. “Faz-se”, “fala-se”, “ordena-se”, “trabalha-se”, etc. Nessa indiferença, o ser-aí se relaciona inautenticamente consigo mesmo e, portanto, é também inautêntico em relação ao tempo. “O tempo” geralmente é compreendido de modo vulgar, dado como passado, presente e futuro. O passado é o que já foi e não volta mais; o futuro, o que ainda existirá, e ambos, conforme se pensa nessa concepção vulgar, estariam conectados por uma sequência infinita de “agoras”. Esse modo de pensar o tempo é o mesmo que funda o entendimento sobre o tempo calculável, passível de medida, isto é, o tempo do relógio. Para Heidegger, esse tratamento dado ao tempo é o modo impróprio da temporalidade:

¹⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*, 1997, p.19-21.

A temporalidade imprópria do ser-aí cotidiano que decai, como desviar-a-vista da finitude, deve desconhecer o ser-futuro próprio, e com ele, a temporalidade em geral. E, se até o vulgar entendimento do ser-aí é conduzido por “a gente”, então a ‘representação’ da ‘infinidade’ do tempo público pode ser consolidada pela primeira vez no esquecimento-de-si-mesmo.¹⁸⁹

Na decaída do ser-aí como ser-no-mundo, perde-se de vista o fenômeno da temporalidade própria e, assim, da finitude do tempo. O ser-aí, então, passa a “contar” o tempo. “Contam-se” os segundos, as horas, os dias, os meses e os anos. “Observa-se” a sombra que muda em relação ao sol, ou o ponteiro do relógio que “vai passando”. Para Heidegger, essa concepção do tempo público é autêntica, mas derivada do sentido originário¹⁹⁰. Originariamente, a temporalidade do ser-aí é constituída pelas *estases* temporais, modo de pensar o passado, presente e futuro como constituintes de um mesmo fenômeno unitário. Esse fenômeno, contudo, tem como principal característica a primazia do futuro em relação às outras estases. Heidegger afirma: “Na enumeração das estases, sempre nomeamos o futuro em primeiro lugar. Isso deve indicar que o futuro tem uma precedência na unidade estática da temporalidade originária e própria.”¹⁹¹ A ideia de que o futuro tem mais relevância na estrutura da temporalidade já era assumida n’*O conceito de tempo*:

[...] o fenômeno fundamental do tempo é o futuro. Para perceber isso e não para simplesmente divulgá-lo como um paradoxo interessante, deve o ser-aí, que é cada vez, manter-se em seu antecipar. Nisto revela-se: o originário lidar com o tempo não é um medir.¹⁹²

A antecipação está na base da temporalidade originária. Antecipar significa que o ser-aí, enquanto poder-ser, ainda não é algo, alguma coisa parece *faltar*, isto é, o ser-aí não *se completou*. O que o ser-aí pode esperar é o seu “final”, isto é, sua morte e, por isso, esse ente é um ser para a morte (*Sein zum Tode*). Pensada no horizonte da temporalidade, a morte não é mero fato biológico, mas um fenômeno existencial que, na busca pela totalidade do ser do ser-aí, mostra-se como caráter que inviabiliza a própria experiência de “ser-um-todo”. Portanto, a incompletude do ser-aí não se dá na *faculdade de*

¹⁸⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 1145.

¹⁹⁰ Ibid., p. 889.

¹⁹¹ Ibid., p. 895.

¹⁹² HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, 1997, p. 27.

conhecer, pois, conforme Heidegger, “o obstáculo está mais para os lados do ser desse ente”¹⁹³.

Limitado pela morte, o ser-aí não pode experimentar seu ser-um-todo; porém, constituído pelo ser-com-os-outros, pode compreender a morte a partir da morte do outro. Quando alguém morre, acontece a mutação de um ente que já não é mais um ser-“aí”. Mas isso ainda não torna o finado mero ente subsistente. Ao contrário, ele pode ainda se tornar “objeto” da ocupação dos que irão ao funeral, ao sepultamento, e os que se preocuparão em cuidar do túmulo, mesmo tendo passado muitos anos de sua morte. Esse modo de recordação se funda na preocupação. Mesmo que o outro já não esteja mais “aí”, nem por isso ele pode ser compreendido como ente qualquer entre outros entes. Obviamente, a morte pode ser pensada em sentido biofisiológico. Mas os que sofrem a perda de um ente querido são menos afetados por um fato biofisiológico do que por uma estranheza, pois o outro já não está mais “aí”. Quem morre “perde” seu poder-ser, e não pode recuperá-lo. Os que ficam podem apenas experimentar essa perda, pois “não experimentamos em sentido genuíno a morte dos outros”¹⁹⁴.

Na vida fática, a substituição é um modo comum entre os seres-aí. É possível, por exemplo, um trabalhador se encarregar de uma obra iniciada por outro. Em um supermercado, uma pessoa pode assumir o caixa no lugar de outra. Há muitas maneiras de substituição. Porém, ninguém pode tomar do outro a possibilidade de morrer. “O morrer, deve assumi-lo todo ser-aí cada vez por si mesmo; a morte, na medida em que ‘é’, é essencialmente cada vez a minha”¹⁹⁵. A morte é a cada vez a morte de um ser-aí próprio, pois o impessoal “a gente nunca morre”. Ela é a possibilidade mais própria que permite ao ser-aí antecipar seu futuro. Como Heidegger afirma numa passagem d’*O conceito de tempo*:

Este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro do próprio ser-aí. No antecipar, o ser-aí é o seu futuro, de tal modo que neste ser futuro (Zukunftsein) ele volta para o seu passado e seu presente. O ser-aí, apreendido em sua extrema possibilidade de ser, é o próprio tempo, não está no tempo. O ser futuro assim caracterizado, enquanto o autêntico como do ser temporal, é o

¹⁹³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 655.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 661.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 663.

modo de ser do ser-aí no qual e a partir do qual ele se dá o seu tempo. Eu tenho tempo quando no antecipar me mantenho em meu passar.¹⁹⁶

O tempo originário não permite o “cálculo” do tempo que é o ser-aí. Essa tentativa falha quando se pergunta “quanto tempo ainda falta”. Tal modo de pensar a morte em vista do *Dasein* não é comum entre os “interlocutores” de Heidegger. Para Max Scheler, a quem Heidegger dedicou seu *Kant e o problema da metafísica*, a morte não é o fim do “espírito”, pois este é eterno¹⁹⁷. Heidegger procura se distanciar desse tipo de discussão. Com a questão sobre a morte, a analítica existencial tem por finalidade, por um lado, encontrar um meio de acesso à totalidade estrutural do ser do ser-aí, por outro, compreender o papel da morte na condição do *como* (*Wie*) originário a que se atribui à possibilidade mais autêntica do ser-aí. A questão da imortalidade está fora dos limites do mundo do ser-aí:

Quando se determina a morte como ‘final’ do *Dasein*, isto é, do ser-no-mundo, nenhuma decisão ôntica ocorre, então, sobre se ‘depois da morte’ ainda é possível um outro ser, superior ou inferior; se o *Dasein* ‘continua vivendo’ ou mesmo ‘perdurando’, se é ‘imortal’. [...] Sobre o ‘além’ e sua possibilidade, da mesma maneira que sobre o ‘aquém’, não se decide onticamente, como se se tratasse de dar normas e regras ‘edificantes’ para o comportamento ante a morte.¹⁹⁸

Enquanto existe, o ser-aí é a cada vez seu próprio “ainda não”, mas que chegará ao *seu* “fim”. No entanto, é preciso interpretar o que significa o “findar” do ser-aí com a morte. Esse “fim” não pode ser comparado com o “final” ou termo de um fruto, isto é, com o amadurecimento. Quando amadurece, o fruto se “completa”, fica pronto para o uso. Com seu “fim”, o ser-aí não se completa, não fica pronto; pelo contrário, todas as suas possibilidades lhes são “retiradas” em um só golpe.

A morte é a possibilidade extrema do ser-aí na qual está em jogo seu poder-ser-no-mundo. A morte é iminente, não como um acontecimento qualquer, mas como “*a possibilidade mais própria, irremetente e insuperável*”¹⁹⁹. Mas, geralmente, essas interpretações não são alcançadas pelo ser-aí. No ser-cotidiano da publicidade, a morte

¹⁹⁶ HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, 1997, p. 27.

¹⁹⁷ Cf. SCHELER, Max. *Morte e sobrevivência*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 78.

¹⁹⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 683.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 691.

pode ser considerada de diversas formas, como, por exemplo, mero “caso” em que “os outros” morrem, mas “a gente” não. “Desconhecidos” morrem, mas “a gente” nunca é atingido. O ser-aí, na maioria das vezes, é levado pelo falatório a reduzir e nivelar o fenômeno da morte a mera ocorrência. Acontece que “a gente” não é *ninguém*. A partir desse discurso, fica encoberta a possibilidade de compreensão do ser-próprio:

É tão tenaz o domínio que a esquivança encobridora ante a morte exerce sobre a cotidianidade que, no ser-um-com-o-outro, seus “próximos” ainda se empenham com frequência precisamente junto ao “moribundo” para o persuadir de que escapa da morte e retorna em seguida à tranquila cotidianidade do mundo de suas ocupações. Tal “preocupação-com-o-outro” pensa “consolar” dessa maneira o “moribundo”.²⁰⁰

O mais comum é o encobrimento da morte como propriedade de cada ser-aí. Na interpretação pública, vulgar, o “pensar na morte” é tido como algo negativo, como fuga e mesmo covardia. Heidegger não defende um “pensar constantemente na morte”:

No que concerne ao problema levantado, eis como por via de regra se argumenta: se o caminhar antecipativamente em direção à morte perfaz a autenticidade da existência humana, então o homem precisa, para existir autenticamente, pensar constantemente na morte. Se ele tenta fazer isto, ele não consegue suportar a existência e a única via deste existir autêntico é o suicídio. A questão é que buscar a essência da existência autêntica do homem no suicídio, na aniquilação da existência, é uma consequência tão insana quanto absurda.²⁰¹

O que geralmente acontece é que “‘a gente’ aliena o ser-aí de seu irremetente poder-ser mais próprio”²⁰². No ser-decaído na cotidianidade o ser-aí existe constantemente em fuga de sua própria morte. A propósito, essa fuga que “a gente” proporciona ao ser-aí pode ser exemplificada em um poema de Manuel Bandeira, a *Consoada*:

Quando a indesejada das gentes chegar

(Não sei se dura ou caroável),

Talvez eu tenha medo.

Talvez sorria, ou diga:

²⁰⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 699.

²⁰¹ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, 2011b, p. 377.

²⁰² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 701.

- Alô, iniludível!

O meu dia foi bom, pode a noite descer.

(A noite com os seus sortilégios.)

Encontrará lavrado o campo, a casa limpa,

A mesa posta,

Com cada coisa em seu lugar.

“A gente” diz que “um dia” e, somente “mais tarde” a morte “virá”. Entretanto, a mera “certeza” empírica que se discorre sobre a morte é ainda um modo de encobrir a verdade (*alétheia*), impede o ser-aí de compreender a morte como existencial ontológico e, principalmente, como possível a todo instante.

No projetar-se sobre a morte própria, o ser-aí traz para diante de si a possibilidade da impossibilidade e, assim, pode entender a si mesmo. Para Heidegger, isso não significa “ficar a contemplar embasbacado um sentido, mas entender-se no poder-ser que se desvenda no projeto”²⁰³. No mais das vezes o ser-aí se entende a partir do seu mundo circundante e daquilo de que se ocupa. Para compreender seu próprio ser, entretanto, o ser-aí precisa se deixar ser interpelado pela morte. Ao assumir seu ser-próprio, o ser-aí é singularizado e fica livre para suas possibilidades mais próprias. Nesse voltar-se para o ser-próprio, isto é, para a morte, o ser-aí realiza uma busca-de-si mesmo, na qual acolhe um “apelo”.

3.2 Voz da consciência

No *projetar* que antecipa a própria morte, o ser-aí “ouve” um apelo, isto é, um “chamado” de sua *consciência*. Para Heidegger, a consciência não é um mero conceito. Embora seja crítico da metafísica moderna, Heidegger sustenta que o fenômeno da consciência não deve ser subestimado:

Que o ‘fato’ da consciência suscita controvérsia, que sua função de instância para a existência do ser-aí seja avaliada em termos diversos e que ‘o que ela diz’ seja interpretado de muitas maneiras somente poderia levar ao erro de subestimar esse fenômeno [...].²⁰⁴

²⁰³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 723.

²⁰⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 737.

A consciência não significa um ser absoluto, puro e determinado em si mesmo. Também é preciso evitar os psicologismos, isto é, os modos de descrição desse fenômeno como fundamento de vivências do sujeito. Na analítica existencial, não há uma discussão pormenorizada sobre os “modos de acesso” e das “descrições fenomenológicas dos vividos”, dos “atos” relativos à consciência. O que importa é compreendê-la como o fenômeno ontológico que “chama” o ser-aí para assumir sua possibilidade mais própria, e isso já era descrito na conferência sobre *O conceito de tempo*:

O fim do ser-aí, minha morte, não é algo junto a que se completa um conjunto de transcursos, mas uma possibilidade, da qual o ser-aí sabe duma ou doutra maneira: a extrema possibilidade de si mesmo, que ele pode apreender quando pode assumi-la antecipadamente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se encontrar com a sua morte enquanto a extrema possibilidade dele mesmo. Essa extrema possibilidade possui o caráter antecipatório na consciência (*Gewisheit*), e essa consciência é, por seu lado, caracterizada por meio de uma completa indeterminação.²⁰⁵

A consciência “é”, no modo-de-ser do ser-aí, um caráter da existência factual. Ela “é” o chamado que interpela o ser-aí para fazê-lo entender a “possibilidade da impossibilidade”. A consciência não é um existente, *Dasein*, no sentido tradicional. Para compreendê-la, é preciso circunscrevê-la entre os constitutivos existenciais do ser-aí, assim como a disposição afetiva, a compreensão, o decair e o discurso. Como “apelo”, a consciência está fundada em um modo do discurso e, assim, *intima* o ser-aí para assumir seu mais próprio poder-ser. Nessa intimação o ser-aí é levado a despertar e descobrir seu poder-ser mais próprio como “ser-culpado”. Contudo, o ser-aí precisa ouvir o apelo da consciência; ao atender a esse apelo, no querer-ter-consciência”, o ser-aí pode conquistar seu *ser-resoluto*.

O modo de assumir o ser-resoluto pressupõe que a existência do ser-aí se dá, na maioria das vezes, no modo impessoal do “a gente”. É que, nesse modo, o ser-aí dá ouvidos à publicidade e se perde no falatório. O ser-aí chega mesmo a achar que “sabe” quem ele é, e imagina saber algo a respeito de seu ser. Mas, na verdade, o ser-aí se esquece de ouvir a “voz” de sua própria consciência. Zeljko Loparic esclarece o sentido da expressão “voz da consciência”:

²⁰⁵ HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, 1997, p. 23.

De quem é a voz dessa consciência? A voz é do si-mesmo próprio, constituído pela possibilidade de não mais estar-aí, isto é, pela diferença ontológica. A quem se dirige a voz da consciência que responsabiliza? Ao si-mesmo mundano, cotidiano, esquecido da diferença. Como fala essa voz? O seu dizer não é verbal, pois tem o caráter de um golpe ou pancada. Nem por isso, ela é manifestação de um poder estranho ao existir humano ou de qualquer heteronomia.²⁰⁶

A voz da consciência não é expressa em palavras, nada diz ou orienta sobre o que se deve fazer. Ela não está fora, pois aquilo de que se discorre é o próprio ser-aí. Enquanto ouve “a gente” ao ser-ocupado com a cotidianidade mediana, o ser-aí não se ouve. Aberto ao apelo, o modo de “ouvir” “a gente” é rompido; o ser-aí, então, é trazido de volta para seu si-mesmo.

É preciso evitar as interpretações desse apelo da consciência como uma “faculdade da alma”, dada por meio de sentimentos, por meio do intelecto ou da vontade. A análise heideggeriana procura pelos fundamentos ontológico-existenciários da consciência, que devem ser encontrados em relação ao tempo. Por um lado, como Heidegger observa n’*O conceito de tempo*:

[...] o ser-aí é em si mesmo histórico na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, o ser-aí é o seu passado; ele volta a este no como. O modo do voltar atrás é, entre outras coisas, a consciência [...] Passado – experimentado como autêntica historicidade – é tudo menos o passar.²⁰⁷

A historicidade é um fator determinante para a constituição da consciência. “O que passou” não ficou para trás, isolado da existência do ser-aí. Ao contrário, o passado “é algo para o qual sempre posso retornar”²⁰⁸. Contudo, também é característico no chamado, isto é, no apelo, a “convocação” do ser-aí “para a frente”, para o futuro, em direção à sua possibilidade mais própria. Portanto, a consciência se mostra como um fenômeno constitutivo da abertura, fundado no modo de ser da temporalidade.

O chamado da consciência tampouco é um ato subjetivo. No dia-a-dia é mais comum as pessoas aceitarem e até buscarem a imersão na vida fática – o “pensar na morte” é tido como tolice, desnecessário, como algo insano ou até grandiosa “perda de tempo”. O apelo contraria a vontade, rechaça o modo do ser-aí de existir ouvindo “a gente”, para então poder assumir essa voz que lhe parece “estranha”:

²⁰⁶ LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 45.

²⁰⁷ HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, 1997, p. 35.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 35.

O apelante não pode ser determinado em seu quem por nada ‘do mundo’. Ele é o *Dasein* em seu estranhamento, o originário dejectado no ser-no-mundo como fora-de-casa, o desnudo ‘quê’ no nada do mundo. O apelante não tem familiaridade com a cotidiana “a gente” mesma, é algo assim como uma voz *estranha*.²⁰⁹

A voz estranha vem do próprio ser-aí. É que, no modo do ouvir da ocupação com os entes intramundanos e na preocupação cotidiana com os outros, o ser-aí fica disperso na curiosidade. Mas a voz da consciência não é um fenômeno que pode ser assimilado autenticamente por “a gente”. “A gente” é curiosa e se dá no modo do falatório. “A gente” quer saber tudo, mas não retém *nada*. Mas a voz da consciência diz *nada*. O chamado não se dá por palavras, como se pudesse ser discutido publicamente “o *quê* a minha consciência me falou”. Não há determinações no chamado, a não ser o sentido de culpa (*Schuld*).

3.3 Culpa e liberdade

Existem modos diferentes de ser-culpado e, na maioria dos casos, a culpa está relacionada a algum modo da ocupação. Fulano é culpado pelo acidente; Sicrano é culpado por não pagar a conta no restaurante. Acontece que, nesse modo da culpa, existe a possibilidade do outro “fazer a dívida” “por mim”. Nesse sentido, a culpa é compreendida como descumprimento, uma falta, um defeito. Mas, de acordo com Heidegger, “nada pode faltar essencialmente à existência não porque esta seria perfeita, mas porque o caráter de ser permanece distinto de toda subsistência”²¹⁰. Pela culpa, o ser-aí não está em dívida com ninguém e, por isso, não vem ao caso tratar de uma possível punição por conta de algum “erro” que se haveria cometido. Ao contrário, Heidegger sustenta que a culpa é o próprio ser do ser-aí:

Sendo, o ser-aí é uma existência dejectada, não foi por si mesmo que veio até o seu ‘aí’ [...] não se deu ele mesmo a posse de si. Existindo, ele nunca retrocede para aquém de sua dejectão [...], ele repousa em seu peso que o estado-de-ânimo lhe manifesta como um fardo.²¹¹

²⁰⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 759.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 777.

²¹¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 779.

A culpa é o ser-aí, e não *do* ser-aí. O ser-aí existe no *modo* do ser-jogado-no-mundo. A propósito, Gadamer comenta a descrição heideggeriana do ser-aí enquanto jogado-no-mundo: “é constitutivo do ser-aí humano o fato de irmos ao mundo sem sermos questionados e de sermos chamados sem sermos questionados”²¹². A existência é um fardo, é o que Heidegger também quer dizer *n’Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*: “Mas somos impelidos, isto é, de algum modo somos ao mesmo tempo puxados para trás por alguma coisa, repousamos sobre um peso que nos empurra para baixo”²¹³. O fardo que o ser-aí precisa carregar é seu poder-ser. A culpa consiste no em-virtude-de ser aquilo que o ser-aí tem que assumir: seu poder-ser. O peso da culpa é maior ainda porque não há fundamento para o ser-culpado. A culpa não tem a ver com um *status corruptionis* da alma: a ”análise existenciária do ser-culpado nada prova nem a favor, nem contra a possibilidade dos pecados [...] na medida em que como pergunta filosófica ela, por princípio, nada ‘sabe’ dos pecados”²¹⁴. O ser-aí, existindo, é o seu próprio fundamento nulo, o que não quer dizer ele possa assenhorear-se sobre seu fundamento, mas nem por isso, também, torna-se escravo de si mesmo. Heidegger explicita o caráter da nulidade:

[...] podendo ser, ele (o ser-aí) está cada vez numa ou noutra possibilidade, que constantemente ele não é uma outra a que ele renunciou no projeto existencial. [...] mas *como projeto* ele é essencialmente *negativo*. [...] A nulidade visada pertence ao ser-livre do ser-aí para suas possibilidades existenciais. Mas a liberdade é somente na escolha de uma, isto é, no suportar o não-ter-escolhido e o não-poder-escolher as outras também.²¹⁵

No projeto existencial, o ser-aí pode se perder em meio às possibilidades de escolha. Mas, se ouve o apelo, assume sua culpa mais própria e atende ao chamado da consciência no modo do “querer-ter-consciência”, então o ser-aí compreende a intimação de seu *ser-livre*, e pode escolher a si mesmo. Isso não significa ter “boa consciência”, nem mesmo ir ao encontro do apelo voluntariamente. O ser-livre a partir da compreensão do ser-para-a-morte não significa que o ser-aí encontrou medidas para o “agir”. Conforme Loparic:

²¹² GADAMER, *Hermenêutica em retrospectiva*, 2009, p. 73.

²¹³ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*, 2011 b, p. 8

²¹⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 837.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 781.

O ser-para-a-morte não é uma relação, vinculação, a si, mas, pelo contrário, uma desvinculação de si, uma desrealização de si. Por isso mesmo, o ser-para-a-morte não pode ser a razão suficiente de nenhuma norma de agir. Decerto, poder o não-ser, o nada, possibilita o ser-o-aí como ocupação preocupada, mas não a título de fundamento positivo, determinante, e sim como lançamento, como abandono ao destino.²¹⁶

No ser-resoluto o ser-aí pode unicamente ficar disposto para a intimação. Ser-resoluto não significa “agir”, no sentido de uma prática, como oposição a uma atividade teórica. Tomar para si a própria culpa, pela consciência, ao assumir o ser-para-a-morte, não pode ser entendido como “agir” segundo uma medida, um fundamento, pois a morte não pode ser medida. O ser-resoluto é a conquista do ser-aí diante do apelo da consciência para que se assuma a própria preocupação. O *adiantar-se* do ser-aí no seu ser-para-a-morte mostra que esse ente é constituído pelo caráter da temporalidade. Para Heidegger, é a temporalidade que “une” os constitutivos existenciais da abertura do ser-aí, por meio das estases temporais:

Assim como o futuro (*Zukunft*) possibilita primariamente a compreensão e o *ser-do-sido* (*Gewesenheit*) possibilita o estado-de-ânimo, assim também o terceiro momento estrutural constitutivo da preocupação, o decair, tem seu sentido existenciário no *presente*.²¹⁷

As estases formam o “sair-fora-de-si” do ser-aí como temporalidade, e se mostram relacionadas aos momentos constitutivos da abertura: a disposição afetiva, o ser-decaído e a compreensão. Na temporalidade reside a finitude, pois o tempo do ser-aí é finito: “o *Dasein* existe como o ente que pode ser ‘lançado na morte’. Ele não tem um final em que simplesmente termine, mas ele existe de modo *finito* (*endlich*). O futuro-próprio [...] desvenda-se, assim, também ele finito”²¹⁸. No desvendar do futuro próprio e finito, o ser-aí se singulariza não como um “eu” isolado e “flutuando” no ar. Ao contrário, esse desvendar-se dá-se no modo da compreensão, e compreensão é sempre um modo do ser-no-mundo e, como ser-no-mundo, o ser-aí, “compreendendo, já está ‘fora’”²¹⁹.

²¹⁶ LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2ªed, São Paulo: Editora Escuta, 2004, p. 21.

²¹⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 941.

²¹⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 897.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 459.

3.4 Transcendência como ser-jogado-no-mundo

Aquilo que está em jogo no ser-aí é o seu ser-mesmo, isto é, o ser-jogado como faticidade e existência. Existindo, o ser-aí é sempre no modo da abertura do mundo, constituído ontologicamente por compreensão, discurso e disposição afetiva, fenômenos que estruturam o ser da preocupação. Com a descrição desses conceitos, um dos objetivos de Heidegger é superar a concepção metafísica do ser humano como “sujeito”. N'Os *conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, Heidegger afirma:

Se tomarmos o homem nesse sentido de sujeito e consciência, um sentido que o idealismo moderno desde Descartes tomou como auto-evidente, então a possibilidade fundamental de avançar em direção à essência originária do homem, de conceber nele o ser-aí, escapa previamente de nossas mãos²²⁰.

Os conceitos de finitude e transcendência podem ser elaborados a partir da descrição da estrutura da relação do ser-aí com o ser, isto é, a partir do *ser-no-mundo*. O ser-aí é capaz de se descobrir transcendente não porque sai de si, mas porque já está sempre no mundo. Por sua vez, “mundo que é aquilo em direção do que o ser-aí como tal transcende”²²¹.

É preciso recusar a subjetividade moderna por ela considerar o ser humano como ente que, mediante representações, pode se relacionar com objetos. A questão da transcendência não pode ser formulada a partir do sujeito entendido mediante a ontologia da substância. Conforme Heidegger, Kant incorreu no erro de procurar determinar o “eu penso” como ente desprovido de mundo e, portanto, destituído de fundamento ontológico²²²:

É verdade que Kant evita a dissociação do eu e do pensar, embora não ponha o ‘eu penso’ na plenitude de seu conteúdo essencial como ‘eu penso algo’ e sobretudo não veja a ‘pressuposição’ ontológica para ‘eu penso algo’ como determinidade fundamental do si-mesmo. Pois a posição-de-partida do ‘eu penso algo’ também é ontologicamente indeterminada, porque o ‘algo’ permanece indeterminado. Se o que se entende como esse algo é um ente-do-interior do mundo, então há nisso uma pressuposição inexpressa de mundo; ora,

²²⁰ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, 2011 b, p. 240.

²²¹ HEIDEGGER, *A essência do fundamento*, 2008 a, p. 151.

²²² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 861.

esse fenômeno determina precisamente a constituição-de-ser do eu, se o eu há de poder ser algo assim como um ‘eu penso algo’.²²³

De acordo com Heidegger, Kant ainda segue a metafísica de Descartes e determina o “eu penso” como *res cogitans*. Aquilo que Kant chama de “sujeito lógico” não é assim chamado por ter sido obtido por meio de caminhos lógicos. Ao contrário, o “eu” é o “sujeito do comportamento lógico”, “eu penso” significa “eu ligo”. A “consciência em si” não é uma representação, mas a “forma” da representação e, desse modo, o “eu penso” não é compreendido como algo representado, mas como a estrutura formal do representar, condição de possibilidade do representado. Kant insiste em compreender o “eu” como sujeito, como subsistente e, portanto, de forma ontologicamente inadequada. Kant não viu o fenômeno do mundo e, portanto, não pôde compreender que o ser da consciência é fundado no ser-no-mundo.

O sujeito não pode ser única e exclusivamente o fundamento dos significados que permeiam sua existência. Projetado como ser-no-mundo, o ser-aí já está envolto em um mundo de sentido. Para transcender, o homem já precisa estar ligado a algo em relação ao qual pode ir além, precisa ter uma estrutura que o receba em seu ultrapassar, não pode abrir mão das condições essenciais que o constituem.

O ser-aí é constituído pela transcendência e só é ser-aí por transcender. A própria essência do ser-aí não é um caráter que ele pode escolher ser ou não. O “estar ligado a algo” significa que a transcendência não depende de uma suposta liberdade do sujeito. O ser-aí não está no mundo por escolha própria, pois ele é “jogado” (*entworfen*) no mundo: “Todo comportamento em relação ao ente origina-se sempre a partir de um já-ser-entregue a esse ente no sentido de ter sido jogado”²²⁴.

Os significados se dão no horizonte do mundo, totalidade da constituição ontológica. “O ente na totalidade”, e não a “totalidade do ente”: o primeiro caso afasta a conotação metafísica tradicional do segundo, que confere ao termo “totalidade” o sentido de “absoluto” ou “infinito”. Heidegger esclarece essa diferença numa passagem da conferência *O que é metafísica?*:

[...] há uma diferença essencial entre uma apreensão da totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. A primeira é

²²³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 875.

²²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. [trad. Marco Antonio Casanova] 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009 b, p. 352.

fundamentalmente impossível. O segundo, no entanto, acontece constantemente em nosso ser-aí. Parece, sem dúvida, que em nossa rotina cotidiana estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente. Mas por mais fragmentado que possa parecer o cotidiano, ele sempre retém, mesmo que vagamente, o ente em uma unidade de ‘totalidade’.²²⁵

O mundo não é apenas a totalidade das coisas com que o ser-aí depara, nem somente o espaço em que ele se encontra, mas a totalidade essencial de todas as regiões do ente. É nele que o ser-aí pode assumir diferentes modos de se relacionar com os entes, com os outros e consigo mesmo.

Estar-no-mundo é, segundo Heidegger, *jogar* com o mundo, de modo que se pode compreender o mundo como “jogo-da-vida”. O conceito de “jogo” (*Spiel*) exprime que há algo mais originário do que o simples fato do homem se relacionar com o que lhe é dado. O termo “não é arbitrário”²²⁶. Heidegger vai buscá-lo no “uso linguístico kantiano”. Apenas implícita, a referência é ao prefácio de Kant à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, em que se distinguem o conhecer o mundo e o agir no mundo: “Também as expressões ‘conhecer o mundo’ (*die Welt kennen*) e ‘apropriar-se do mundo’ (*die Welt haben*) são muitíssimo distantes uma da outra em sua significação: na primeira, alguém apenas entende o jogo a que assistiu, na segunda, no entanto, alguém entrou no jogo (*mitgespielt hat*)”.

Como exemplifica em sua *Introdução à filosofia*, a palavra “jogo” pode ser dita, segundo Heidegger, de diversas maneiras: “Falamos de jogo de cartas, jogo de sala, jogo de vozes, jogo de gestos, de jogo no sentido de ‘assumir um determinado papel no jogo’”²²⁷. O que há em comum a todos esses jogos é o agir pertinente a cada modo de “jogar”. Heidegger declara que “não jogamos porque há jogos, mas o inverso, há jogos porque jogamos”²²⁸. O jogo de cartas só é realizado enquanto se jogam cartas, o jogo de vozes, enquanto se fala ou se canta. Só se assume um papel quando há jogo e só há jogo enquanto se joga. Nesse sentido, as regras não podem ser previamente estabelecidas. Elas surgem com o jogo e a partir dele:

²²⁵ HEIDEGGER, *O que é metafísica?*, 2008 b, p. 120.

²²⁶ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009 b, p. 336.

²²⁷ *Ibid.*, p. 330.

²²⁸ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*. 2009 b, p. 332.

É somente nesse seu desenrolar que o jogo surge pela primeira vez. No entanto, ele não precisa se converter em um sistema de regras, em prescrições [...] as regras de jogo não são normas fixas, retiradas de um lugar qualquer, mas são variáveis no jogar e por meio do jogar. Esse jogar praticamente cria para si mesmo, a cada vez, o espaço no interior do qual ele pode se formar, o que significa, ao mesmo tempo, transformar-se²²⁹.

Jogar não é, segundo Heidegger, um comportamento humano, mas o próprio acontecimento do ser-aí. Com o jogo tornando-se conhecido, desperta-se para a regularidade das regras. Essa interpretação com relação às regras do jogo pode servir às questões do agir moral. Em sentido metafísico tradicional, as leis morais – atemporais e universais – já seriam previamente dadas ao jogo da vida, antes da existência e de qualquer agir humano. Visto que o jogo só se constitui na realização do jogar, as regras só passam a existir *de acordo* com o jogo. As regras do agir moral só podem ser constituídas a partir da existência do ser-aí humano, no seu ser-com-os-outros sendo realizado onticamente. Elas são simultâneas ao “jogar o jogo”, isto é, constituem-se, em termos kantianos, como juízos reflexionantes.

As ponderações relativas à interpretação da transcendência compreendida como jogo são inevitáveis: “se a transcendência deve ser um jogo, tudo acaba por se tornar vacilante”²³⁰. Mas o que é decisivo no jogar é o caráter do ser-aí encontrar-se disposto em um estado de jogo. Para Heidegger, o ser-aí sempre está disposto, determinado e “afinado” com seu mundo numa tonalidade afetiva:

Uma tonalidade afetiva é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser.²³¹

Jogar, portanto, é estar disposto de algum modo com relação aos entes no mundo (ou a metafísica é um estado de estar mal disposto, para recordar aqui Fernando Pessoa). O ser-aí está sempre disposto e “jogando” no mundo, “afinado” ou desafinado com ele, pois “jogar é estar em uma tonalidade afetiva”²³². Do mesmo modo que o ser-aí está sempre disposto em alguma tonalidade afetiva, ele está também “jogando” com a vida,

²²⁹ Ibid., p. 332.

²³⁰ Ibid., p. 333.

²³¹ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica* – mundo, finitude, solidão, 2011 b, p. 88.

²³² HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*. 2009 b, p. 331.

na maioria das vezes, decaído na cotidianidade do mundo. O ser-jogado como transcendência do ser-no-mundo é, por sua vez, fundado na temporalidade:

E, como o ser do ser-aí se funda completamente na temporalidade, esta deve então possibilitar o ser-no-mundo e com isso a transcendência do ser-aí, transcendência que de sua parte sustenta a ocupação teórica ou prática do ser junto ao ente do interior do mundo.²³³

O mundo já está sempre aberto para o ser-aí, não como um ente subsistente que vem ao encontro no modo da ocupação, mas como o “fora” e o “dentro”, o “aí” *temporalizado* nas estases, no qual o ser-aí sempre está. Heidegger afirma que, “se nenhum ser-aí existisse, também nenhum mundo estaria ‘aí’”²³⁴. Do mesmo modo, o ser-aí não existe sem o horizonte do mundo transcendido junto ao tempo: “Estando fundado na unidade horizontal da temporalidade estática, o mundo é transcendente. O mundo já deve ser estaticamente aberto para que o ente do interior-do-mundo possa vir-de-encontro a partir dele”²³⁵.

O ser-aí é desde sempre transcendido no ser “prático” junto ao utilizável do interior do mundo. Nos comportamentos fáticos, o ser-aí se encontra sempre jogado em um espaço-de-jogo (*Spielraum*). A espacialidade, como determinação fundamental desse ente, não pode ser compreendida como coisa extensa; em outras palavras, o espaço não é primeiramente a extensão que pode ser medida. No modo de ser transcendido no mundo, o ser-aí não se vê originariamente como um ponto de ocupação determinado, isto é, como uma coordenada. A espacialidade tampouco é uma característica que o ser-aí detém por “saber” que ocupa um espaço físico, enquanto os outros entes não o sabem. Como espaço-de-jogo, pouco importa se as coisas estão distantes geograficamente. A compreensão da leitura de um livro, por exemplo, está muito mais *próxima* do ser-aí do que o livro propriamente dito. Conforme Heidegger, enquanto existe espacialmente, o ser-aí é transpassado:

Transcendência significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar. Este é, como acontecer, peculiar a um ente. Formalmente, a ultrapassagem pode ser compreendida como uma ‘relação’ que se estende ‘de’ algo ‘para’ algo. Da ultrapassagem faz parte, então, algo tal como *o elemento em direção ao qual se*

²³³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012a, p. 987.

²³⁴ *Ibid.*, p. 991.

²³⁵ *Ibid.*, p. 991.

realiza a ultrapassagem. Isto é designado, na maioria das vezes, de maneira inexata como o ‘transcendente’. E, finalmente, em cada ultrapassagem *algo* é transcendido. [...] Não há dúvida, o ser-aí humano, enquanto existe ‘espacialmente’, possui, entre outras possibilidades, também a de um ‘ultrapassar’ um espaço, uma barreira física ou um fosso. A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-‘se’-no-espaço.²³⁶

A transcendência se refere àquilo que é próprio do ser humano e, como constituição fundamental do ser-aí, ela é um acontecer, mas não como passagem de algo para algo. Enquanto acontecer, o ser-aí é absorvido e projetado no horizonte do mundo. Desse modo, a transcendência deve ser compreendida no horizonte da temporalidade: “a transcendência se enraíza na essência do tempo, isto é, em sua constituição ekstático-horizontal”²³⁷.

N^o *A Essência do fundamento*, Heidegger sustenta que a questão da transcendência só pode ser determinada de modo mais originário a partir da questão do fundamento. Na tradição metafísica, o princípio do fundamento pode ser compreendido em duas expressões: *principium rationis sufficientis* (o princípio da razão suficiente) e *nihil est sine ratione* (nada é sem razão, sem fundamento). O princípio de razão suficiente sustenta não é possível existirem entes sem fundamento (sem razão). Segundo Heidegger, para Leibniz, se existissem entes sem fundamento, isso significaria que existe algo verdadeiro que se opõe a uma redução a identidades; em outras palavras, haveria verdades que infringiriam a “natureza da verdade”. No entanto, isso deve ser impossível e, portanto, o princípio de razão tem sua consistência, pois origina-se da essência da verdade. Por sua vez, a verdade se funda na conexão de sujeito e predicado. Ora, justamente essa conexão é implodida na desconstrução heideggeriana do conceito de verdade. De acordo com Heidegger, a verdade proposicional está radicada em uma verdade mais originária, antepredicativa, e isso significa que os entes já estão manifestos, isto é, revelados, *antes* mesmo de toda predicação. A verdade ôntica pressupõe a verdade ontológica. No entanto, ambas estão relacionadas à transcendência a partir da *diferença ontológica*:

Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente* em seu ser e ao *ser do ente*. Em razão de sua relação, elas fazem parte de uma maneira essencialmente conjunta da *diferença entre ser e ente* (diferença

²³⁶ HEIDEGGER, *A essência do fundamento*, 2008 a, p. 149.

²³⁷ *Ibid.*, p. 179.

ontológica). A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, somente é possível junto com a irrupção desta diferença. Se, entretanto, por outro lado, o elemento distintivo do ser-aí reside no fato de se relacionar com o ente compreendendo o ser, então o poder distinguir, no qual a diferença ontológica se torna fática, deve ter fincado a raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do ser-aí. A este fundamento da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, *transcendência* do ser-aí.²³⁸

A transcendência, como constituição ontológico-fundamental do ser-aí, também precisa ser compreendida faticamente, isto é, nos comportamentos, nas tonalidades afetivas. Na absorção da vida fática no mundo circundante, o ser-aí *funda* e *forma* o mundo, não como uma espécie de “criador” do mundo, isto é, como sua razão e causa, mas porque o ser-aí *deixa acontecer* o mundo²³⁹. Mundo, nesse sentido, torna-se para Heidegger um conceito transcendental:

Nós designamos aquilo *em direção do que* o ser-aí como tal transcende o mundo, e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito *transcendental*.²⁴⁰

É a partir da existência temporalmente fática, já fundada e possibilitada ontologicamente na transcendência como ser-no-mundo, que o ser-aí se comporta em relação ao ente de maneira ôntica. Na sua “fundação”, o ser-aí já está disposto em meio ao ente que aparece de uma ou de outra forma. Os modos de aparecimento do ente, geralmente, estão relacionados aos modos dados pela tradição histórica. Assim, por exemplo, em um jogo de futebol, a bola é dada como ente vinculado ao jogo *de* futebol. Aqueles que conhecem o jogo de futebol conhecem a bola *de* futebol, mas os que não conhecem essa modalidade esportiva não estranhariam se vissem uma partida de futebol em que é usada uma bola de vôlei. O ente “bola” está relacionado ao seu campo de mostraçãõ “*de* futebol”, que, por sua vez, mostra-se condicionada aos comportamentos delimitados ao seu âmbito específico. “A bola” não é um ente que subsiste por si mesmo, a “bola de futebol” é fundada no modo de ser do comportamento do “jogo de futebol”. Em cada projeto de mundo em que o ser-aí é projetado já deve existir uma

²³⁸ HEIDEGGER, *A essência do fundamento*, 2008 a, p.146.

²³⁹ *Ibid.*, p. 171.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 151.

rede de significância (*Bedeutsamkeit*) de um determinado contexto que orienta suas ações.

A questão da transcendência do mundo liga diretamente o ser-aí ao seu caráter de liberdade e, portanto, à finitude. Quanto a isso, Heidegger declara que “*a transcendência é ao mesmo tempo aquilo que excede e que priva*. O fato de o projeto de mundo, a cada vez se excedendo, só se tornar poderoso e posse na privação é, ao mesmo tempo, um documento transcendental da *finitude* da liberdade do ser-aí”²⁴¹. Transcendido no mundo, o ser-aí é jogado nos projetos existenciais fáticos já dados historicamente, mas que ele pode tomar como seus. Porém, o ser-aí não pode abarcar todas as possibilidades que lhe são dadas:

O fundamento que, transcendendo, emerge remonta à própria liberdade, e essa, *como origem*, se transforma ela mesma em ‘fundamento’. [...] Enquanto este fundamento, porém, a liberdade é o *abismo* (sem-fundamento) do ser-aí. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser (sem fundamento); mas em sua essência como transcendência, a liberdade situa o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram em face de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino.²⁴²

Não existe fundamento último para a liberdade. Não existem causas ou “porquês”. De outro lado, mediante as possibilidades dadas no mundo, o ser-aí deve poder escolher para si o seu projeto, o que, porém, implica a perda de todas as outras possibilidades. O ser-aí jogado-no-mundo temporalmente precisa carregar esse fardo existencial, sua liberdade finita, na ultrapassagem do ente:

O ultrapassamento do ente acontece na essência do ser-aí. Esse ultrapassamento porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à ‘natureza do homem’. Ela não é uma disciplina da filosofia acadêmica, nem um campo de ideias arbitrariamente excogitados. A metafísica é o acontecimento fundamental no ser-aí. Ela é o próprio ser-aí. Pelo fato de a verdade da metafísica residir neste fundamento abissal, ela sempre possui à espreita, como vizinhança mais próxima, a possibilidade do erro mais profundo. É por isto que nenhum rigor de qualquer ciência alcança a seriedade da metafísica.²⁴³

Em uma palavra, o ultrapassamento do ente, isto é, a transcendência, é uma das características constitutivas do que Heidegger chama de metafísica do ser-aí.

²⁴¹ HEIDEGGER, *A essência do fundamento*, 2008 a, p. 180.

²⁴² *Ibid.*, p. 187.

²⁴³ HEIDEGGER, *O que é metafísica?*, 2008 b, p. 132.

3.5 Metafísica da finitude

Crítico da metafísica tradicional, Heidegger procurou descrever o sentido originário da metafísica e, junto a esse sentido, assimilou seu próprio caminho:

Metafísica enquanto filosofar, enquanto nosso agir próprio, humano. Como e para onde a metafísica, enquanto nosso agir próprio, enquanto nosso agir humano, pode se evadir de nós? Como e para onde, se nós mesmos somos os homens? Mas sabemos, afinal, o que nós mesmos somos? O que é o homem? O coroamento da criação ou um caminho extraviado, um grande mal-entendido e um abismo? Se sabemos tão pouco sobre o homem, como é que nossa essência não seria estranha para nós?²⁴⁴

A filosofia é uma tonalidade afetiva específica. Ela não é uma simples disposição diante dos entes, mas um modo de questionar. *N'Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*, Heidegger afirma que a questão sobre o que é a finitude, o que é o mundo e o que é a singularização (ou solidão), não provêm de livros. Essas questões “não foram compiladas através da elaboração de correntes filosóficas as mais diversas, não são repetidas a partir de uma tradição alienada da metafísica. Elas revelam agora muito mais a sua possibilidade: a sua *necessidade em meio à penúria de nosso ser-ai*”²⁴⁵. A tradição, que Heidegger chama de “metafísica clássica”, não abordou a analítica ontológica da essência finita do ser humano, a “metafísica do ser-ai”.²⁴⁶

A palavra metafísica surge como expressão técnica para designar uma ordenação dos textos de Aristóteles; expressão que o próprio Aristóteles não teria conhecido²⁴⁷. Os textos que tratam sobre a *proto filosofia* foram colocados em seguida, “por detrás” dos textos que abordam a *física*. A expressão composta pelos termos gregos, *Metá ta physiká*, não representava nenhum conteúdo. Contudo, na passagem para o latim, o termo *metá* alterou o significado da palavra *metaphysica*. *Ta metá ta physiká* passa a tratar daquilo que se lança para fora da *physiká* e vai em direção a outro ente, isto é, transcende para outro ente além do sensível. A metafísica passa a ser a ciência do suprassensível. Essa modificação fica clara através da significação das palavras em

²⁴⁴ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*, 2011 b, p. 6.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 220.

²⁴⁶ HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, 1986, p. 11.

²⁴⁷ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*, 2011 b, p. 61.

latim: caso se quisesse pensar *ta metá ta physiká* como “em seguida” ou “depois da *physiká*”, se usaria a expressão “*post*”, mas não o termo *trans*, que significa “o que salta para” ou aquilo que vai “além de”. Heidegger sustenta que esta transformação não é secundária, pois “com ela decide-se algo essencial: o destino da filosofia propriamente dita no Ocidente”²⁴⁸.

Aristóteles denominava o ente mais originário como *teion*, o “divino”. *Teologiké* denomina o *logos* que se encaminha para o *teos*, mas não como “deus criador”. “Com isto, encontramos pré-configurada em *Aristóteles* esta conexão *característica* entre a *prima philosophia* e a *teologia*.”²⁴⁹ A dogmática cristã se apoderou da filosofia antiga, especialmente de Aristóteles, e sistematizou o conteúdo de sua crença em uma direção determinada. Tanto o homem quanto Deus são tratados em sentido excelso. De um lado, Deus, o suprassensível, de outro, o homem, não apenas como ser terreno, mas como ente que existe em função de sua imortalidade e destino eterno. Esse “além” passa a ser, então, “metafísico”.

No início da modernidade, Descartes tem como um de seus objetivos provar a existência de Deus e a imortalidade da alma. Encontra-se, portanto, mantida e acentuada a questão da “*metaphysica*” de acordo com a preocupação da filosofia medieval. Após pequenas modificações, a palavra metafísica passou a ser sinônimo de ideias que dão a impressão de profundidade, mistério, daquilo que não pode ser acessível de imediato, que não é sensível, pois se encontra por detrás das coisas do cotidiano. Contudo, nesses termos, o metafísico ainda é pensado como ente dado. Conforme Heidegger, um “questionar próprio” só foi alcançado pela primeira vez por Kant, ao “*transformar a metafísica mesma em problema*”²⁵⁰. É a partir dessa perspectiva que Heidegger propõe não apenas sua interpretação da metafísica tradicional como problema da filosofia, mas também a reinvenção da metafísica como “acontecimento fundamental do ser-aí”²⁵¹.

O que há de característico no questionamento metafísico é que “nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão”²⁵². A filosofia é um empreendimento que

²⁴⁸ Ibid., p. 52.

²⁴⁹ Ibid., p. 57.

²⁵⁰ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*, 2011 b, p. 60.

²⁵¹ Ibid., p. 12.

²⁵² Ibid., p. 13.

concerne a qualquer ser humano. Mas, para Heidegger, a metafísica, em seu sentido originário, não é um questionamento que busca “respostas” para questões tais como “o que é o homem?”, “o que é o mundo” ou mesmo “o que é a metafísica?”. Tudo depende de um “deixar-se afetar por...”.

Em ST, *O que é metafísica* e *A essência do fundamento*, Heidegger discute a questão da tonalidade afetiva fundamental da angústia, em conexão com a questão sobre o nada. Em ST, a angústia revela o nada a partir do mundo; nas conferências, o nada do ser é revelado em relação à evasão do ente na totalidade. Já nos *Conceitos fundamentais da metafísica - mundo, finitude e solidão*, Heidegger discorre sobre a tonalidade afetiva do tédio. A partir de exemplos, busca compreender a “origem” do tédio. Ele pode ser apreendido numa longa espera na plataforma de um trem. O ser-aí pode tentar utilizar passatempos para “afugentar” o tédio, em vão. A leitura de um livro pode entediar. Mesmo em uma festa, onde tudo parece estar bem, o tédio pode “nos acometer”. Quando o tédio é procurado em meio às coisas que entediam, ele não é encontrado, pois “o tédio emerge da temporalidade do ser-aí”. Mais precisamente, “o tédio surge de um modo totalmente determinado a partir de nossa própria temporalidade se *temporalizando*”²⁵³.

O tédio não provém de nenhum lugar, nem das coisas que parecem entediar, nem no interior do mundo, pois já está no *fundamento* do ser-aí enquanto temporalidade. Heidegger sustenta que “cada ser-aí é uma vez mais um pequeno tempo”²⁵⁴. Perguntar pela finitude é perguntar pelo “tempo” do ser-aí. Diferente da angústia, interpretada como acontecimento raro, o tédio é uma tonalidade afetiva encontrada mais facilmente no cotidiano. Rüdiger Safranski comenta o propósito de Heidegger na conferência sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica*:

Heidegger quer fazer seus ouvintes despencarem no grande vazio, escutarem o rumor fundamental da existência, quer abrir o momento em que nada mais interessa, em que não se oferece nenhum conteúdo de mundo em que a gente possa se agarrar ou com que possa se preencher. O momento do passar vazio do tempo. O tempo puro, sua pura presença. O tédio, portanto, o momento em que se percebe como o tempo passa porque não quer passar, pois não o podemos fazer passar nem controlar, nem, como se diz, preenchê-lo com sentido. Com uma infalível paciência – no texto da preleção durante 150

²⁵³ Ibid., p. 168.

²⁵⁴ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*, 2011, p. 200.

páginas – Heidegger comenta esse tema. Ele encena o tédio como acontecimento da iniciação da metafísica, mostra como no tédio se ligam paradoxalmente os dois polos da vivência metafísica – o mundo como todo e a existência individual. O indivíduo é atingido pelo todo do mundo exatamente porque não é apreendido por ele, mas deixado pra trás, vazio.²⁵⁵

Despertar uma tonalidade afetiva não significa trazer algo para a consciência. É preciso deixar a tonalidade afetiva “vir à tona” e, no caso do tédio, deixá-la ressoar, sem se contrapor a ele. Do mesmo modo, na conferência sobre *O que é metafísica?*, Heidegger convida seus ouvintes a se envolverem numa “questão metafísica” e fazer uma “experiência fundamental” a partir da “rara” tonalidade afetiva da angústia. Aí é reiterada a diferença entre angústia e temor, de acordo com o estabelecido em ST: o temor acontece mais facilmente diante de algum ente que atemoriza e que ameaça sob um aspecto determinado. A angústia, por sua vez, não significa nenhuma ansiedade, medo ou pânico. Não é apropriado buscar uma significação para a angústia, mas, antes, procurar compreender *o quê*, por meio dela, acontece no ser-aí:

Todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um mero desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Esse afastar-se do ente na totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. [...] o ente não nos fala mais. [...]“A angústia corta-nos a palavra. Pelo fato de o ente na totalidade se evadir e, assim, justamente o nada nos acossar, emudece em sua presença qualquer dicção do ‘é’. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, buscarmos romper o silêncio vazio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. [...] Na posse da claridade do olhar, e lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos não era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí.”²⁵⁶

Na indeterminação da angústia, o ser-aí é colocado diante do nada. Ora, a angústia é rara justamente porque o ser-aí está, na maioria das vezes, ocupado no ser-público do mundo, completamente disposto e voltado para os entes e, portanto, de costas para o nada. No entanto, não é o ser-aí que se lança por sua própria conta na angústia. Ela mesma pode despertar a qualquer instante e fazer com que o ser-aí se sinta “suspenso” no nada. Daí a constatação da finitude:

²⁵⁵ SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. [trad. Lya Luft] São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 236.

²⁵⁶ HEIDEGGER, *O que é metafísica?*, 2008 b, p. 122.

Somos tão finitos que nós precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e vontade próprias. A finitização escava tão insondavelmente as raízes do ser-aí, que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade.²⁵⁷

A angústia apenas “dorme” nos fundamentos do ser-aí. Quando ela salta na existência, o ser-aí se sente estranho, suspenso, vazio, e não encontra nada em que se apoiar. Não significa que o nada foi apreendido, pois ele não é ente. O nada apenas se tornou manifesto por meio *da* e *na* angústia. O nada não surge de uma negação, não é um ato subjetivo, pois o ser-aí não se lança na angústia. Tampouco o ser-aí se livra dessa angústia por si mesmo, como se, num ato, pudesse atirá-la para fora de si. Isso não quer dizer que aconteça uma espécie de passividade, como se o ser-aí recebesse algo de fora de seu ser. A angústia já está aí, escondida, e quando se revela, revela o peso da existência do ser-no-mundo. Marco Aurélio Werle comenta a especificidade do conceito heideggeriano de angústia:

No conceito de angústia e, por conseguinte, no de preocupação, Heidegger localiza a verdadeira possibilidade de virada da existência humana, a possibilidade de o homem sair da *inautenticidade*, na qual ele geralmente vive, e assumir a *autenticidade*. Por meio da preocupação, isto é, pressupondo que o homem seja tocado pela angústia, já que ela é rara, pode-se dizer que ele faz de uma só vez uma recapitulação de todo o seu existir e toma consciência [*Gewissen*] do caráter essencialmente finito de sua existência, toma consciência do caráter essencialmente temporal do ser e de que está entregue somente a ele mesmo e à manifestação do ser. Assim, a angústia desperta para a morte, enquanto dado temporal mais significativo da existência, e revela a finitude da existência humana, o fato de que o homem tem um fim, que ele morre e que sua existência acaba [...].²⁵⁸

Finitude é a responsabilidade do ser humano pelo seu ser-aí²⁵⁹. Na manifestação do nada a partir da angústia, o ser-aí sente-se inquieto consigo mesmo. Essa inquietude, Heidegger insiste, precisa ser conservada:

Finitude não é nenhuma propriedade que se encontra apenas atrelada a nós. Ela é o modo fundamental de nosso ser. Se quisermos vir a ser o que somos, não podemos abandonar essa finitude ou nos iludirmos quanto a ela. Muito ao contrário, precisamos protegê-la. Esta guarda é o processo mais interior de nosso ser-finito; ou seja, nossa mais intrínseca finitização. Finitude só é no

²⁵⁷ Ibid., p. 128-129.

²⁵⁸ WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, UNESP/Marília, v. 26, n. 1, 2003, p. 110

²⁵⁹ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude*, 2011 b, solidão, p. 361.

interior da verdadeira finitização. Nessa finitização, contudo, consoma-se por fim uma *singularização* do homem em seu ser-aí.²⁶⁰

A angústia revela a finitude na qual o ser-aí se singulariza. É na angústia que o ser-aí se encontra diante do nada da possível impossibilidade de sua existência²⁶¹. A singularização é um modo de descrever o “ficar só”, o abandono que mostra para o ser-aí sua finitude e, assim, sua liberdade. O fenômeno da liberdade também pode ser visualizado a partir do ser-lançado no nada. Embora o ser-aí não encontre apoio no nada, por outro lado, o nadificar do nada “empurra” o ente na totalidade que se evade, para “entregá-lo” novamente ao ser-aí. Em outras palavras, o ser-aí não é afastado do ente, ele permanece como ser-no-mundo. Heidegger afirma: “Retendo-se do nada, o ser-aí já está sempre para além do ente na totalidade. Esse estar para além do ente, nós designamos a transcendência”²⁶². O nada não é oposto ao ente. Como um acontecer no ser-aí, ele é também a possibilidade da manifestação do ente. Como ser finito, em relação ao nada, o ser-aí também já está para além do ente e, portanto, transcendido.

Heidegger pôde reter, ao menos em parte, o sentido tradicional do termo *meta ta phisiká* como aquilo que vai além do ente enquanto tal. A metafísica é o questionamento que vai “além” do ente na totalidade, mas a fim de “recuperá-lo” para a compreensão. Essa relação entre ser e nada não pode ser compreendida como uma espécie de dialética. Heidegger critica uma das teses fundamentais do pensamento hegeliano: “A finitude torna a dialética impossível, ela a demonstra como aparência. À finitude pertence a ausência de um próximo elemento da série, ausência de fundamento, velamento do fundamento”²⁶³. A tentativa de interpretar a existência humana como dialética fracassa diante da finitude do ser-aí como ser-para-a-morte. Diante do nada, jogado à angústia, revela-se a liberdade finita:

Quando, ao se adiantar para a morte, o ser-aí faz que nele a morte se torne poderosa, então, livre para ela, ele a si mesmo se entende no próprio superpoder (*Übermacht*) de sua liberdade finita – que somente ‘é’ cada vez, no ter-feito a escolha -, para nessa liberdade finita assumir o poder impotente do estar

²⁶⁰ Ibid., p. 8.

²⁶¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012 a, p. 729.

²⁶² HEIDEGGER, *O que é metafísica?*, 2008 b, p. 125.

²⁶³ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*, 2011 b, p. 77.

abandonado a si mesmo e poder ver em toda a clareza os acasos da situação aberta.²⁶⁴

O poder-ser impotente pressupõe a liberdade finita. O poder de escolha é finito, pois o ser-aí é finito em seu próprio ser. O *Ser-livre* também “obriga” o ser-aí a se encarregar de sua própria existência, que é um peso. N’A *essência do fundamento*, Heidegger afirma que “a finitude do ser-aí não é idêntica à finitude do homem”²⁶⁵. O que diferencia esses dois modos da finitude é o caráter originário da finitude do ser-aí. Quando se faz referência aos “limites” impostos na existência cotidiana e fática, fala-se, de modo negativo, da finitude humana. O ser humano precisa “escolher” entre um e outro caminho, entre uma e outra coisa, entre ganhar-se ou perder-se. De modo positivo, porém, a finitude do ser-aí só pode ser compreendida a partir da questão sobre o nada. Heidegger diz: “A essência da finitude do ser-aí se desvela, porém, na transcendência como liberdade para o fundamento”²⁶⁶. Desse modo, a essência da finitude já é o acontecer do ser-aí como ser-transcendido no mundo e no nada. O ser e o nada coincidem e estão articulados, não porque ambos são indeterminados, “mas porque o ser mesmo é finito em essência e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso no nada”²⁶⁷.

A finitude e a transcendência foram reveladas como conceitos metafísicos obtidos por meio das descrições hermenêuticas e fenomenológicas. Essas descrições não se fecham em um sistema, mas também não podem ser compreendidas isoladamente. Desde a busca pelo sentido do ser e sua delimitação no ente que “questiona” o ser, todos os conceitos analisados se mostram articulados: ser-no-mundo, ser-para-a-morte, consciência, angústia, nada, finitude e transcendência, todos eles se referem ao ser do ser humano.

Não são poucas as críticas direcionadas ao pensamento heideggeriano, sobretudo às descrições do ser humano. No debate com Cassirer em 1928, não foram discutidas apenas diferentes interpretações sobre Kant, mas estiveram em pauta as declarações de

²⁶⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2012 a, p. 1041.

²⁶⁵ HEIDEGGER, *A essência do fundamento*, 2008 a, p. 188.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 188.

²⁶⁷ HEIDEGGER, *O que é metafísica?*, 2008 b, p. 130.

Heidegger sobre a finitude e a questão da verdade como relativa à existência do ser-aí. Embora houvesse concordâncias em algum ponto em relação à questão da finitude, não ocorreu o mesmo em relação à verdade. De fato, nos prefácios posteriores às primeiras edições, o próprio Heidegger admite sua “violência” sobre a obra de Kant, especialmente por tentar aproximar a *Crítica da razão pura* ao projeto de ST.

Comentador de Heidegger, Michel Haar afirma que há uma espécie de “transcendentalismo”, ou seja, o ser para a morte, isto é, o “futuro” do ser-aí se tornou campo transcendental de condição de possibilidade para a retomada do si-próprio. Casanova também chama atenção para a questão da liberdade e da temporalidade do ser-aí:

Heidegger pensa a mobilidade histórica dos campos de sentido do ser como articulada com a dinâmica de singularização do ser-aí. É o ser-aí que, a partir da projeção de um campo singular de realização do poder-ser que ele é, reconecta o mundo com possibilidades legadas pela tradição e enraizadas originariamente no ser-aí, mas soterradas pela presença do mundo fático. É ele que devolve ao mundo fático a plasticidade histórica que é a dele, tornando possível, então, o surgimento de novos sentidos do ser. Dizer isto, porém, é ao mesmo tempo afirmar que o ser-aí singular está em condições de produzir uma transformação de tal ordem no projeto de mundo inerente ao seu mundo fático, que esse mundo experimenta simultaneamente a partir daí uma nova determinação. Para que este fosse o caso, contudo, seria preciso que o ser-aí singular transformasse o próprio cerne do mundo e instaurasse uma nova medida para a abertura do ente na totalidade. O singular, no entanto, nunca está em condições senão de transformar pequenas dimensões da realidade e alterar certos conjuntos de comportamentos do ser-aí em geral.²⁶⁸

Embora Heidegger admita que o “ser-próprio” não é uma aniquilação do modo impróprio da existência cotidiana, ele mesmo passará a compreender como inarticuláveis a temporalidade extática do ser-aí em relação à temporalidade do ser. Essa questão aponta para uma das discussões centrais sobre o caminho de Heidegger: a virada (*Kehre*). Conforme Alexandre Ferreira, a questão da temporalidade do ser-aí é decisiva para o redirecionamento da questão sobre o sentido do ser. Heidegger não teria encontrado solução para a conexão entre as ekstases temporais do ser-aí e a temporalidade do próprio ser, o que o teria levado a um abandono gradativo da temporalidade do ser-aí como horizonte transcendental da questão do ser²⁶⁹.

²⁶⁸ CASANOVA, *Compreender Heidegger*, 2009, p. 143-144

²⁶⁹ FERREIRA, Alexandre de Oliveira. *Ontologia fundamental e técnica: uma contribuição ao estudo da “Kehre” no pensamento de Heidegger*. Campinas, SP: Unicamp [Tese de Doutorado], 2007, p. 5.

Numa passagem da *Essência do fundamento*, Heidegger afirma que a investigação de ST “não tinha como tarefa outra coisa senão o projeto concreto-desvelador da transcendência”²⁷⁰. Essa tarefa estava relacionada à intenção primordial, já estabelecida na primeira parte de ST: a conquista do horizonte transcendental da questão do ser. Nos textos da década de 20, esse horizonte é o ser-aí e, por sua vez, a totalidade estrutural do ser-aí é a temporalidade ekstática.

Outras objeções pertinentes a ..., como a de Michel Haar, vão no sentido de uma “incompletude” das descrições do ser-aí, mas não como crítica às bases do que foi descrito na analítica existencial:

Mesmo que a pertença à natureza não defina o homem na sua essência, ela confere-lhe uma certa essência minimal, uma individualidade biológica, uma pertença física, olhos, cabelos, uma pele de uma certa cor, uma especificação sexual, uma idade. Estes traços “terrestres” visivelmente não-historiais, podem ser deixados em silêncio na descrição do *Dasein* sob pretexto de que eles são ‘empíricos’ e sem alcance essencial ou “transcendental”? O sexo ou a idade não são condições de possibilidade da existência de qualquer ser-aí?²⁷¹

Faz parte da “essência humana” algo que não é histórico, mas nem por isso “atemporal”. A questão biológica, ancestral a qualquer existencial de natureza lingüística, fenomenológica e hermenêutica (compreensão, discurso, faticidade), teria sido uma “falta” grave nas descrições sobre a “essência” do ser humano.

No *Protocolo do seminário sobre a conferência “Tempo e ser”*²⁷², redigido por Alfredo Guzoni e examinado por Heidegger, diz-se que a finitude do ser, elaborada na época do livro sobre *Kant e o problema da metafísica*, foi pensada a partir da relação com a infinitude²⁷³. O pensamento de Heidegger pós anos 30 seria o pensamento da “finitude em si mesma”. De qualquer modo, isso não diminui, mas, ao contrário, ratifica a importância do conceito de finitude no pensamento de Heidegger. Pois “toda libertação de algo só é uma autêntica libertação se ela domina isto de que se libera, se ela o apropria”²⁷⁴.

²⁷⁰ HEIDEGGER, *A essência do fundamento*, 2008 b, p. 174.

²⁷¹ HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. [trad. Ana Cristina Alves] Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, s/d, p. 22.

²⁷² Seminário ministrado por Heidegger em 1962

²⁷³ HEIDEGGER, Martin. Protocolo do Seminário sobre a conferência “Tempo e ser”. In HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. [trad. Ernildo Stein]. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 301.

²⁷⁴ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*, 2011 b, p. 452.

Transcendência e finitude são conceitos que procuram refletir sobre *o existir* do ser humano. Mesmo com todas as análises, ponderações e críticas sobre as descrições heideggerianas, parece injustificável se colocar *contra* Heidegger e sustentar, em termos pragmático-existenciais, por exemplo, que o ser humano não é um ser finito.

Atendo-se aos últimos textos, é possível verificar que o movimento de interrogação heideggeriano se confunde com os temas investigados: fala-se do ser finito do ser-aí, mas também da finitude da filosofia; fala-se da transcendência como “salto para fora” do ser-no-mundo, e da filosofia como “salto para a existência”²⁷⁵; fala-se sobre o esquecimento do ser pela tradição filosófica, mas também que o ser-aí vive decaído na cotidianidade mediana e esquecido de seu próprio ser. Discutir filosoficamente tornou-se para Heidegger discutir sobre o que é a filosofia e, assim, retornou-se aos fundamentos do ser próprio ao ente que filosofa: o ser humano. N'A *essência do fundamento*, Heidegger repete uma questão preponderante em ST, a de que o ser-aí é “o ente que realmente pode levantar algo assim como o problema do ser enquanto pertencente à sua existência”²⁷⁶. Esse é, para o Heidegger dos anos 20, o modo fundamental da existência, o saltar para a transcendência finita e ir ao encontro do desvelamento do abismo, da falta de fundamento do ser-aí, onde, para além desse abismo, já não “há” *nada*, o *ser é nada* – onde somente o Nada pode mostrar as profundezas do *ser*.

²⁷⁵ HEIDEGGER, *O que é metafísica?*, 2008 b, p. 133.

²⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. [trad. Ernildo Stein; revisão de Marco Antonio Casanova] in HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008 a, p. 175.

Considerações finais

Por meio do fio condutor da questão do ser, Heidegger tratou de investigar o ente que se relaciona com o ser. Em sua obra central, *Ser e tempo*, foi desenvolvida a analítica existencial com o objetivo de se alcançar o “horizonte transcendental da questão do ser”. No presente trabalho, buscou-se compreender os desdobramentos das análises heideggerianas relativas ao ser do ser humano, sobretudo no modo como se revelam, a partir das descrições fenomenológicas e hermenêuticas, os conceitos de transcendência e finitude.

Pretendeu-se mostrar que, em vários textos redigidos entre os anos de 1920 e 1930, os conceitos em questão encontram-se articulados e são imprescindíveis aos propósitos de Heidegger. A partir das *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger já delineava o projeto da filosofia como um “voltar-se” para a vida fática do ser humano. Crítico da metafísica tradicional, Heidegger buscou superá-la através da “destruição” da história da filosofia. Tal superação consiste na apropriação de conceitos já estabelecidos na tradição, assim como em reformulações de acordo com os objetivos do filósofo. Esses objetivos aparecem nas discussões com grandes filósofos da tradição, sobretudo Kant, Descartes e Aristóteles, mas também o pensamento cristão medieval. Todos esses interlocutores estariam apoiados nas bases conceituais do pensamento grego.

Uma das teses centrais de Heidegger é a de que a tradição esqueceu-se de colocar em questão o sentido do ser e, portanto, tampouco questionou a constituição do ser do ser-aí. Em outras palavras, a tradição não pôde compreender o mundo como horizonte de sentido e abertura constitutiva do ser-aí. Enquanto o conceito de mundo ficou preso às concepções tradicionais, a questão da transcendência não foi tratada como deveria. Na concepção tradicional da modernidade vigorou a ideia do mundo como ente que subsiste em si, isto é, como totalidade dos entes, separado do ser humano. Essa perspectiva do conceito de mundo colocou em lados opostos o “sujeito” e o “objeto”, para então tentar resolver o problema da ligação entre os dois lados. Ora, de acordo com Heidegger, bastaria a compreensão do ser humano como ser-no-mundo para se perceber que esse “problema” é, na verdade, mal colocado. Como ser-no-mundo, o ser-aí já é sempre em seu fundamento um ser-junto-às-coisas, no modo da compreensão da conjuntura dos entes na lida ocupacional. Esse trato com os entes também pressupõe que o ser-aí não existe como ser isolado, para depois se conectar com os outros como

seres-aí. Ao contrário, na estrutura do ser-no-mundo já se mostra que ser-em é ser-com-
os-outros. Fica claro que a constituição do ser-aí é formada pelo ser-transcendido no
mundo junto aos entes com que se ocupa e junto aos seres-aí com que se preocupa.

Nos textos analisados, sobretudo em *Ser e tempo*, notou-se o modo em que o ser-
aí na maioria das vezes está disposto, a *impropriedade*. Esse modo pode ser mais bem
visualizado a partir da decaída do existir fático na vida cotidiana pública, na qual o ser-
aí desde sempre se encontra como ser-jogado, disposto sempre numa ou noutra
tonalidade afetiva. De acordo com Heidegger, a impropriedade não é um fato negativo
na existência do ser-aí. Ela é muito mais o “jeito” de ser, do qual o ser-aí nunca poderá
se livrar por definitivo. No entanto, esse modo de ser pressupõe o modo da *propriedade*,
através do qual o ser-aí pode, em certo sentido, “tomar” para si o controle de sua
existência. Essa questão é colocada nos termos da discussão sobre o conceito de morte.

Ser-aí é ser-para-a-morte. Tal conceito não aponta apenas para um fato biológico
ou para a finalização do tempo de vida de um ser humano. Ser-para-a-morte significa
que o ser-aí encontra o sentido de sua existência quando se vê jogado como um ente que
tem, nas suas possibilidades mais próprias, a possibilidade da impossibilidade. Em
outras palavras, o ser-aí pode antecipar seu futuro, não como uma premonição, mas
como tomar para si o cuidado de sua existência a partir do momento em que se assume
mortal. O modo como o ser-aí se descobre originariamente ser-para-a-morte se dá
através da tonalidade afetiva da angústia. Conforme Heidegger, a angústia não é um
puro sentimento e, portanto, não se refere a um mero fato psicológico. A angústia é
muito mais um dispositivo que lança o ser-aí no nada, para fora do ente na totalidade, e
o mantém suspenso, sem apoio. Tal ocasião revela a falta de fundamento na existência
humana, por isso Heidegger afirma que “a essência do ser-aí é a existência”.

A existência do ser-aí não é a mesma que a dos entes subsistentes. Na tradição
moderna, Kant utiliza a palavra *Dasein* para exprimir o sentido de “realidade” como
Vorhandensein, isto é, as coisas que existem por si mesmas e se encontram diante de
nós. Nessa perspectiva, o ser humano seria um *Dasein* entre outros. Mas, de acordo com
Heidegger, o ser-aí não pode ser compreendido como um ente entre outros, é
ontologicamente inadequada tal interpretação do ser do ser-aí. A interpretação adequada
pensa o ser-aí a partir do horizonte do mundo como constituição de seu ser. O “aí”
significa a abertura transcendente, portanto finita, em que o ser se manifesta. Tal
manifestação revela o caráter da temporalidade, fenômeno que articula o todo estrutural
dos constitutivos ontológicos do ser-aí.

A temporalidade do ser-aí é expressa nas *ekstases* temporais, em que passado, presente e futuro já não são pensados em separado. A temporalidade é o sentido da existência do ser-aí e, conforme os textos entre os anos de 1920-1930, existência que tem o “futuro” como caráter fundamental do tempo. Essa tese é fundada no conceito de ser-para-a-morte, pois o ser-aí tem desvelado o sentido de sua existência no acontecimento irremissível da morte futura. Nesse contexto, Heidegger propõe que é possível compreender o ser-aí como ser-livre. Chamado pela própria consciência, num apelo que não diz o que fazer, mas que apenas toca silenciosamente e aponta para seu caráter existencial irremissível, o ser-aí não só alcança a possibilidade de escolher seu projeto de mundo dentre as possibilidades que se encontram diante dele, mas também precisa sustentar o fardo da perda das outras possibilidades. Desse modo, em vez de “liberdade limitada”, a liberdade do ser-aí pode ser mais bem compreendida como liberdade finita.

O tema da finitude aparece em várias passagens dos textos de Heidegger, mesmo que em alguns momentos esteja velado. A temporalidade, o ser-responsável-por-si-mesmo, o ter-que-escolher conforme a liberdade, assim como o próprio ato de questionar o sentido do ser e do nada, algo que já pressupõe a carência de fundamento em seu ser, são meios para se compreender a finitude do ser-aí.

Em todo o caminho percorrido, percebe-se que Heidegger não abriu mão da discussão sobre o que é a filosofia e *como* o filósofo deve se comportar *enquanto* filósofo. A filosofia, atividade propriamente humana e, como tal, finita, ganha na visão do filósofo o caráter de círculo hermenêutico. A filosofia é um modo da transcendência, pois, no seu *como*, salta para além (*trans, metà*) do discurso cotidiano fático, do pronome impessoal *man*, “a gente”, e retorna para o fundamento abissal do si-mesmo a fim de interpretar a metafísica do ser-aí. Heidegger convida seus ouvintes a não se perderem nas “explicações” dadas como certas sobre o ser do ser humano. Geralmente, ou seja, tradicionalmente, o ser humano é pensado como ser “pronto”, isto é, já se “sabe”, de antemão, *de onde* o ser humano “vem” e *pra onde* “irá”. Contudo, o “chamado” da filosofia é o chamado para a compreensão da finitude, que enfatiza a prioridade do “ouvir” sobre o “discursar”.

Este trabalho não tem por objetivo determinar completamente o tema abordado, nem o poderia. Não há dúvidas de que o tema poderia ser investigado sob outros aspectos e por outros meios. A questão da transcendência, mais especificamente, poderia ser levada a um diálogo mais profundo com Kant e Husserl. O propósito do

presente trabalho, desde o início, é propor “uma leitura” sobre os conceitos de finitude e transcendência, conforme os textos de Heidegger entre os anos 1920-30. Tal “leitura” visa esclarecer esses conceitos de modo que possam servir de base para pesquisas futuras.

Cabe ressaltar um comentário de Bento Prado Júnior em uma aula sobre Heidegger. Comentário que, de algum modo, provocou as discussões desenvolvidas neste trabalho, utilizado nos seminários sobre o *Kant-Buch*, iniciado em 2011 e organizado pelos professores Luciano Codato (Unifesp) e Paulo Licht (Ufscar):

Heidegger diz: pertence à estrutura do *Dasein*, pertence à essência desse tipo de ente que é o ser-aí, o estar-aí, o inquietar-se com o sentido do Ser, refletida ou irrefletidamente. Quer dizer, desde a origem, o verme está no fruto. É como se todos nós tivéssemos o vírus da metafísica. que só se manifesta de formas mais graves em alguns organismos mais frágeis, nos filósofos...

Assim podemos concluir com uma citação de Heidegger do § 1 dos *Conceitos Fundamentais da Metafísica – mundo, finitude, solidão*, e que remete ao tema analisado neste trabalho:

[...] o homem mesmo se nos tornou mais enigmático. Perguntamos novamente: o que é o homem? Uma transição, uma direção, uma tempestade que varre nosso planeta, um retorno ou um enfado para os deuses? Não o sabemos. Mas vimos que a filosofia acontece nessa essência enigmática.

Referências

- BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Vrin, 2003.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- CRUCHAGA, Jorge Eduardo Rivera. Notas Del traductor. *In*. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. 2ª ed. [trad. Jorge Eduardo Rivera.] Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. [trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior]. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Princípios da filosofia*. [trad. João Gama] Lisboa: Edições 70, s/d.
- FERREIRA, Alexandre de Oliveira. *Ontologia fundamental e técnica: uma contribuição ao estudo da “Kehre” no pensamento de Heidegger*. Unicamp - Campinas, SP : [s. n.], 2007.
- FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. [trad. Marco Antonio Casanova], Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. [trad. Marco Antonio Casanova], Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. [trad. Enio Paulo Giachini; revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback], Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013, p.11
- GRANEL, Gérard. Observações sobre o acesso ao pensamento de Martin Heidegger: “Sein und Zeit”. *In* CHÂTELET, François. *História da Filosofia: Ideias, Doutrinas – O século XX*. [trad. Hilton F. Japiassú] v. VIII, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. [trad. Ana Cristina Alves] Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, s/d.
- HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. [trad. Ernildo Stein; revisão de Marco Antonio Casanova] *in* HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008 a, p. 134-188.
- _____. *Introdução à filosofia*. [trad. Marco Antonio Casanova] 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009 b.
- _____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. [tradução de Enio Paulo Giachini]. Petrópolis – RJ: Vozes, 2011 a.

- _____. *Kant y el problema de la metafísica*. [trad. Gred Ibscher Roth] Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____. *O conceito de tempo*. [trad. e apresentação de Marco Aurélio Werle] Cadernos de Tradução nº 2, Departamento de Filosofia, São Paulo: USP, 1997.
- _____. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. [trad. Renato Kirchner]. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 b.
- _____. O que é metafísica? [trad. Ernildo Stein; revisão de Marco Antonio Casanova]. In HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008 b, p. 113-133.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. 2ª ed. [trad. Marco Antonio Casanova], Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011 b.
- _____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. [trad. Marco Antonio Casanova]. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 c.
- _____. *Seminários de Zollikon*. [editado por Medard Boss, trad: Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado], Petrópolis: Vozes ; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009 c.
- _____. *Ser e tempo*. [trad. Fausto Castilho] – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ – Vozes, 2012 a. (versão bilíngue).
- _____. *Ser y tiempo*. 2ª ed. [trad. Jorge Eduardo Rivera.] Madrid: Editorial Trotta, 2009 a.
- INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- _____. *Heidegger*. [trad. Adail Ubirajara Sobral] São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. 2ª ed, [trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls], Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Vol.2, Petrópolis: Vozes, 1992.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. [trad. Pergentino Pivato... et al (coord.)]. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2ªed, São Paulo: Editora Escuta, 2004.
- _____. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Prefácio. In HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. [trad. Márcio Suzuki] 3ª ed., Aparecida –SP: Ideias e Letras, 2006.
- NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmático na filosofia contemporânea*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. [trad. Jorge Telles de Menezes] Instituto Piaget: Lisboa. s/d.
- RICHARDSON, William J. *Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003.
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2005.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.
- _____. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- _____. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e tempo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- _____. Heidegger. In. PECORARO, Rossano (org.). *Os filósofos clássicos da filosofia*. Vol. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 281-309.
- VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. 7ª ed., Editori Laterza: Roma - Bari, 1991.
- WAELENS, Alphonse de. *La filosofia de Martin Heidegger*. [trad. Ramon Ceñal] Universidad Autónoma de Puebla: Puebla – México, 1986.
- WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, UNESP/Marília, v. 26, n. 1, 2003, p. 97-113.