

**FRANCISCO SÉRGIO GOMES**

**A QUESTÃO DO ESTATUTO ÔNTICO-ONTOLÓGICO DO  
SER-AÍ NO “*SER E TEMPO*” DE MARTIN HEIDEGGER**

**Orientador: Prof. Dr. Sebastião Trogo**

**Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em  
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas da UFMG, como requisito parcial para  
a obtenção do título de Mestre.

**Belo-Horizonte, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da**

**UFMG, 1999**

G633q

Gomes, Francisco Sérgio

*A Questão do Estatuto ôntico-ontológico do ser-aí no "Ser e tempo" de Martin Heidegger* / Francisco Sérgio Gomes; Orientador: Sebastião Trogo. – Belo Horizonte, 1999.

155 p.

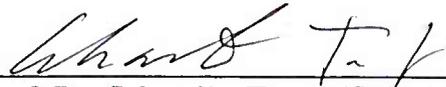
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia, 1999.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 2. Filosofia alemã – Séc. XX 3. Filosofia Contemporânea – Séc. XX I. Título II. Trogo, Sebastião.

CDU – 101.1

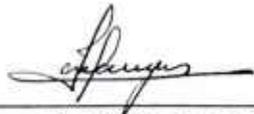
Ficha catalográfica elaborada pelo Setor de Processos Técnicos do SIBI / UCB.  
Bibliotecária: Ana Nery de Lima Caixeta CRB 1/1322.

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 95 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



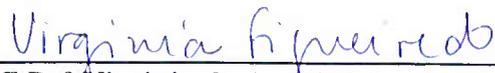
---

**Prof. Dr. Sebastião Trogo (Orientador) - UFMG**



---

**Prof. Dr. Ivan Domingues - UFMG**



---

**Profª Drª Virginia de Araujo Figueiredo - UFMG**

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais**

**Belo Horizonte, 24 de setembro de 1999.**

*À minha filha, Anahí Pâmela*

cujo florescer coincide com o  
amadurecer deste trabalho.

## AGRADECIMENTOS

À CAPES por haver me proporcionado bolsa durante dois anos e meio, o que me possibilitou maior aproveitamento no Curso.

À Comissão de Pós-graduação do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais por me ter dado esta oportunidade de tamanha importância.

Um agradecimento muito especial ao meu eterno Orientador e grande Amigo, Professor Sebastião Trogo, que tanta paciência e solicitude teve comigo durante esses anos.

## RESUMO

Qualquer pergunta pelo ser passa pelo ser daquele que pergunta. Quem faz a pergunta se faz por primeiro interrogado em seu ser. Assim, pode-se dizer que todo questionamento parte do Dasein e a ele deve retornar. Compreender o mundo e tudo que vem ao encontro nele é uma característica do Dasein que se fundamenta no seu ser-no-mundo. O mundo não é um lugar que contém o ente em questão dentre outros entes. O mundo é um constitutivo do ser do Dasein. Ser-no-mundo é um modo de existir próprio deste ente, de tal forma que para ele ser-no-mundo e existir são a mesma coisa. O Dasein é no mundo como existência, é o ente cuja essência é a própria existência.

O Dasein possui uma estrutura aberta e dinâmica, onde os elementos que o constituem longe de serem caracteres que se somam, conduzem – cada um tomado em si mesmo, ao ser todo deste ente. Heidegger em “Ser e Tempo” enumera alguns elementos que constituem o “aí” do Dasein, todos eles enfocados em suas dimensões ôntica e ontológica, mesmo porque toda a analítica existencial é tecida na relação destas duas dimensões. Assim, disposição afetiva, compreensão-interpretação, discursividade, tagarelice, curiosidade e ambigüidade são aquilo que compõem a estrutura do “aí” do Dasein.

Apresentar o estatuto ôntico-ontológico do Dasein implica em compreender este ente na totalidade do seu ser. Investigar um ente cujo ser se define em sua estrutura pela abertura, não só exige que se considere a especificidade de seus elementos estruturais, como também é necessário encará-lo como totalidade aberta. Heidegger irá propor, na obra mencionada acima, a “cura” como o todo estrutural do ser do Dasein. É claro que se trata de um caminho muito próprio para chegar a essa compreensão, mas na investigação em questão foi o fenômeno existencial da angústia quem conduziu a esta conclusão.

Apesar da “cura” revelar o Dasein na sua totalidade estrutural, ela não apresenta uma posição prévia suficiente para compreender este ente na totalidade do seu ser. Depois de muitas considerações a respeito, encontrou-se na decisão antecipadora a expressão própria da-totalidade

requerida. Isto ficou mais explícito quando o estudo da temporalidade revelou ser ela o sentido da “cura”. Aí tudo se esclarece e não só se entende porque o Dasein é essencialmente finito, pelo fato de sua existência estar marcada pela historicidade, como também vislumbra a organicidade ôntico-ontológica deste ente como abertura ao ser.

## SUMMARY

Any question about the being refers first to the being that asks the question. Such a question, therefore, refers first of all to the being of the asker. Thus, we can say that all questions come from the Dasein and must necessarily return to it. To understand the world and whatever exists in it is a characteristic of Dasein, which is based on its being-in-the-world. The world is not a place where the being in question simply lives among other beings. The world is an essential, i. e., a constitutive part of Dasein. Being onto-the-world is the way of existing that characterizes this entity so that, in this case, being onto the world and existing are the same thing. Dasein is in the world as an actual existence; it is the entity whose essence is the existence itself.

The structure of Dasein is both open and dynamic; and its constitutive elements, rather than being the mere addition of their characteristics, provide each one in its own dimension – for the full constitution of Dasein. Heidegger, in his work “Being and Time” presents a list of some elements that constitute the “there” of Dasein, all of them viewed from their onthic-onthological dimension, just because the existential analysis is based on the inter-relationship of these two dimensions. Thus, affection, understanding-interpretation, discourse, chatting, curiosity and ambiguity are the basic elements that form the structure of the so called “there” of Dasein.

To present the onthic-onthological statute of Dasein means to fully understand this entity entirely. To investigate an entity whose being defines itself by an open structure, does not only require that the specificity of its structural elements be taken into consideration, but also that it (the entity) must be considered as an open totality. In the above-mentioned work, Heidegger proposes the concept of “cura”, as the structural entirety of the being of Dasein. Of course, he follows a very peculiar way to arrive at this understanding, but in relation to the investigation in question, it was the existential phenomenon of anguish that led him towards this conclusion.

Although “cura” reveals Dasein in its structural totality, it does not represent a previous condition for the understanding of this entity in the totality of its being. After considering the matter for quite a long time, it has been found that the anticipated decision is the full expression of the totality required. This becomes quite clear when the study on temporality reveals that that was the meaning of “cura”. In this case, everything becomes clear when we understand not only why Dasein is finite in its essence – its existence is characterized by the historical dimension, but also that the onthic-onthological organicity of this entity is seen as a opening onto being.

## ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	pág. 011
<b>CAP. I – O SER-NO-MUNDO COMO PRIMEIRA DETERMINAÇÃO</b>	
<b>FUNDAMENTAL DO SER-AÍ</b> .....	pág. 019
1.1 – <u>Implicações do fato de Ser-no-mundo</u> .....	pág. 019
1.2 – <u>Ser-no-mundo e as relações do Ser-aí</u> .....	pág. 044
<b>CAP. II – A “HECCEIDADE” DO SER-AÍ</b> .....	pág. 056
2.1 – <u>A Estrutura da “Hecceidade” do Ser-aí</u> .....	pág. 056
2.1.1 – <i>A disposição afetiva</i> .....	pág. 058
2.1.2 – <i>A compreensão-interpretação</i> .....	pág. 065
2.1.3 – <i>O Discurso e a Linguagem</i> .....	pág. 072
2.2 – <u>A “Hecceidade” do Ser-aí e a Mundanidade</u> .....	pág. 076
<b>CAP. III – O SER-AÍ E A POSSIBILIDADE DE SER TODO</b> .....	pág. 083
3.1 – <u>A Totalidade do todo estrutural do Ser-aí</u> .....	pág. 083
3.2 – <u>O Poder-ser si mesmo do Ser-aí</u> .....	pág. 103
<b>CAP. IV – A TOTALIDADE DO SER DO SER-AÍ</b> .....	pág. 118
4.1 – <u>A Morte e o Ser-para-o-fim</u> .....	pág. 124
4.2 – <u>A Finitude do Ser-aí e a Temporalidade</u> .....	pág. 132
4.3 – <u>A Totalidade de abertura ao Ser</u> .....	pág. 141
<b>CONCLUSÃO</b> .....	pág. 150
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	pág. 153

## INTRODUÇÃO

Antes mesmo de qualquer abordagem acerca da questão do ser em geral, é preciso considerar de onde parte qualquer pergunta e também os limites de circunscrição do tratamento temático de qualquer questão. Fazer qualquer pergunta pelo ser é colocar em questão o ser daquele que pergunta. Não é possível abstrair o nosso próprio ser quando estamos abordando o ser nos múltiplos sentidos em que podemos considerá-lo. A isto Heidegger chama de Ontologia Fundamental, porque qualquer questão sobre o ser deve partir do ser daquele que questiona e a ele deve retornar. Isso não quer dizer que aquele que faz pergunta seja ele próprio apenas uma pergunta, ele enquanto pergunta é, existe de fato. Existir enquanto faz pergunta pelo ser define uma forma própria de ser que, na analítica existencial, denomina-se ser-aí. Ser-aí como forma própria de ser do ente humano determina o ser deste como existência.

Dizer que o ser-aí é pergunta pelo ser encaminha-o à situação a partir da qual esta pergunta se faz, isto é, a partir de onde este ente é incomodado. De imediato, não é difícil perceber que é a partir de sua própria existência que ele é interpelado. O fato de existir para o ser-aí, longe de ser algo consumado, é um desafio. De um lado, o ente em questão se descobre como tarefa (poder-ser) e de outro, como ser em risco (ameaça de deixar de ser). Daí ser tal ente colocado em questão em qualquer questão sobre o ser.

Ser como existência não apenas define uma forma própria de ser de um ente, como coloca em questão a situação a partir da qual esta existência pode ser entendida. A situação existencial do ser-aí foi tratada por Heidegger em “Ser e Tempo” como ser-no-mundo. Não sendo possível considerar este ente como mero construto, mas tendo que encará-lo como ente que existe de fato, o mundo se revela como “lugar” da existência. Se o ser-aí é sua existência, ele é ser-no-mundo. É a partir do mundo e não fora dele que este ente pode ser compreendido. Aí, a dimensão ôntica acontece em toda sua complexidade e se dá como base de toda abordagem ontológica. Ser-

no-mundo é um constitutivo da estrutura de ser do ser-aí, é um existencial deste ente. É a partir de ser-no-mundo que o ser-aí responde por si ontologicamente, porque se revela como um ser de possibilidades – aberto ao mundo e a tudo que lhe vem ao encontro dentro dele.

Tratar do estatuto ôntico-ontológico do ser-aí parece-nos uma proposta um tanto ousada, na medida em que os dois níveis de abordagem devem constituir uma unidade. Evidentemente que, encarar o ser-aí na dimensão ôntica é partir de um ente complexo como nos é apresentado pelas ciências humanas em geral. Apesar dessas ciências persistirem na concepção do homem como ser dado, todas são unânimes em considerá-lo como ente complexo. Do ponto de vista filosófico, torna-se um problema o tratamento ôntico do ser-aí, porque essa complexidade referida acima revela um ente de contradições. Abordar as contradições existentes do ente em questão, deixando-o ser a partir de si mesmo tal como é em si, é um pré-requisito fundamental para qualquer tematização do ser deste ente.

A compreensão ontológica deve-nos fazer partir de um ente que sempre está em via de ser. Se se almeja atingir a organicidade das dimensões ôntico-ontológica do ser-aí é preciso considerar a mútua implicação destas. Para não tratar apenas da idéia de homem, mas considerá-lo na sua entidade mesma não se pode abstrair a dimensão ôntica deste ente. É neste sentido que a Fenomenologia torna-se o melhor método para a Ontologia, como afirma Heidegger na introdução de “Ser e Tempo”.

No capítulo I, partindo do primeiro existencial do ser-aí (ser-no-mundo), por reconhecê-lo como ponto de partida na investigação da questão aqui colocada, apresentam-se alguns elementos que caracterizam, em primeira mão, o ser deste ente. Ser de possibilidades existenciais é um elemento fundamental, porque ser para o ser-aí é estar aberto em seu ser ao seu poder-ser mais próprio. São ditas possibilidades existenciais, porque revelam um ente em via única de ser, as possibilidades consumadas já não são mais e as deixadas não são passíveis de julgamento. Mesmo assim, este ente é sua própria abertura, porque está exposto e disposto no mundo. As escolhas, os projetos, as decisões, os rumos, em fim todo o agir do ser-aí está pautado na abertura do ser deste

ente. Evidentemente que a estrutura de um ente com estas características só poderá ser tomada como mais uma característica – estrutura dinâmica. Os elementos constitutivos deste ente são eles próprios perspectivas de ser. Longe de serem tomados como prontos e acabados de forma estanque, eles revelam um ente como poder-ser, inacabado por natureza.

Ser-no-mundo para o ser-aí é, fundamentalmente, ser-com-outro. Não há mais porque suspeitar do ser outro das coisas ou da co-existência. O ser-aí no seu “aí” encontra-se em relação ao ser das coisas com as quais está lidando no mundo circundante. Estas coisas são denominadas, na analítica existencial, de entes intramundanos ou utensílios; estes entes estão inclusos na rede de significações que as possibilidades existenciais do ser-aí tecem como sendo o mundo. Partindo desta compreensão, falar de um mundo próprio para este ente que eu mesmo sou seria um contra-senso, porque existindo no mundo, afortiori, existo com outros que – como eu, possuem a estrutura de ser-aí. Como conjunto de significações o mundo é compartilhado. Este ser-no-mundo-com-outro obriga-me a relacionar com os outros sempre num caráter de solicitude. Não há como ser indiferente ao ser do outro por uma parte e por outra, o ente intramundano sempre faz referência ao ser-aí.

Na relação com os ente intramundanos e com os outros cuja forma de ser se define por ser-aí, eu posso ser guiado pelo poder-ser eu mesmo ou pelo impessoal (se). Isto se explica pelo fato do ser-aí assumir o modo autêntico ou o modo inautêntico de ser, se este opta por si mesmo ou se deixa a cargo do impessoal definir seus rumos e suas escolhas. Embora todas as características que o ser-aí apresenta enquanto ser-no-mundo sejam elaboradas na dimensão ontológica, não se deve omitir sua base ôntica. Não é possível, aí, desconsiderar a inter-relação destas duas dimensões ao estudar o que é o ser-aí.

No capítulo II, buscando compreender o ser em si do ser-aí, fala-se dos elementos estruturais deste ente. Parte-se do princípio de que enquanto ser-no-mundo, o ser-aí se descobre como algo que se mostra “aí”. Esse “aí”, nesta investigação denominado de “hecceidade”, não pode ser focado como neutralidade, como algures, mas trata-se da condição de determinação desse ente

a que chamamos de ser-aí. Desta forma, não se pode compreender a estrutura desse ser pelo qual perguntamos se não se leva em conta o que se mostra e o fato ou a condição do que se mostra. Por ser o ser-aí a sua existência, ele já sempre se compreende “aí” e não pode se compreender de outra forma.

Com base no que foi afirmado anteriormente, que a estrutura constitutiva do ser-aí deve ser entendida num sentido dinâmico, que os elementos existenciais que a compõem nada mais são do que perspectivas de ser, o “aí” do ser-aí se dá como ponto a partir do qual estes elementos se articulam. Não que este ente possa ser entendido como um amontoado de elementos ou um tecido de partes que se somam; deve-se entender, isso sim, que cada elemento considerado em si mesmo apresenta o ser deste ente genuinamente. Heidegger, ao falar desses elementos, busca a pertinência dos mesmos à abertura do ser-no-mundo. A “Heccidade” revela um ente estruturado pela própria abertura ou, falando de outro modo, um ente de estrutura aberta.

O primeiro elemento de constituição desta abertura é a disposição afetiva. Este elemento apresenta o ser-aí na sua capacidade de ser afetado. Pelo fato de ser sua existência, este ente além de insistir no seu ser fora, também se encontra vulnerável a todas as relações. Não há como se resguardar de se relacionar e não há como não ser afetado por elas. Onticamente é o que se denomina de estado de humor. A disposição afetiva é apresentada na analítica existencial como o fundamento de toda a afetividade do ser-aí.

O sentimento de situação original revela o ser-aí como ente disposto no mundo e exposto a tudo que lhe vem ao encontro neste. Encontra-se aí como que jogado e abandonado à própria sorte. Não tendo sido consultado acerca do seu possível existir, o ente em questão vê-se obrigado a assumir, a responder por essa existência. Longe de deixar o ser-aí preparado, a sua condição existencial de abertura ao mundo e ser afetado por ele impõe a este ente a obrigação de consumir seu ser-no-mundo. Por ser a disposição afetiva a base originária de abertura do ser-aí no seu “aí”, ela apresenta-se como base fundamental para todos os outros elementos estruturais deste ente.

Outro elemento que será descrito é a compreensão-interpretação. Por não ser indiferente a tudo que o cerca o ser-aí é, fundamentalmente, uma estrutura hermenêutica. A cognição e tudo que a envolve não é uma faculdade ou algo que se acrescenta ao ser-aí para “enriquecê-lo” na sua composição. Conhecer interpretativamente é um constitutivo deste ente, de tal forma que o mesmo não poderia ser assim identificado se assim não fosse constituído.

Toda compreensão tem sua expressão ou precisa ser expressa de alguma forma para, inclusive, se revelar como tal. O ser-aí, enquanto ser-no-mundo, não pode guardar para si o entendimento que produziu de tudo que o cerca. Daí vir o terceiro elemento de constituição da “hecceidade” deste ente, o discurso. Expressão do deixar e fazer ver aquilo que é a partir de si mesmo, o discurso faz com que o ser-aí busque, por meio da linguagem, expor aquilo que se revela na sua compreensão. A linguagem é a forma do ser-aí se vincular ao ser.

Na analítica existencial, Heidegger reconhece não haver valorizado, suficientemente, os elementos constitutivos da estrutura do ser-aí na sua cotidianidade. Por isso depois dos elementos autênticos, ele trata dos inautênticos, não menos importantes do que aqueles – embora ligados ao impessoal, fazem parte da decadência do ser-aí. Esses elementos são: o falatório, a curiosidade e a ambigüidade. O Filósofo deixa claro que o ser-aí, assim constituído, denota a condição de um ente decaído na existência. A decadência não pode ser tomada como sendo um castigo, também não é algo que suponha a existência de alguém que lance o ente em questão aí. Ela é simplesmente como o ser-aí se encontra no mundo desde já. Como ser lançado no mundo este ente, muitas vezes, foge de si mesmo e refugia-se junto aos entes de seu convívio, a ponto de perder-se em meio a tantas presenças.

O capítulo III versa sobre a necessidade de buscar uma compreensão do ser-aí na sua totalidade. Levanta-se uma série de dificuldades no sentido do que seria uma totalidade possível, no entanto, constata-se a necessidade de fazê-lo. Falar do estatuto ôntico-ontológico do ser-aí sem querer buscá-lo numa totalidade seria um contra-senso, porque se isso não for feito as características constitutivas do ente em questão não passariam de um conjunto desconexo e sem unidade. Por se tratar de características existenciais elas precisam apontar para alguém de fato, embora não sejam determinações de uma

essência no sentido tradicional. Mas se isso não fosse possível, correr-se-ia o risco de apontar para um vazio e não para um ente.

Depois de enunciar uma série de dificuldades próprias a esse intento e de vislumbrar em que sentido se pode falar de totalidade até aqui, busca-se um caminho para chegar à totalidade identificada como possível. Após perscrutar todos os elementos constitutivos da “hecceidade” deste ente e não encontrando como chegar ao objetivo proposto, reconhece-se que a via de acesso à totalidade pretendida haverá de ser um existencial que isole o ser-aí em si mesmo e que o presente em sua dimensão ontológica puramente. Em uma primeira tentativa de buscar tal totalidade chega-se a um conceito fundamental no “Ser e Tempo”, o cuidado. A princípio, poder-se-ia pleitear essa totalidade a partir do agrupamento dos elementos constitutivos do ser-aí. Essa tentativa torna-se frustrada pelas características já mencionadas dos elementos em questão. Contudo, não se pode omitir a necessidade de obter a totalidade deste ente, sob pena de não poder compreendê-lo na sua estruturação ôntico-ontológica como foi dito. A questão que se impõe agora é saber que totalidade é esta. Diante disto, parece-nos que a totalidade que requer um tratamento urgente seja a do todo estrutural do ser-aí.

Ao falar de totalidade estrutural do ser-aí, fala-se de totalidade aberta ou totalidade de abertura. Esta é uma razão forte para impossibilitar a explicação dessa totalidade a partir do agrupamento dos elementos constitutivos da estrutura do ser-aí. Neste ponto, Heidegger encontra em um fenômeno existencial pertencente à disposição afetiva, a angústia, a via de acesso privilegiada à totalidade pretendida. A angústia, melhor do que qualquer outro fenômeno, coloca o ser-aí diante de seu fundamento, remete-o a seu fim como ser-no-mundo. É mediante a angústia que este ente se depara com o nada da condição de ser-no-mundo e com a morte como impossibilidade das possibilidades existenciais. É pela angústia que o ser-aí se vê sempre num antecipar-se, num preceder-se contínuo, que é o cuidado propriamente dito.

O cuidado foi tomado como conceito da totalidade do todo estrutural do ser-aí. No cuidado este ente se compreende desde já lançado e abandonado no mundo. Nesta condição, o ente

que eu mesmo sou não pode contar com coisa alguma que não seja ele próprio, vê-se sempre como ser em risco, ameaçado pelo deixar de ser. Não há por que buscar explicação fora do fato de ser-no-mundo, vê-se como facticidade. Como cuidado, o ser-aí apenas é aí (existe) e é enquanto existe, se não se cuida deixa de ser. Mas compreender este ente como cuidado com tudo que envolve este conceito, ou seja, atingir a totalidade da estrutura deste ente não é suficiente para dar conta da questão colocada nesta investigação – questão do estatuto ôntico-ontológico do ser-aí. É preciso ir mais longe e perguntar pela possível totalidade do ser deste ente.

Requerer o ser-aí na totalidade do seu ser é condição necessária para apresentá-lo na organicidade das dimensões ôntica e ontológica tomadas em uma unidade. Esse será o propósito do capítulo IV. O fenômeno existencial da morte será analisado como elemento privilegiado de possibilidade de acesso à totalidade do ser do ente em questão. Mas a morte irá se revelar tão somente como ser-para-o-fim e portanto, do ponto de vista ontológico, não será suficiente para responder às indagações colocadas em nível ôntico a respeito do pós-morte. No cotidiano, a morte acaba numa frustração, porque além de não representar uma completude do ser-aí (ele não atinge um acabamento na morte), ela ainda fica restrita a uma certeza empírica, isto é, à experiência da morte dos outros. Apesar de não apresentar suficiência em nível ôntico para nos conduzir ao todo do ser do ser-aí, a morte apresenta no seu caráter de antecipação um elemento chave para essa empreitada. Além disto, ela enquanto ser-para-o-fim abre o ente já entregue a sua morte a um contexto existencial muito importante, a finitude.

Por encontrar-se entregue a seu poder-ser extremado, o ser-aí irá se descobrir como finito. Falar de uma existência marcada pela finitude significa dizer que este ente, no seu acontecer como ser-no-mundo, existe como ente histórico. Podemos dizer que a finitude revela ao ser-aí seu destino e este, como sua potência maior, acontece como historicidade. Espelhado em sua finitude, o ente em questão se projeta de forma silenciosa e preste a se angustiar para o seu ser e estar em débito mais próprio. Decidido ante o seu ser fundamento de um nada e assumindo o seu ser-para-o-

fim de modo antecipado, o ser-aí se faz todo em seu ser. Assim a decisão antecipadora irá se revelar como a totalidade do ser do ser-aí.

Poder-ser si mesmo de modo autêntico e ser-para-o-fim são possibilidades que estão fundamentadas no cuidado. É mediante a escolha de si que o ser-aí irá se deparar com o ser e estar em débito originário, isto é, mediante a decisão. E é assumindo seu ser-para-a-morte que este ente será capaz de uma existência autêntica, ou seja, pela antecipação. Portanto, o todo do ser deste ente encontra no cuidado os elementos de sua expressão. Porém, seja para chegar a uma decisão seja para assumir sua possibilidade extremada, para o ser-aí compreender-se em seu ser deve se revelar em um projeto primordial. Isto significa que será pela liberação do seu sentido que este ente irá se compreender numa unidade. A temporalidade se revela como sendo o sentido do cuidado. É pela temporalidade que o ente que eu mesmo sou se ilumina em seu ser. Ela, por meio de seus elementos ekstáticos (porvir, haver sido e atualidade) dá unidade à totalidade do todo estrutural do ser-aí.

Por ser a temporalidade o fundamento do ser todo do ser-aí, ela abre este ente em sua totalidade ao ser enquanto ser-no-mundo. Neste sentido toda compreensão acerca do ser terá que passar pela ontologia fundamental, porque qualquer questão sobre o ser tem origem na hermenêutica do ser-aí e a ela deve sempre retornar. É na temporalidade que o ente em questão se revela como totalidade de abertura ao ser, por sempre já se encontrar aí e precedendo sempre junto ao mundo e a tudo que lhe vem ao encontro nele.

## Cap. I – O SER-NO-MUNDO COMO PRIMEIRA DETERMINAÇÃO FUNDAMENTAL DO SER-AÍ

### 1.1 - Implicações do fato de ser-no-mundo

Quando perguntamos quem é o Homem ou o que é isto o Homem e propomo-nos estudar essa “realidade”, precisamos saber de onde partir. Certamente que perguntas como essas se dirigem à dimensão ontológica. Perguntamos pelo ser do homem de uma forma direta, perguntamos pelo sentido desse ser que eu mesmo sou.

Ao retomar em “Ser e Tempo” o questionamento do ser, ou mais precisamente, a questão que pergunta pelo sentido do ser, Heidegger deixou bem claro, na introdução de sua obra, que se tratava de tematizar a questão do ser em geral. Mas, essa pergunta não é algo que ecoa no vazio, ela tem ressonância num ente em especial, que é aquele mesmo que levanta a questão. Daí Heidegger falar de uma Ontologia Fundamental, porque o homem, sendo aquele que pergunta pelo ser, enquanto pergunta ele é.

Qualquer pergunta que o homem possa formular terá que passar pela pergunta a respeito de si mesmo. Ao perguntar por qualquer coisa, no ato de formular a pergunta, o homem já se acha como aquele que é interrogado em seu ser primeiramente. Se se pergunta o que é isto a vida, nessa pergunta está implícita uma pergunta anterior: para mim, o que é isto a vida? E aí é claro que esta pergunta pressupõe: que posso saber da vida? Porque me interessa pela vida? Quem sou eu

que pergunto pela vida? É impossível desconsiderar o ser deste que pergunta pelo ser, porque ao perguntar ele está questionando seu próprio ser.

Questionar seu próprio ser ou pressupô-lo para o homem ao fazer qualquer pergunta significa que ele, enquanto é, lança-se constantemente na sua relação com o ser. Desta forma, o ser do homem se evidencia como ponto de partida para qualquer investigação acerca do ser em geral.

Toda pergunta pelo ser parte do ser do homem e a ele deve retornar. Essa visão define um movimento circular que determina a reinscrição do ponto de origem de qualquer questão. “O ponto de partida é sempre reinstalado e está em todas as etapas como produção de cada uma delas”<sup>1</sup>. Isto significa que a ontologia fundamental não é algo que se coloca no início do processo e lá fica perdida, mas é algo que em cada ponto do processo se coloca como o princípio. Ainda não é o caso de colocar aqui o que esta ontologia envolve, mas tão somente de justificar o primado da questão do ser do homem na questão do ser em geral.

Estar sempre em relação com o ser significa para o ser do homem que existe uma orientação prévia em direção ao questionado em qualquer questionamento. Significa ainda, que sem esta orientação nenhum questionamento poderia se formular e também, evidentemente, que nenhuma resposta poderia ser compreendida. Pode-se dizer que o homem já se encontra, desde já, em relação com o ser, por isso pode compreendê-lo e pode questioná-lo. Significa também, como já afirmamos, que o ser do homem se faz por primeiro questionado em todo questionamento, como pressuposto para se formular qualquer questionamento.

Sem querer polemizar sobre a possibilidade ou não de se fazer a passagem pretendida por Heidegger, qual seja: reconhecendo que o ser é sempre ser do ente, ir do ser de um ente ao ser em geral, por não ser aqui objeto de nosso estudo, pelo menos fica justificado porque falar de uma Ontologia Fundamental.

---

<sup>1</sup> STEIN, E. Seis Estudos Sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger). Petrópolis: Vozes, 1988.

O que de fato nos interessa aqui é perceber como Heidegger, ao colocar a questão do sentido do ser coloca, a fortiori, a questão do ser do homem. Embora não seja este o seu objetivo, ele se vê obrigado, em vista da questão do ser, tematizar primeiramente a questão do ser do homem. Então, diríamos que diretamente esta questão não se coloca, mas imediata e primeiramente é a questão que temos que dar conta se quisermos progredir naquela. Não se pode tratar genuinamente a questão que pergunta pelo sentido do ser sem antes haver tratado uma questão que ficou pendente na Metafísica Clássica, a questão do ser daquele que pergunta pelo ser. Ainda mais porque, ao fazer confusão entre ser e ente na Metafísica Clássica, não só o ser ficou esquecido como não se progrediu na compreensão do ser do homem.

Principalmente com a “Filosofia Cristã”, onde o homem era compreendido como criatura de Deus e todas as suas propriedades eram entendidas a partir de uma relação com o ser criador, isto resultava numa sublimação destas mesmas propriedades e o ser do homem não se encontrava mais aí onde estava o homem, mas em Deus. O homem de onde se encontrava nada mais era do que ovelha desgarrada, cuja autenticidade de seu ser se resgatava somente com a sua volta ao seio de Deus. Desta forma, o ser do homem encontrava-se alienado de si mesmo, carecendo de um grito que decretasse a volta do homem a ele próprio. Claro é que sob a influência dessa metafísica privilegiou-se certas faculdades do homem em detrimento de outras e o ser do homem passou a ser dito em um todo por apenas parte sua.

Assim, buscando compreender o ser do homem na sua abrangência – a partir de onde ele se encontra, Heidegger elegeu o método da fenomenologia como o mais adequado ao estudo da ontologia. “A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia.”<sup>2</sup> Desta forma, aquilo que parecia inconciliável, como diz Ernildo Stein, a ontologia e a fenomenologia tornam-se idênticas. Embora a fenomenologia seja um “...- deixar e fazer ver por si mesmo aquilo

---

<sup>2</sup> El Ser y el Tiempo, p. 46.

que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo,”<sup>3</sup> ela não pretende dar uma definição essencial, quidditativa da realidade; mas tão somente descrever aquilo que se mostra tal como é em si do fenômeno no deixar e fazer ver do logos.

Se a realidade não suporta o rigor da definição não é porque aquela não seja susceptível de ser atingida em si, mas é porque esta não consegue explicá-la a não ser por um aprisionamento da mesma e desta forma, a definição não dá conta de explicitar a realidade no seu devir. Somente a fenomenologia, que deixa o real livre para se mostrar tal como é em si, pode – de fato, explicá-lo nesse deixar e fazer ver que o discurso opera sobre o mesmo. Somente aí que o descobrir, o desvelar daquilo que vem à tona é possível genuinamente.

Entendido assim o que é fenomenologia, fica claro que sua pretensão é apresentar tal como se mostra o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados, sem nunca supor que haja algo atrás daquilo que as coisas mostram de si mesmas. O que pode acontecer é que aquilo que deve tornar fenômeno pode-se velar, pode-se encobrir, mas não se reservar, guardar algo para si em si. Isto não invalida o fato de que o conteúdo buscado pela fenomenologia seja o ser, o que fica claro é que o ser nem sempre se mostra, ele pode se ocultar e daí a função de desvelamento do método fenomenológico. Se a fenomenologia trata do ser do ente, mais uma vez dizemos ser ela ontologia.

Em se tratando do ser do homem fica claro qual o modo de abordagem desse ser que, aqui, se coloca como objeto de estudo. Embora a abordagem ontológica seja no sentido de se distanciar da dimensão ôntica, ela a pressupõe e parte de fatores colocados pela dimensão ôntica. Se o ser não é o que se apresenta necessariamente, mas principalmente o que se oculta, o não ser daquilo que se mostra, só podemos perseguir o ocultar-se (dimensão ontológica) naquilo que se mostra ou a partir daquilo que se mostra (dimensão ôntica).

---

<sup>3</sup> Idem, p. 45.

Na busca de ser fiel ao método fenomenológico, como Heidegger o entende, é que ele desenvolve toda a analítica existencial na perspectiva da relação entre as dimensões ôntica e ontológica. Fica claro que embora a dimensão ontológica seja o fundamento da dimensão ôntica, aquela só pode ser colocada a partir desta. Do contrário, nos perderíamos num marasmo conceitual sem nunca levar em conta o que a realidade é em si mesma. Dizer isto é admitir que o ser seja princípio de tudo e também é reconhecer que, a princípio, é na dimensão ôntica que ele se mostra.

No caso da analítica existencial, essa relação torna-se o eixo vetorial da própria analítica pela “tensão” mesma como essas dimensões se colocam para o ente que faz a pergunta pelo ser. Diante disto, Heidegger faz uma afirmação lapidar da proximidade entre o ôntico e o ontológico. “O que onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo, é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico.”<sup>4</sup> Por isso, ao propor uma análise do ser desse ente que eu mesmo sou, Heidegger mostra a necessidade de partir daquilo que de mais imediato ocorre quando nos deparamos com esse ser. É aí na dimensão ôntica, onde o ser de forma mais imediata se dá e também se esconde que nós podemos estudá-lo.

O fato já mencionado de sendo, o homem estabelecer uma relação com o seu próprio ser, faz com que ele tenha de si uma compreensão e uma compreensão daquilo que o cerca. Esta situação ôntica define o ser do homem como um ser pré - ontológico, se por ontológico quer dizer possuir uma compreensão tematizada do sentido do ser, conforme observa Heidegger. Sendo assim, podemos falar que onticamente o ser do homem se compreende como um ser ontologizante, uma vez que possui a tendência de perguntar pelo sentido do ser.

Mas sendo, o homem lida com a condição precária de seu ser que se define pelo próprio fato de ser existência. Isto quer dizer que o homem só é enquanto ele existe ou que ele só se

---

<sup>4</sup> Idem, pp. 55-56.

reconhece a partir do seu existir. Não há ponto anterior que possa servir de referencial a não ser por uma suposição fantasiosa que não possui do ponto de vista empírico-racional nenhuma justificativa.

Tanto é assim que antes de qualquer questionamento, até mesmo a respeito de si próprio, a primeira coisa com a qual o homem se depara é, inexoravelmente, com sua existência e a de outras coisas; isto, sem dúvida, é o que se mostra de imediato. Mas, neste estar-aí tão óbvio o que se esconde e, portanto não é tão óbvio, mas tão importante como o que se mostra, é que no ser do homem está em jogo o seu próprio ser. Não está em questão aqui o dualismo que coloca a existência como anterior ao ser ou o ser anterior à existência. Este dilema não faz sentido, porque o ser se dá como existência e existência é existência de um ser.

Em relação ao homem pode-se dizer que a existência é a primeira instância na qual ele se descobre “ser” e este termo fica reservado ao ser do homem, porque ele só se compreende na e pela existência. Nesse sentido é que o homem se compreende como um ser-aí (*Dasein*), disposto e exposto na existência. Ser sua própria existência significa para ele compreender-se originariamente como ser-aí, porque “ex-sistere” indica que a condição originária do homem é estar fora e aberto; embora o sentido do termo exprima movimento de dentro para fora, é a partir de fora que ele move-se em direção a si. Daí Heidegger utilizar o termo “*Dasein*” para indicar a forma própria de ser, o sentido de ser do homem; trata-se de um construto que, tematicamente, coloca o ser do homem como existência, como aquele que se compreende aí.

Embora tenhamos chegado a essa compreensão tematizada da forma própria de ser do homem (ser-aí), não é pela dimensão ontológica que devemos iniciar o nosso questionamento acerca da “realidade” homem. A existência é constatada, primeiramente, na dimensão ôntica. E se quisermos ser fiéis ao método fenomenológico, devemos partir daí onde a existência se dá. E onde a existência se dá?

Se fizermos essa pergunta a qualquer um, sem exigir-lhe que se ponha a pensar, ele provavelmente dirá que é no mundo. Porque, “...de acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, o ser-aí tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com

quem ele se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e continuamente, a saber, a partir do mundo”.<sup>5</sup>

É a partir do mundo que o homem se lança à compreensão de algo. Onticamente, o mundo é isto a que constantemente, o homem se refere quando fala de qualquer coisa. É algo que serve de sustentáculo, é um pressuposto que garante seu ir e vir, suas paixões, seus medos, seus anseios, seus sonhos e esperanças, seu nascimento e morte, enfim seu acontecer como homem. É nesse viver comum, o que Heidegger chama de “medianidade”, que tudo acontece. Não no algures, mas aí no viver “concreto” do dia-a-dia, é que lograremos compreender esse ser pelo qual perguntamos. “Não se deve, porém, tomar a cotidianidade mediana do ser-aí como um simples ‘aspecto’. Pois a estrutura da existencialidade está incluída ‘a priori’ nela no modo da inautenticidade.”<sup>6</sup>

Essa medianidade, lugar comum do conhecimento vulgar, espontâneo, é aquilo que a existência no mundo nos coloca como fator de igualdade. É por essa equidade mesma dos semelhantes, considerada na dimensão ôntica, que leva Descartes a iniciar a sua obra “Discurso Sobre o Método” com os seguintes dizeres: “ O bom senso é a coisa melhor dividida no mundo, pois cada um se julga tão bem dotado dele que ainda os mais difíceis de serem satisfeitos em outras coisas não costumam querê-lo mais do que têm”.<sup>7</sup>

Esse patrimônio comum que os homens partilham, sem que haja alguém que se julgue lesado ou espoliado, mas “contente” com o quinhão que lhe toca, deve ser o ponto de partida para o estudo do ser-aí, uma vez que a medianidade é a maneira mais imediata de como o homem existe no mundo.

Não se trata aqui de eleger a opinião (doxa) como norma de conhecimento verdadeiro em detrimento do conhecimento científico, não se pode ignorar os avanços do

---

<sup>5</sup> Idem, p. 25.

<sup>6</sup> Idem, p. 56.

<sup>7</sup> DESCARTES, R. Discurso Sobre o Método. São Paulo: Hemus, 1978.

conhecimento técnico-científico; o que se quer dizer quando se propõe tomar a medianidade cotidiana como ponto de partida no estudo do ser-aí é que nem mesmo o cientista escapa a essa situação, porque ela se coloca do ponto de vista existencial e não puramente epistemológico. É preciso reconhecer que nenhum homem é cem por cento cientista ou filósofo, isto é, todos temos que realizar algumas atividades, temos certas preocupações que são absolutamente comuns e nessas ocupações temos um modo de lidar também comum, porque essas ocupações se realizam a nível ôntico, daí dizer que a existência deve ser estudada primeiramente neste nível.

As características que se mostram na medianidade cotidiana não devem ser descartadas ou negligenciadas simplesmente como erro. Questionar o estatuto epistemológico daquilo que se aceita como certo do chamado senso comum é uma coisa, outra coisa é questionar a estrutura que dá origem e mantém tais atitudes e conhecimentos. O que se pretende como estudo fenomenológico não é legitimar o senso comum contra ou apesar das ciências. Deve-se admitir que a medianidade aponta para algo além do que se comunga aí; que o ser-aí se acha dotado de uma estrutura que possibilita a própria medianidade.

Partir do que se coloca na medianidade cotidiana para se chegar à compreensão tematizada do ser-aí parece-nos ser o procedimento metodológico mais acertado para não se correr o risco de forjar um homem ideal e sobre essa idéia de homem fazer todos os comentários que não explicam o homem em si mesmo. A importância da cotidianidade se faz notar no estudo do ser-aí por mostrá-lo tal como ele se encontra aí exposto na existência.

Quando falamos de buscar compreender a forma própria de ser do homem tal como é em si mesmo, um enorme ganho que temos em “Ser e Tempo” é o entendimento de que o ser-aí deve ser estudado nas suas dimensões ôntica e ontológica. Negligenciar uma das dimensões é tratá-lo parcialmente a modo das ciências humanas de um lado ou uma espécie de “antropologia-teológica” de outro. Mas a forma própria de ser do homem (o ser-aí) só pode ser compreendida levando-se em conta a interrelação dessas dimensões.

Reconhecer que o homem, por ser um ente que pergunta pelo ser – primeiramente ele existe, é compreender que nisto consiste o seu ser. Saber que essa existência se dá no mundo é constatar que não se pode chegar à compreensão do sentido de ser do homem se não se parte da dimensão ôntica, onde se realiza a cotidianidade mediana. Então, de fato, a cotidianidade mediana não é um estágio passageiro de onde se extrai estruturas ocasionais e acidentais, mas de onde se extrai estruturas essenciais.

Para distinguir entre a situação em que o homem fica mais ligado às coisas do cotidiano, preso a esse comum por demais absorvente, e a situação pela qual o homem ascende ao nível da compreensão tematizada da realidade e por isso a um modo diferente de lidar com o real, é que Heidegger, constatando tratar-se efetivamente de dois modos diferentes de existência, porque ambos envolvem além de uma compreensão do real, também uma atitude frente a este, distingue o que ele chama de existência autêntica de um lado e existência inautêntica de outro.

Como já foi dito que nenhum homem vive pensando o tempo todo, mas age muitas vezes com base naquilo que comumente é aceito como normal, pode-se dizer também que não há alguém que exista só autenticamente ou só inautenticamente. O mesmo homem pode ser flagrado existindo de forma autêntica ou de forma inautêntica, dependendo da circunstância. Autêntico e inautêntico não podem ser tomados pejorativamente, tratam-se de modos existenciais que não são sinônimos de bom e mau, correto e incorreto, verdadeiro e falso. Embora sejam contrários, em termos existenciais, autêntico e inautêntico são inseparáveis. Podemos constatar, através das atitudes existenciais, a predominância de um ou outro modo existencial. Portanto, falar que o ser-aí existe de forma autêntica ou inautêntica diz respeito ao ser deste ente que sou eu mesmo.

Mas aí surge a pergunta: se tomarmos a medianidade como ponto de partida para estudo da forma própria de ser do homem, que se realiza na dimensão ôntica, onde se fundamentam ontologicamente esses modos de ser do ser-aí? Se partimos para tratar essa questão de forma tematizada, constata-se que a maneira como o homem existe no mundo, o que Heidegger chama de ser-no-mundo, não é a mesma maneira como os demais entes estão no mundo. Porque ser-no-

mundo faz parte do próprio ser do homem, é constitutivo do seu ser. E o que é constitutivo da forma própria de ser do homem, Heidegger chama de existencial; então ser-no-mundo é um existencial do ser-aí. Todas as características do ser-aí só poderão ser entendidas a partir desta situação constitutiva. Mais do que um lugar físico (espacial) ou mesmo diríamos, é menos isto, o mundo é um lugar constitutivo a partir do qual o ser-aí existe e pode ser conhecido.

O ser-aí, modo como a forma própria de ser do homem se revela, é o seu mundo; ele existe pela familiaridade com o mundo. A identidade do ser-aí com o seu mundo revela-o, não como um ser fechado, mas ao contrário, como um ser aberto a tudo aquilo que lhe vem ao encontro no mundo. A abertura é, por princípio, a forma como o ser-aí se encontra no mundo. Nessa condição, o homem se distingue essencialmente de todos os entes que não são ser-aí. Ele existe no mundo como um ente que decide e escolhe a si próprio, é poder-ser, possibilidade, devir, historicidade e temporalidade.

“Algo de existente é, geralmente, entendido como algo de ‘real’ e, como já se disse, algo simplesmente-presente. Mas se o homem é poder ser, o seu modo de ser é o da possibilidade e não o da realidade; o homem não é um existente no sentido da *Vorhandenheit*.”<sup>8</sup> Afirmar que o ser-aí jamais é um ser dado é reconhecer que ele, ao se caracterizar por possuir uma estrutura dinâmica, é o seu próprio devir, é poder-ser, é possibilidade. Por isso Heidegger, para distinguir os caracteres dos entes que não são ser-aí dos caracteres do ser-aí, chamou aos deste de existenciais e aos daqueles de categorias. Os caracteres ditos existenciais se definem por serem possíveis; não se tratando de possibilidades lógicas, mas existenciais. Dizer que o ser-aí possui uma estrutura definida pela possibilidade é reconhecer que essa estrutura se fundamenta na abertura do ser-no-mundo. “As características constitutivas do ser-aí são sempre modos possíveis de ser, em cada caso, e somente isto”<sup>9</sup> É na existência do ser-aí definida por essas possibilidades existenciais que elas mostram o ser deste ente como algo que está sempre em jogo.

---

<sup>8</sup> VATTIMO, G. Introdução a Heidegger. Lisboa: Edições 70, 1989.

<sup>9</sup> *El Ser y el Tiempo*, p. 54.

Estar em jogo o ser do ser-aí significa que este ente não pode ser indiferente ao seu próprio ser. “O ser-aí se constitui pelo caráter de ser meu, segundo este ou aquele modo de ser. Sempre já se decidiu, de alguma maneira, de que modo o ser-aí é meu em cada caso”.<sup>10</sup> O ser do ser-aí, enquanto ser possível, faz com que este ente tenha a possibilidade como algo mais próprio. Escolher a si mesmo ou não escolher a si mesmo não são meras opções colocadas diante do ser-aí, mas expressam verdadeiros modos de ser dele. Porém, decidir por não escolher a si próprio significa, do ponto de vista ontológico, assumir um modo de escolha de si mesmo tão característico quanto o modo determinado pela decisão de assumir a escolha de si mesmo (modo autêntico de existir). Isto significa que: quer faça a opção de não escolher a si mesmo (modo inautêntico de existir) quer faça a opção por escolher a si próprio, o ser-aí sempre terá que assumir o ser como seu; neste caso ele terá que decidir também de que modo o ser é sempre seu.

O fato dessa existência no mundo se revelar como possibilidade, como poder-ser, justifica a escolha como algo que sempre o ser-aí terá que fazer. Existir como possibilidade para o ser-aí é sempre ter que tomar partido. Não escolher para este ente significa deixar de ser o que é, significa a não possibilidade da possibilidade, a sua morte. Parece paradoxal afirmar que o ser-aí está obrigado a escolher, que não lhe é facultada a possibilidade de não escolher sob pena disto ser sua própria morte. Acontece que existir como possibilidade para o ser-aí não significa, como já dissemos anteriormente, tratar-se de possibilidades lógicas, mas existenciais. Entendida assim a possibilidade, vê-se que ela se impõe a este ente até mesmo quando ele quer fugir a qualquer tipo de possibilidade. Mas lembramos que ele não pode fugir de responder por essa opção. Essa responsabilidade lhe cai como consequência do ato de fuga e aqui o paradoxo se dissolve na impossibilidade da possibilidade.

Podemos afirmar então que, existindo como possibilidade, o ser-aí é o único que, ontologicamente, responde pelas escolhas que faz. Somente este ser-aí determinado é responsável

---

<sup>10</sup> Ibidem.

por qualquer ação sua, porque, enquanto possível, a ação resulta para ele numa consequência inalienável de sua escolha.

Somente pelo reconhecimento do ser-aí como abertura no mundo é que podemos entender porque dele podemos esperar qualquer coisa. Sendo assim, podemos dizer que ninguém nos surpreende. O homem poderá sempre mudar a direção do seu agir, de suas opções, de seus projetos. Não conhecendo a sua própria estrutura, o homem poderá forjar coisas a partir de pontos estruturais que, por ele ignorá-los, atribui a forças exteriores a si próprio. Com base nisto, o que podemos dizer do ser-aí, não é que ele seja isto ou aquilo, mas que é propenso a isto ou àquilo ou a nada disto.

A condição de ser-no-mundo não permite ao ser-aí ficar se contemplando enquanto possível, mas reconhecer-se a partir de possibilidades assumidas. A mundanização deste ente exige-lhe que atualize as suas possibilidades. Deste modo, podemos reconhecer todos os feitos humanos como atualização de si próprio. Nada que o homem faz extrapola os limites das suas possibilidades. O reconhecimento dessa dimensão ontológica explica o que onticamente acontece ao ser-aí, atribuir a potências incontroláveis – a entes sobrenaturais, aquilo que lhe acontece enquanto ser-no-mundo, como fuga de si próprio, que é característico do existir inautêntico.

Não podemos compreender o ser-aí se caracterizando como possibilidade, como poder-ser, como abertura no mundo, se não admitimos que, de alguma forma, ele se atualize, ele seja o seu aí. Ora, parece-nos que isso somente acontece a partir do fato de ser este ente um ser-no-mundo. Seria o ser-aí apenas uma idéia se não fosse o mundo. Os caracteres existenciais deste ente jamais se objetivariam se não fosse por e através do mundo.

Por isso, como nos faz ver Heidegger, pode-se dizer que a maneira como o homem está no mundo não é a mesma como a água está no copo ou a roupa, no armário. O mundo o envolve por completo, penetra-o em suas partes e se desdobra em cada manifestação sua. Daí dizermos que o homem é um ente totalmente mundano. Mas justamente essa sua mundanidade, que

justifica a compreensão do ser-no-mundo, é o ponto de partida para a compreensão da forma própria de ser do homem na sua “hecceidade”.

A total identificação do ser-aí com o mundo, a absoluta mundanidade do homem, que do ponto de vista ontológico é tratada como ser-no-mundo, tem o seu respaldo ôntico na própria palavra latina *humanus*. Embora o mundo, do ponto de vista ontológico, não seja identificado como lugar físico, geográfico; do ponto de vista ôntico, muitas vezes, mundo é tomado como sinônimo de terra (*humus*), na expressão “o nosso mundo”, referindo-se à terra obviamente. Extrair do homem o seu caráter de “*humanus*” é esvaziá-lo de si mesmo, é aliená-lo.

Quanto ao termo “hecceidade” é aqui entendido como aquilo que o ser-aí mostra de si mesmo, como algo “aí” tal como é em si mesmo, o que se apresenta no desvelar do seu ser. É a expressão, por excelência, do próprio ser de abertura deste ente. “Heidegger o reconhece cada vez mais claramente: o ‘aí’ é o lugar ontológico do ser-aí, seu habitáculo original, o ‘esclarecimento do ser.’”<sup>11</sup> O “aí” é o espaço aberto para a irrupção do ser do ser-aí. Somente pela compreensão do sentido de ser do homem como um ser-aí é que podemos, a partir daí compreendê-lo na sua amplitude.

Como este ser-aí é essencialmente um ser-no-mundo e não fora dele, pode-se dizer que esta ligação intrínseca do homem com o mundo, a total mundanização do homem e a total antropomorfização do mundo, faz com que de uma vez por todas se torne obsoleta qualquer tentativa de conceber o homem como transcendente ao mundo em direção a uma subjetividade pura ou a um eu absoluto. O homem é aqui reconhecido como consciência encarnada no mundo, que nasce e se resolve nele. A idéia de um eu transcendente ao mundo, o mundo como lugar de passagem: “estou no mundo, mas não sou do mundo”, expressa uma visão alienada da forma própria de ser do homem por tentar pensá-la sem mundo. A forma própria de ser do homem sem mundo é só um construto da imaginação, da fantasia e do sonho.

---

<sup>11</sup> CORVEZ, Maurice. La Filosofía de Heidegger. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

Querer pensar o ser-aí a partir de algo colocado fora de ser-no-mundo é negligenciar o como da existência no mundo. Se o ser-aí é sua existência e se sua existência se dá no mundo, o como ela se dá no mundo é a fatualidade do fato de ser-no-mundo, isto é, facticidade. Onticamente essa idéia é muito dura; é próprio do homem no seu cotidiano, desde os primórdios, por um estranhamento alienado de si mesmo, querer entender a si próprio a partir de entificações quiméricas de suas faculdades projetadas alucinadamente num céu de perfeições. Mas isto nada mais representa do que uma fuga de si próprio, porque querer fugir do mundo é fugir de si mesmo.

A fatualidade do fato de ser-no-mundo tomada ontologicamente marca o ser-aí em seu ser como o único responsável por si mesmo. Não havendo a quem recorrer além de si, também não há a quem culpar além de si. O ser-aí torna-se o único que deve responder pelos seus atos, projetos e sonhos. Dizer que ele é o único responsável por suas ações não nos obriga a perguntar por quem o fez responsável, mas tão somente reconhecer que essa responsabilidade nasce do fato dele ser-no-mundo.

A responsabilidade é um princípio fundamental para a ação humana, princípio este que justifica a própria escolha. O ato de escolher pressupõe um poder responder até mesmo pela escolha de não querer responder. Isto explica toda atitude do ser-aí de transferência de responsabilidade que acontece onticamente. Assim voltamos aos modos existenciais da autenticidade e da inautenticidade, porque existir autenticamente para este ente é sempre escolher por responder por si e existir inautenticamente é escolher “passar adiante a responsabilidade”. Mas “passar adiante a responsabilidade” não torna menos responsável aquele que assim procede. Trata-se apenas da questão de assumir ou não o que faz. Por isto ser essa atitude do ser-aí uma expressão do existir inautêntico. Aquele que “passa adiante a responsabilidade” decide não assumi-la como sua, essa atitude representa na analítica a não escolher a si, que é o modo inautêntico de ser do ser-aí.

O homem como alguém que existe no mundo só é reconhecido enquanto age e/ou reage. Esta é outra afirmação extraída do fato de ser o ser-aí uma consciência encarnada no mundo.

A partir desta compreensão, torna-se sem sentido qualquer oposição entre teoria e prática, porque a contemplação também é uma ação. Só o homem morto não age ou reage (aparentemente). Mas não é esta a questão que queremos tratar aqui, o que se deve ressaltar neste momento é o fato de todo agir da consciência encarnada nascer do compromisso existencial que o ser-aí tem com o mundo ou mantém com ele. Afirmar que o ser-aí é o seu próprio mundo ou falar que ele não pode ser a não ser como ser-no-mundo, isto, além de pressupor um agir no mundo, implica igualmente enquanto ser-em, não poder desvencilhar-se do mundo.

Se aceitarmos a afirmação de que o ser-aí é ontologicamente comprometido com o mundo, então igualmente não existe como “passar adiante a responsabilidade”. Isto quer dizer que, nesta dimensão, o homem não pode não responder. Se toda ação humana é “movida” por uma escolha que se radica numa possibilidade existencial como já vimos, então o resultado dessa ação compromete o homem ontologicamente. Mesmo que este, na medianidade, busque sempre uma corresponsabilidade, um “alibi” para suas ações, em seu ser, o ser-aí é afetado pelo que essa ação possa resultar e, diante disto, ele está sempre sozinho.

Falar que a ontologia do ser-aí se funda no ser-no-mundo é afirmar que o ser-aí ontologicamente está comprometido com o mundo. O compromisso deste ente com o mundo não é resultado de um “acordo” ou opção, mas é um compromisso existencial. De tal forma que o ser-aí, renegando esse compromisso, renega a si mesmo. Renegar essa situação, esse compromisso é a condição originária de toda alienação. O que onticamente se constata como fuga, devaneio, modo como o ser-aí existe inautenticamente, fundamenta-se ontologicamente na rejeição desse compromisso. Em contrapartida, assumir tal compromisso é uma atitude que deixa o ser-aí livre para se relacionar autenticamente com tudo que lhe vem ao encontro no mundo.

Mas também não se pode dizer que esse comprometimento original do homem com o mundo, que o torna responsável ontologicamente pela atualização de qualquer possibilidade sua, seja um compromisso imputado por alguém fora da situação de ser-no-mundo. Pode-se dizer que ele nasce da facticidade. É pelo próprio fato de ser-no-mundo e não fora dele que torna o ser-aí

comprometido com o mundo. Esse compromisso faz com que toda ação humana seja absolutamente mundana. A essencial mundanidade do ser-aí faz com que ele impregne o caráter de mundano a tudo aquilo que lhe vem ao encontro no mundo. Toda ação antropomorfizante decorre daí.

Negar ou não reconhecer essa relação do homem com o mundo ou com as coisas que lhe vêm ao encontro no mundo é ignorar a situação existencial na qual o homem se compreende como tal. É certo que muitas práticas morais tentam desviar essa compreensão para uma fundamentação dita espiritual de um lado e mundana de outro. Mas isto está fundado numa visão equivocada sobre a origem dos valores. Ambas as fundamentações falam de valores dados a priori, cabendo ao homem reconhecê-los e optar por esses ou por aqueles. Não é aqui o lugar de fazermos uma teoria dos valores, porque isso demandaria larga discussão e isso não é nosso propósito. Cabe-nos apenas mostrar como toda ação valorativa autêntica se fundamenta nessa situação de mundanidade do ser-aí.

Se aceitarmos a afirmação de que todo homem é tentado a compreender o seu ser a partir do mundo, por ser este com quem o ser-aí se relaciona e se comporta de modo essencial, fica fácil compreender também, porque o homem somente atribui ou reconhece valor no ente que lhe vem ao encontro no mundo enquanto este ente assume uma perspectiva mundana, enquanto ele leva a marca da mundanidade; em outras palavras, enquanto este ente assume, de alguma maneira, o caráter antropomórfico.

No valor, o caráter essencial do ente intramundano – a utilidade (que será tratado mais à frente), está intimamente ligado à capacidade de antropomorfização deste mesmo ente. Desta forma, fica fácil entender o papel da tecnologia na determinação valorativa das coisas. Porque, em última análise, um ente artificial, no qual as barreiras naturais estão mais distantes, é um ente no qual a ação do ser-aí se fez mais presente. De outro lado, pode-se dizer que um ente no qual o consenso atingiu unanimidade, por isso tido em alta conta na escala de valores, é também um ente no qual o antropomorfismo adquiriu objetividade.

Toda ação mundana do homem (ação antropomorfizante), que se funda no compromisso existencial do homem com o mundo, que se radica, em última instância, no fato de ser o ser-aí uma consciência encarnada no mundo, processa-se num caráter objetivante. Essa idéia põe fim a toda oposição entre objetividade e subjetividade. Podemos dizer que na ação mundana, ambas as instâncias dão-se simultaneamente. Não faz sentido perguntar quem precede a quem, porque toda subjetividade é objetivante e vice-versa; daí poder falar da realidade racionalizada ou afirmar que “todo objeto conhecido deixa de ser o mesmo pelo fato de ser conhecido”.

Se do ponto de vista ontológico a identidade do ser-aí com o mundo é incontestada, do ponto de vista ôntico há sempre a tendência do ser-aí separar-se do mundo, o que talvez seja a origem de todo dualismo dicotômico. Uma coisa é reconhecer os princípios contrários da realidade do ponto de vista de uma interrelação, outra coisa é reconhecê-los sempre em oposição. Reconhecer-se em oposição ao mundo parece ser uma tendência constante do ser-aí cotidiano. Por isso, o ser-aí cotidiano tende sempre a ver o mundo como um outro em relação a si mesmo e não o reconhece como condição de atualização de si próprio. É claro que essa tendência do ser-aí de reconhecer-se em oposição ao mundo leva à idéia de algo dentro de outro. Neste caso, este ente é algo substancial que reside dentro de outro ente substancial a que se chama de mundo. Mas esta maneira do ser-aí se auto-compreender está ligada à maneira de como ele compreende “as coisas do mundo”, sempre como um ser dado.

Heidegger, em “Ser e Tempo”, faz uma análise do fato do ser-aí ser ser-no-mundo também do ponto de vista do ser-em. Partindo da concepção ôntica que distingue o mundo como outro, ele estuda o estatuto dessa alteridade – não para negá-la, mas para ver como ela se resolve. O ser-em, que é um existencial do ser-aí, não pode ser entendido no mesmo sentido do ser dado, no modo de uma coisa dada dentro de outra; “ ‘em’ deriva de ‘habitar em’, ‘deter-se em’ e também significa ‘estou habituado a’, ‘estou acostumado a’, ‘estou familiarizado com’ ... Este ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ se conecta a

‘junto’; ‘eu sou’ diz por sua vez: ‘eu moro’, ‘me detenho junto...’ ao mundo, ...”<sup>12</sup>. Desta forma, a expressão ser-em significa “ser-junto-a”, é como o homem se dá no mundo, é a forma como o ser-aí é ser-no-mundo.

Mas se do ponto de vista ontológico a alteridade do mundo se resolve na ipseidade do ser-aí; do ponto de vista ôntico, esta revela aquela. Neste caso, não apenas o mundo se revela como outro para o ser-aí mas também tudo aquilo que lhe vem ao encontro no mundo é um outro para ele; assim, falamos de um mundo povoado de outros. Quando o homem olha ao redor de si no mundo, o que ele constata de imediato é a presença de outros entes. Como esses entes estão no mundo ainda não é algo tematizado. Onticamente as coisas se configuram como entes intramundanos, cujo fundamento reside no fato de serem simplesmente algo dado.

Quando procuramos compreender as coisas no seu ser, elas se nos revelam sempre como algo para... o que quer dizer então que elas são sempre úteis. O ser das coisas se define como servir para. No vir ao encontro no mundo, de forma imediata, sempre constatamos uma coisa aqui, outra ali. Mas essa forma imediata de se dar não corresponde ao que ontologicamente são as coisas. Estas, enfocadas tematicamente, sempre aparecem como um “todo” conjuntural. “Um útil, rigorosamente, nunca é. Ao ser do útil é inerente sempre um todo de utilidade ao qual ele pertence.”<sup>13</sup> É a partir da revelação de instrumentalidade, que se fundamenta na utilidade, sempre em vista a um todo – que as coisas, de fato, têm sentido.

Se, efetivamente, as coisas são só a partir do momento que as utilizamos, então este utilizar envolve diretamente a compreensão de seu significado. Dar sentido implica em atribuir significado. Heidegger, ao dar exemplo do martelo, mostra que o instrumento ao se constituir como tal já se configura como o melhor para... Nesse sentido, a emergência do instrumento ocorre numa rede de referências, onde o instrumento já se define pela sua praticidade.

---

<sup>12</sup> El Ser y el Tiempo, pp. 66-67.

<sup>13</sup> Idem, p. 81.

Ora, a emergência do instrumento numa rede referencial pressupõe duas coisas: uma circunvisão e uma manualidade. A própria rede referencial traz à tona, como condição de ocorrência, o domínio de uma visão em torno, onde as coisas se nos apresentam umas junto às outras. É somente nesse domínio que posso, tematicamente, perceber que as coisas não se encontram meramente justapostas mas que ocorrem, mutuamente, como relacionadas. A relatividade das coisas acontece em dois sentidos. Em primeira mão umas se referem às outras, a presença de uma aponta ou encaminha à presença de outra. De outro lado, uma coisa sempre se relaciona àquilo para que serve. Ela sempre leva à idéia de uma finalidade a que se destina, essa finalidade se apresenta como o termo da relação.

A idéia de servir, enquanto encaminha a um fim, enquanto denota finalidade, remete-nos a idéia de proximidade, de algo que se expõe, em sentido heideggeriano, de algo à mão. Essa manualidade das coisas que consiste num dispor das mesmas em um determinado universo não é vago ou cego, mas fundamenta a multiplicidade de referências do “ser para.” O que onticamente se revela num dispor das coisas aqui ou ali, desta ou daquela maneira, só é possível porque as coisas são aptas ao manuseio.

“Esse ser-no-mundo só chega a explicitar o que é simplesmente dado, através do que está à mão na preocupação. Utilidade é a determinação categorial<sup>14</sup> dos entes tal como são em si.”<sup>15</sup>

Como já dissemos, o ser das coisas está ligado ao caráter de instrumentalidade (o servir para) das coisas e não propriamente ao estar presente das mesmas. Desta forma, do ponto de vista ontológico, podemos dizer que antes das coisas se apresentarem como simplesmente presentes, elas se apresentam como pertencentes a um todo instrumental. O que, também como já dissemos, só torna possível mediante o caráter referencial do instrumento. “As referências determinam a estrutura

---

<sup>14</sup> Categorias são as notas estruturais dos entes intramundanos que não o ser-aí, como existenciais são as notas do ser-aí. “Denominamos os caracteres ontológicos do ser-aí de existenciais porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser-aí, os quais chamamos de categorias”. Idem, p. 56.

<sup>15</sup> Idem, p. 85

do ser do manual enquanto útil.”<sup>16</sup> Uma vez que o instrumento sempre remete a outro, isto pressupõe o instrumento sempre como algo referente, que faz referência.

O caráter referencial do instrumento, que revela um servir para da coisa, traz, sem dúvida, a questão do significado. Os instrumentos só referem porque significam. Vê-se com isto, que a referência – por ser um tipo de revelação, só se faz mediante um domínio de significação. Portanto, podemos dizer que a coisa, em seu ser, é algo que significa. Conhecer o sentido da coisa, aquilo que ela é em si, é apreender o seu significado. Porém, ao se tratar do instrumento, constata-se que o mesmo não tem como finalidade imediata significar. O instrumento é colocado em vista do servir para. Apreender o seu significado (conhecer o seu sentido) é quase condição fundamental para saber lidar com ele, mas há que reconhecer que as coisas não são feitas só para conhecer delas sua serventia, senão que são feitas para serem usadas.

No entanto, há dentre os úteis um cuja finalidade é informar, que é o sinal. Neste instrumento, a utilidade coincide com a capacidade de referência do mesmo. Essa capacidade de referência se expressa na ação de mostrar. “Os sinais são, no entanto, antes de tudo, úteis cujo caráter de utilidade específico consiste em mostrar.”<sup>17</sup> É certo que a ação de mostrar apresenta várias modalidades, mas isto não é aqui objeto de nosso questionamento, o que nos interessa é entender a base ontológica dessa ação. Uma vez que a ação de mostrar é sempre uma referência, é preciso saber onde esta se fundamenta. “A referência enquanto ação de mostrar funda-se melhor na estrutura ontológica do útil, no ‘servir para.’”<sup>18</sup> É nesse sentido que “no signo, a utilidade coincide com a capacidade de referência, o signo não tem outro uso senão referir-se a algo.”<sup>19</sup> Fazer referência é a utilidade do sinal; nisto consiste o seu ser para.

Encerrando esse breve colóquio acerca da constituição ontológica do ente intramundano, embora evitando de propósito tematizar a maneira como o ser-aí lida com esse ente

---

<sup>16</sup> Idem, p. 88

<sup>17</sup> Idem, p. 91

<sup>18</sup> Idem, p. 92

<sup>19</sup> VATTIMO, op. cit., p.31.

e a maneira como o ser-aí se conduz junto a ele no mundo, o que Heidegger chamou de preocupação – por ser essa questão objeto de nosso estudo mais à frente quando formos tratar da “hecceidade” do ser-aí, precisamos, contudo, “visualizar” onde esse discorrer nos levou.

Embora a ação de mostrar própria do sinal seja uma forma de referência, precisamos compreender a relação existente entre a referência e o sinal na sua amplitude. Heidegger, ao falar dessa relação, apresenta-a numa tríplice dimensão. “O mostrar, como possível concretização do ‘que’ de um ‘servir para’ está fundamentado na estrutura do útil em geral, no ‘para’ (referência). 2- A ação de mostrar do sinal, enquanto caráter de utilidade do que se acha à mão pertence a uma totalidade de úteis, a um conjunto referencial. 3- O sinal não está apenas à mão junto com outro útil mas, em sua manualidade, o mundo circundante se torna, cada vez mais, explicitamente acessível à circunvisão.”<sup>20</sup> Desta forma, pode-se dizer que todo caráter de serventia do instrumento, sua referenciabilidade, seu significado, está fundamentado no ser para... do objeto, na sua utilidade, que acontece dentro de uma totalidade instrumental, dentro de um conjunto relacional, onde o instrumento, de fato, adquire sentido.

Por já haveremos tratado do ser-aí enquanto um ente absolutamente mundano, e dos demais entes intramundanos que vêm ao encontro do homem no mundo, tanto na forma imediata como esses entes ocorrem aí quanto tematicamente; resta-nos, agora, voltarmos a nossa atenção ao fenômeno comum a todos os entes, o mundo. Sem dúvida que o estudo do mundo responde pelo “em” do ser-em; do contrário, o “passo” não seria concluído, a questão ficaria no ar. Ainda podemos constatar aqui a impossibilidade de falar do ser-em sem falar da forma como esse ser se relaciona com o em onde se encontra. Essa questão não foi até aqui abordada de forma ampla e exclusiva.

Para tratar a questão do mundo de forma tematizada deve-se partir daquilo que de imediato se revela como “o mundo.” A princípio, quando falamos de mundo referimo-nos às coisas

---

<sup>20</sup> El Ser y el Tiempo, pp. 96-97.

que estão no mundo. “Descrever o mundo fenomenologicamente significa; mostrar e fixar numa categoria conceitual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo.”<sup>21</sup> Falando assim, parece que o mundo corresponde, de fato, a um conjunto de entes. Mas quando falamos em considerar os entes do mundo, não estamos nos referindo ao aspecto contábil, não se trata de um substantivo coletivo. Trata-se, antes de tudo, de considerá-los naquilo que de alguma forma os unifica: a saber, no seu ser. Neste caso, nos é de grande utilidade a interpretação que OTTO PÖGGELER faz da concepção Heideggeriana de mundo. Conforme esse autor: “O mundo no qual está o ser-aí não é concebido por Heidegger como conjunto dos entes, mas como a maneira pela qual sempre o ente pode se revelar na sua totalidade.”<sup>22</sup> Essa totalidade não se refere à soma dos elementos de um conjunto, mas ao resultado da rede referencial tecida pela forma como os entes se encontram no mundo.

Orientando assim o estudo da questão do mundo vai-se eliminando as confusões que cercam, a princípio, esta questão. Uma delas é a identificação do mundo com a natureza. “Em si mesma a natureza é um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que pode ser descoberto seguindo-se caminhos e graus diferentes.”<sup>23</sup> Muitas vezes, nessa identificação de mundo e natureza completa-se a expressão, falando de “mundo material ou natural.” Certamente que essa denominação contrapõe-se ao chamado “mundo espiritual ou sobrenatural.” Essa distinção apenas acentua a maneira como onticamente o mundo se faz presente.

Em relação ao homem, o mundo pode ser entendido onticamente – quando colocado no contexto vivencial, como: “o mundo em que vivemos.” O mundo possui aqui um significado pré-ontológico. Derivam daqui outras possibilidades: mundo público, mundo circundante e mundo próprio. Este sentido de mundo é, propriamente, o que usamos quando nos referimos ao lugar a partir do qual o homem se compreende. Não se trata de um ente que vem ao encontro do ser-aí, mas

---

<sup>21</sup> Idem, p. 76.

<sup>22</sup> PÖGGELER, O. *La Pensée de Heidegger*. Paris: Aubier, 1967.

<sup>23</sup> El Ser y el Tiempo, p. 76.

ao contrário, trata-se de onde todo ente vem ao encontro do ser-aí. Portanto, neste sentido, todo ente intramundano já pressupõe a existência do mundo como condição do seu vir a ser.

Todas essas maneiras existenciárias<sup>24</sup> (dimensão ôntica) de falar do mundo se colocam para nós como ponto de partida para chegarmos à compreensão ontológica, tematizada, da questão do mundo. Fazer uma abordagem ontológica do mundo implica em retomar a relação, do ponto de vista ontológico, dos seres do mundo; isto é, do ser-aí e do ente intramundano.

“Do ponto de vista ontológico, designar as coisas como entes que se dão diretamente é um procedimento deficiente, embora, do ponto de vista ôntico, isto significa outra coisa.”<sup>25</sup> Como já foi exposto anteriormente, o ser do ente intramundano é a utilidade e seu caráter instrumental nunca designa um ente à parte, mas está sempre ligado a um todo instrumental. Este todo está garantido pela capacidade referencial das coisas que “tece” uma rede de relações, na qual cada coisa passa a ter sentido (significado) em vista à totalidade. Onde as coisas passam a ter valor não pelo que são em si, mas pelo que significam. Principalmente pelo valor ativo, as coisas não existem, elas valem e valem pelo sentido que elas têm. A dimensão simbólica na qual são as coisas enfocadas agora denota um aspecto do ser das mesmas enquanto úteis. Sendo assim, ser-no-mundo é, sobretudo, lidar com significados, é um estar familiarizado com uma totalidade de significados. Esta relação, do ponto de vista ontológico, estabelecida entre o ser-aí e os entes intramundanos se coloca como algo mediato e não diretamente dado como o que acontece do ponto de vista ôntico.

É no limiar da relação ontológica do ser-aí com os demais entes intramundanos que podemos compreender o mundo como o “onde condicional” no qual esta relação se dá. Sendo assim, o mundo é entendido como o conjunto do complexo de referências e das significações. “Que esta significabilidade seja familiar ao ser-aí, isto constitui a condição ôntica de possibilidade para que o ser-aí possa descobrir num mundo um ente que seja no modo ser do ente para uma

---

<sup>24</sup> Mantemos aqui, como em quase todas as traduções para a Língua Portuguesa, a distinção entre os termos existenciais para designar os caracteres ontológicos do ser-aí e existenciário que designa os aspectos pertencentes à dimensão ôntica do ser-aí.

<sup>25</sup> El Ser y el Tiempo, p. 81.

finalidade (ser disponível), ente cujo em si reside nesta finalidade.”<sup>26</sup> Dispomos de um mundo que significa e qualquer ente somente fará parte do mundo se aí dentro for significante.

Com isto, fica claro que o mundo não é forjado a partir do caráter de referenciabilidade e significabilidade dos entes intramundanos, mas ao contrário, é o mundo, como complexo referencial e significante, que confere aos entes intramundanos esse caráter. É por entrar e fazer parte nessa rede relacional (mundo) que o ente intramundano passa a ser reconhecido, passa a ter sentido, vem a ser. E aqui surge uma pergunta, se não podemos falar de valores a não ser para quem os reconhece como tal ou se não podemos falar de significação sem pressupor alguém que a compreenda e ainda, se chegamos à conclusão de que não são os entes intramundanos que conferem o caráter de significância e referência ao mundo mas ao contrário, então questiona-se de onde se origina a significabilidade e a referenciabilidade como tal? Certamente que é do ser-no-mundo. Somente o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, pode compreender o para que, o em vista de que, o mostrar daquilo que se mostra, o referir, o significar.

Se o ser-aí é aquele que somente se compreende no mundo e pelo mundo, chegamos com essa investigação a constatar que o mundo só pode ser compreendido pelo ser-aí. Mas a compreensão que ele tem do mundo não é meramente uma questão epistemológica, senão que se trata realmente de uma questão ontológica. Somente a partir da estrutura ontológica do ser-aí, o mundo pode ser compreendido na sua essência. “Do ponto de vista ontológico, mundo não é determinação de um ente que o ser-aí que em sua essência não é, mundo é um caráter do próprio ser-aí.”<sup>27</sup> Em outras palavras, mundo é um existencial do ser-aí, é um modo de ser deste ente. Justifica-se, portanto, a afirmação de que o ser-aí seja um ente absolutamente mundano. O mundo como forma de ser do ser-aí ou, mais precisamente, a mundanidade do ser-aí (ser-no-mundo) explica o fato de que tudo que o homem conhece ou de tudo o que ele fala só pode fazê-lo a partir do mundo. “Por fim, mundo designa o conceito existencial-ontológico da mundanidade. A própria

---

<sup>26</sup> Idem, p. 102.

<sup>27</sup> Idem, p. 77.

mundanidade pode modificar-se, e transformar-se, cada vez, no conjunto de mundos particulares, embora encerra em si o apriori da mundanidade em geral.”<sup>28</sup> Nesses termos, mundo é tudo que o homem compreende; ou ainda, tudo que o homem compreende só pode fazê-lo porque, de alguma forma, já faz parte do mundo. Sendo assim, tudo que vier ao encontro do homem virá no mundo e, embora a mundanidade pertença ao ser-aí como característica sua, o homem não poderá compreender coisa alguma se esta não assumir uma forma mundanizada.

Ao constatamos que as coisas (entes intramundanos) somente ocorrem ao homem mediante a mundanização delas, não é difícil entender que elas adquirem sentido (inteligibilidade) porque o ser-aí projeta sobre elas luz e assim se revelam em seu ser. Pode-se afirmar ainda que “...a rede tecida por nossas possibilidades confere um sentido às coisas, colocando-as nessa totalidade inteligível que chamamos mundo.”<sup>29</sup> Mesmo porque o modo originário das coisas se darem a nós não é propriamente como objetos, mas como úteis. Sendo assim, a objetividade é algo a que se chega; trata-se apenas de uma forma de abordar as coisas, porque no seu ser as coisas não se dão independentes do ser-aí. O mundo, por sua vez, como existencial do ser-aí – forma como este ente acontece enquanto ser-no-mundo, não existe independente do ser-aí; ele é o lugar constitutivo a partir do qual o ser-aí se dá. Como afirma Heidegger, esta relação de ser não pode ser entendida como um dentro do outro, mas como um junto ao outro.

Diante de tudo que foi dito, chegamos a concluir que o ser-aí, cujo ser não é puramente relacional como o do instrumento, é o termo último de toda referência, não remete a nada ulterior a si mesmo. Também, que todo o sistema de relações se dá no horizonte das possibilidades do próprio homem. Assim, a compreensão do mundo e de tudo que faz parte dele fica circunscrita aos limites da estrutura ontológica do ser-aí. Fica claro que o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, não pode extrapolar a sua própria capacidade de compreensão, sob pena de forjar para si quimeras que se impõem de forma a subjugar-lo a partir de uma realidade que não possuem em si,

---

<sup>28</sup> Idem, p. 78.

<sup>29</sup> WAELHENS, A. de. La Filosofía de Martin Heidegger. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.

senão que também lhes foi conferida pelo próprio homem “... todas estas regiões selvagens, incultas, etc., estão consubstanciadas no caos; participam ainda da modalidade indiferenciada, informe, anterior à criação. É por isso que quando se toma posse de um desses territórios, ou seja, quando se começa a explorar, se realizam ritos que repetem simbolicamente o ato da criação; a zona inculta é primeiro cosmificada e em seguida habitada.”<sup>30</sup>

## 1.2- Ser-no-Mundo e as Relações do Ser-Aí

No desenvolvimento da analítica do ser-aí até agora, fizemos ver como um estudo fenomenológico da forma própria de ser do homem deve partir da sua condição de ser-no-mundo, porque o homem é um ente que existe no mundo e nunca fora dele. Fizemos ver que essa intrínseca mundanidade é sua situação original e não faz sentido perguntar pela sua condição anterior e, certamente, não faz sentido especular acerca do destino do homem para além dessa situação. A situação de ser-no-mundo do homem se impõe de tal forma que, a partir de então, a essência desse ente será confundida com sua própria existência. Em lugar de falar de uma consciência transcendental, tão cara ao dualismo que faz oposição entre consciência e mundo, fala-se agora de ser-aí, consciência encarnada que nasce no mundo e se resolve nele.

Toda a tematização do ser-aí buscou compreender a condição do ser-em, a situação do ser-em e, neste caso, a relação do ser-aí com o mundo e a relação com tudo aquilo que lhe vem ao encontro no mundo. No entanto, não foi tematizada a maneira como o ser-aí se porta ou se comporta diante dos entes intramundanos. O que sabemos é que a situação de ser-no-mundo impõe ao homem uma limitação originária na qual ele já se compreende existindo e fora da qual ele nada

---

<sup>30</sup> ELIADE, Mircéa. O Mito do Eterno Retorno. Lisboa: Edições 70, 1984.

pode saber de si. Este como da existência do ser-aí no mundo, a facticidade, coloca o homem em meio a um conjunto de coisas já previamente dadas com as quais ele terá que lidar. Desta forma, o ser-aí já se descobre como um ser-com.

Este caráter de ser-com será analisado mais adiante. Agora o que importa é mostrar que nesta situação originária de ser-no-mundo, no modo da facticidade, o ser-aí acaba se envolvendo numa série de modos de ser-em. “Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar...”<sup>31</sup>. A maneira de ser definida por essa série de modos de ser-em é o que denominou-se em “Ser e Tempo” de preocupação.

Se o ser-aí se encontra “fragmentado” nessa série de modos de ser-em, certamente que não se trata de algo casual, mas define mesmo um modo de ser. Trata-se, portanto, de um existencial. Assim podemos afirmar que o ser-aí, enquanto existe de fato no mundo, marcado pelo caráter da facticidade, se mostra no modo de ser da preocupação. Não é o objeto da minha preocupação, objeto sobre o qual recai a minha preocupação, que a cria; ela tem origem na situação de ser-no-mundo, é um caráter do ser-no-mundo tomado em si mesmo. Podemos dizer que o ser-aí, enquanto é aí, mostra-se sempre como um ente preocupado.

A preocupação, na sua realidade, não deve ser tomada simplesmente pelo fato da existência humana cotidiana se achar presa, exclusivamente, por considerações e interesses práticos. Também tudo aquilo que nos acontece tem relação direta com a maneira preocupada de ser do ser-aí. Tudo tem uma ligação direta com o fato do homem existir no mundo. Se o mundo sempre se revela ao ser-aí no seu caráter significante; a preocupação, por sua vez, mostra que o ser-aí se

---

<sup>31</sup> El Ser y el Tiempo, p. 69.

envolve completamente com o objeto com o qual se preocupa. “A preocupação, de seu lado, já está sempre instalada no seio das referências constitutivas do mundo.”<sup>32</sup>

Reconhecida a realidade estrutural da preocupação, vê-se porque o conhecimento que o ser-aí adquire dos objetos e do mundo é profundamente interessado. Ao menos pelo que acontece na existência cotidiana, o conhecimento é função da preocupação daquele que conhece. Sendo a preocupação a condição original, é na existência cotidiana onde melhor podemos constatar a sua atuação e identificá-la como tal. O existente cotidiano, existindo inautenticamente, não se preocupa por perguntar pelo mundo, pelo sentido ontológico do mundo, o mundo só será objeto de sua atenção se vier a ser objeto de sua preocupação. Preocupação esta bem particularizada nos objetos que nos interessam, que nos ameaçam, que nos estimulam, etc. Se por alguma razão o existente da vida cotidiana for representar o mundo irá fazê-lo segundo o modelo de ser que lhe impõe os objetos da sua existência habitual.

O que foi afirmado da preocupação tomada em si mesma e dela em relação à existência, vale também para a percepção que o ser-aí tem de si mesmo. “O ser-aí não se interpretará a partir de sua existência no mundo, senão a partir dos objetos que seu mundo contém.”<sup>33</sup> Frequentemente ele é mais um objeto entre aqueles que o cercam. Confunde-se com os objetos, coisifica-se. E a partir daí tudo se torna claro: o que é fundamental se dissipa na banalidade de cada dia, a qual não nos parece conter dificuldades; tudo é todo dia como sempre foi ou é. As pessoas se perdem nos seus afazeres; elas estão como que jogadas neles e o tempo se torna um mecânico suceder de dias. A rotina se torna uma constante na vida do ser-aí cotidiano.

O dinamismo da vida cotidiana, os inúmeros compromissos assumidos fazem com que a vida do homem cotidiano seja uma preocupação só. Estamos o tempo todo empenhados em responder às solicitações feitas pelos compromissos assumidos, de tal forma que a quem estamos

---

<sup>32</sup> CORVEZ, M. op. cit., p. 24.

<sup>33</sup> WAELHENS, A. de. Op. cit., pp. 43-44.

menos atentos é a nós mesmos. As coisas do lidar hodierno assumem uma tal importância que falar delas é falar de nós mesmos, vivemos em função dos nossos “negócios”.

Esse diluir-se do homem nos seus afazeres, assumindo uma identidade com as coisas no mundo circundante, caracteriza a preocupação do existir inautêntico. A preocupação do existir autêntico reconhece as coisas como úteis e só isso; com elas assume uma relação de independência. Porém o homem cotidiano do existir inautêntico se apega tanto às coisas que elas adquirem quase um caráter de absolutas. As coisas tornam-se fins e o homem é o meio para que elas sejam o que são. É certo que alguém diria que realizando as coisas algum homem está se realizando aí e, neste caso, este homem é o fim. Acontece que ele também tem nestas mesmas coisas a razão do seu existir; por isso, em relação a elas, este homem continua sendo um meio.

Àquele que afirma que a realização de alguns homens está na realização de coisas, pergunta-se: pode alguém realizar-se fugindo de si mesmo? Isto não invalida o fato de que ontologicamente o ser-aí está comprometido com o mundo e por isto já se encontra em relação com os entes intramundanos. Não é isto que está sendo questionado aqui. O que está sendo tematizado é o tipo e o grau da relação assumida pelo ser-no-mundo.

Reconhecer que a preocupação seja a maneira de ser do ser-em, que por si mesma abrange todos os modos nos quais o ser-em se acha fragmentado, não invalida o fato de que a preocupação assumida no mundo do ser inautêntico do ser-aí o leve a se confundir com as coisas da sua vida cotidiana de um lado, e de outro lado, essa mesma preocupação assumida no existir autêntico leve o ser-aí a se afirmar e a se reconhecer livre no mundo circundante.

O que importa é reconhecer que o ser-aí cotidiano está de tal modo ligado aos entes que lhe vêm ao encontro no mundo circundante, que não se pode falar da relação entre eles como relação de percepção, é certo que o ser-aí percebe esses entes, mas trata-se de uma relação de preocupação; é uma relação que se dá naqueles modos fragmentados a que nos referimos anteriormente. O ser-aí cotidiano está preocupado com o manuseio das coisas e isto possui um conhecimento próprio. Os gregos antigos denominaram estes entes que vêm ao encontro no mundo,

entes com os quais lidamos na preocupação, de coisas; porém, eles não atentaram para o caráter pragmático destes entes, caráter de utilidade, que é justamente seu conteúdo ontológico, segundo Heidegger.

Normalmente diz-se que a vida cotidiana é prática. Nesta afirmação o sentido do termo prático é entendido como oposto ao teórico “meramente contemplativo”; em outras palavras, na existência cotidiana o ser-aí, tomado pela preocupação, apenas age, pratica. Acontece que originariamente tanto contemplar é preocupação como agir possui sua visão. Ademais, o ato de contemplar é um fazer. Perde-se, portanto, sentido a oposição teoria-prática na situação de ser-no-mundo do ser-aí.

Na existência cotidiana, o modo como o ser-aí lida com os entes disponíveis se subordina à multiplicidade de referências do “ser-para”, como já afirmamos anteriormente. A visão desse subordinar-se é a circunvisão. Portanto, podemos dizer que a maneira como o ser-aí cotidiano lida com os demais entes intramundanos, entes disponíveis, está orientada pela circunvisão, ou seja, é de uma forma previdente. Considerando o ser-aí cotidiano nesta visão subordinada, própria desta mesma situação em que se encontra, não há como negligenciar o espaço da circunvisão.

Neste âmbito, Heidegger se vê obrigado a tratar da interpretação do mundo em Descartes, como ele mesmo justifica. “Afim de precisar mais ainda a problemática ontológica da mundanidade,”<sup>34</sup> uma vez que a interpretação cartesiana da mundanidade se apresenta numa oposição extremada a dele, ele passa a tratar em “Ser e Tempo” da questão do espaço. Isto porque na análise cartesiana, a res extensa ocupa lugar privilegiado e, sendo assim, “afortiori” surge a questão do espaço ou da espacialidade. Tudo decorre da relação que o ser-aí mantém com os entes intramundanos na cotidianidade. “Na vida cotidiana, o espaço nos é dado sob a forma de ‘lugares’ ocupados pelos diferentes utensílios: o espaço está distribuído em lugares”<sup>35</sup>. Chamamos de lugar o sítio atribuído, em um conjunto, a um útil em função de sua eventual utilização. O ser-aí enquanto

---

<sup>34</sup> El Ser y el Tiempo, p. 103.

<sup>35</sup> CORVEZ, M. op. cit., p. 31.

ser-no-mundo já sempre descobriu um mundo. Esta descoberta libera o útil no seio do complexo referencial em que este útil está situado. E é justamente ao estabelecer esse complexo das referências que o ser-aí preocupado descobre a espacialidade.

Na situação de ser-no-mundo do ser-aí podemos dizer que, constantemente, o ser-aí “esbarra”, depara-se com os entes intramundanos; isto que onticamente acontece só é possível porque o homem lida com esses entes de uma maneira preocupada. Mesmo se nós considerarmos esse lidar do ponto de vista ontológico, onde o ente intramundano sempre se mostra como um ente disponível cuja essência consiste na utilidade, vê-se que também aí o ser-aí assumirá o modo de ser-em da preocupação. Porém, se nós considerarmos esse “esbarrar” genuinamente do ser-aí com os entes que lhe vêm ao encontro no mundo, podemos afirmar que essa atitude requer uma noção de espaço.

Fazendo uma distinção entre a espacialidade dos objetos intramundanos e a espacialidade pertencente ao ser-aí, Alphonso de waelhens escreve: “então dizemos que a proximidade na ordem da preocupação não se identifica como a proximidade espacial, ainda que com freqüência ambas coincidam”<sup>36</sup>. A espacialidade do ser-aí enquanto ser-no-mundo não pode ser comparada à espacialidade científica. As distâncias na vida cotidiana não podem ser determinadas pelas medidas objetivas, mas somente por nossas preocupações e pela diretriz que as comanda. Isto mostra que a espacialidade do ser-aí não está necessariamente ligada a uma proximidade espacial. O ser-aí transcende à proximidade meramente justaposta dos entes intramundanos e considera a espacialidade em outro nível.

O que primeiro deve-se considerar é que esse espaço não é quantitativo, senão qualitativo. Nele descobrimos caminhos e não medimos distâncias. “É porque o ser-aí é espacializante que o espaço é um elemento a priori. A priori não significa alhures que o espaço será um produto isolado, mas que a natureza do ser-aí funda a descoberta do espaço; descoberta que não

---

<sup>36</sup> WAELHENS, A. de. op. cit., p. 59.

se dará senão do encontro do ser-aí com os entes”.<sup>37</sup> Esse espaço não pode ser separado dos entes disponíveis, ele os modela assim como é modelado por eles; uma vez que tal espaço está ligado indissolúvelmente à preocupação.

A espacialidade pertence ao ser-aí enquanto ser-no-mundo. Pode-se dizer que essa ação espacializante do ser-aí é um constitutivo do seu ser, é um existencial. O ser-aí não surge no espaço, ele já existe como ser espacializante. A espacialidade é própria do ser-aí e se manifesta enquanto tende a superar o distanciamento que separa esse ente dos demais entes. O ser-aí busca integrar em seu mundo o maior número possível de entes. Com os modos disponíveis de aumentar a velocidade ele encurta as distâncias, amplia e destrói o mundo circundante cotidiano. Em sua preocupação sempre situante, o ser-aí usa sinais e indica direções. Assim, ele aponta para os dois caracteres fundamentais da ação espacializante.

“São pois a distância (Entfernung) e a organização (Ausrichtung) os constitutivos da espacialidade do ser-aí; elas determinam sua ação espacializante sobre a base do ser-no-mundo”.<sup>38</sup> Agora, podemos entender porque a realidade está cheia dos esforços e preocupações do ser-aí; Podemos afirmar que a tendência à aproximação deve ser entendida na ordem da preocupação, ela não busca necessariamente colocar o objeto mais próximo do corpo. A aproximação não é orientada em direção ao nosso corpo, mas sim em direção a um centro de preocupações. Quando afirmo que estou ali, isto não significa sempre que ocupo aquele lugar no espaço; com esta afirmação damos a entender que estou ali onde está a minha preocupação. “A espacialidade do ser-aí é tal que o ser-aí não está a princípio jamais ‘aqui’, mas ‘aí’; e é do ‘aí’ que ele retorna para seu ‘aqui’”.<sup>39</sup>

O espaço, conforme Heidegger, está no mundo, no sentido de que o ser-no-mundo, enquanto determinação constitutiva do ser-aí, já descobriu sempre um espaço. O espaço não é nem objetivo e nem subjetivo, é o ser-aí mesmo que é espacializante. A noção de espaço está colocada para além do objetivismo, e do subjetivismo. “A espacialidade só se deixa descobrir a partir do

---

<sup>37</sup> BIEMEL, Walter. *Le Concept de Monde Chez Heidegger*. Paris: J. Vrin, 1950.

<sup>38</sup> WAELHENS, A. de. *op.cit.*, p. 65.

<sup>39</sup> *El Ser y el Tiempo*, p. 123.

mundo, porque o espaço ajuda construir o mundo, mas isto de acordo com a espacialidade essencial do ser-aí mesmo, espacialidade inclusive na sua constituição fundamental de ser-no-mundo”<sup>40</sup>.

Mesmo sendo o espaço um a priori, ele só é descoberto na ação espacializante do ser-aí, portanto, ele se revela a posteriori. Por fundar-se na situação de ser-no-mundo do ser-aí, o espaço se mostra como condição de encontro do ser-aí com todo ente intramundano, porque todo ente só vem ao encontro no espaço. Porém, isto reforça a afirmação de que o espaço não se origina dos entes intramundanos, mas que estes, de antemão, já se encontram no espaço.

Ao estudarmos a situação de ser-em do ser-no-mundo, vimos que a mesma está determinada pela preocupação. Vimos que esta situação pressupõe uma circunvisão, porque a preocupação, que se dá no mundo circundante, realiza-se no lidar com um ente que faz parte de um todo instrumental em vista de sua utilidade. Nesse sentido, podemos inferir que no fato de vir ao encontro do ente intramundano no mundo circundante, onde pressupõe-se a espacialidade, revela também o caráter de referência do ente por já fazer parte de um todo instrumental e conseqüentemente de uma rede referencial. Vimos, por fim, que esta maneira de se relacionar com os entes intramundanos é comum a todos os indivíduos que possuem a estrutura do ser-aí.

Algo de novo salta-nos aos olhos quando procuramos compreender melhor essa rede relacional do ser-aí. Além da relação que ele mantém com os entes intramundanos mediante a preocupação, enquanto ser-no-mundo, o ser-aí se descobre como existindo com outros indivíduos, que como ele, também possuem a estrutura ontológica de um ser-aí. Com estes entes o ser-aí também entra em relação. De tal forma que, originalmente, o ser-aí é ser-com-outro. O ser-aí não pode ser entendido senão existindo com outro ou coexistindo. Anteriormente, ao analisar a situação de ser-no-mundo, foi dito que o ser-aí não existe sem mundo; da mesma forma também, ele não existe isolado, sem os outros.

---

<sup>40</sup> Idem, p. 129.

Heidegger tem nos colocado que, na vida cotidiana, o útil que nós encontramos por aí remete-nos sempre a um outro, a um outro ser-aí que mantém com este útil uma certa relação, seja porque foi o seu construtor seja porque ele o emprega para algo seja porque pode compreendê-lo. Acontece que este ente ao qual o útil nos remete não é como esse ente disponível, um ente simplesmente dado. Ele, de acordo com seu modo de ser, é como eu, um outro ser-aí. O ser-aí ao descobrir o mundo, ele já co-descobre os outros que com ele co-existem da mesma maneira. “Estes entes não são nem subsistentes nem disponíveis, eles são tal como o ser-aí os libera - são como eu, existem”.<sup>41</sup>

Como o útil sempre nos remete a um outro ser-aí, podemos dizer que a base do ser-no-mundo é ser-com-outro, o mundo é sempre compartilhado com os outros. O ser-em é ser-com os outros. “Todavia, o que torna possível o ser-com, não é a proximidade espacial de dois entes, mas sim sua relação”.<sup>42</sup> Relação que podemos compreender muitas vezes como o que acontece na vida cotidiana, nós não nos relacionamos com os outros como entes coexistentes mas como funções, junto ao seu trabalho, vale dizer, em seu ser-no-mundo. Relacionamos com o carteiro, com o padeiro, com o vendedor, etc.

Heidegger chama a nossa atenção para o fato de que o ser-com-outro e a facticidade da coexistência não significam necessariamente a ocorrência simultânea de vários entes, porque posso estar rodeado de muitas pessoas e estar só. Embora o estar só seja um modo deficiente de ser-com-outro. No entanto, quando Heidegger fala da “facticidade da coexistência”, ele parece estar se referindo ao caráter ontológico da coexistência. “A enunciação fenomenológica segundo a qual o ser-aí é essencialmente ser-com-outro tem um sentido ontológico e existencial”.<sup>43</sup> Anteriormente ele já havia falado que: “... a expressão ser-aí mostra, portanto nitidamente que este ente é ‘de início’ sem qualquer relação com o outro, esta relação só acontece ‘mais tarde’, de sorte que ele pode ser

---

<sup>41</sup> Idem, p. 134.

<sup>42</sup> BIEMEL, W. op. cit., p. 81.

<sup>43</sup> El Ser y el Tiempo, p. 136.

assim ‘com’ os outros”.<sup>44</sup> Haja visto o fato da possibilidade derradeira e irrevogável do ser-aí ser a morte; na morte, como fim, acontece a ipseidade absoluta do ser-aí. É um crivo pelo qual apenas passa o ser-aí agonizante, ficando de fora inclusive a sua relação. Portanto, pré-ontologicamente o ser-aí está desprovido do caráter do ser-em-comum.

A atitude do ser-aí com relação aos entes intramundanos, já foi dito, é a preocupação, que através da circunvisão descobre o ente disponível. Agora, a relação do ser-aí com outro ser-aí, Heidegger chama de solitudine. O termo designa um existencial. Ele engloba todos os comportamentos em relação aos outros e não se limita apenas ao que usualmente se entende por esse termo. Nesse sentido pode falar que socorrer o outro, renegá-lo ou mesmo agir contra ele, todos esses comportamentos são modos de exercer a solitudine. Evidentemente que há modos negativos de solitudine, como por exemplo: o desprezo. Ser modo negativo de solitudine não significa ser menos ou não ser solitudine; significa ser outra modalidade da mesma.

Segundo Heidegger, a solitudine está guiada pela atenção e pela tolerância. Mas estas formas podem se transformar nos seus modos correspondentes de deficiência; a atenção em total desconsideração e a tolerância em total indiferença.

Apesar da importância que se dá usualmente à solitudine em relação ao outro através do respeito humano, da moda, do uso, costumes, etc.; normalmente, a solitudine ou os modos mais freqüentes da solitudine cotidiana são deficientes ou negativos. Na prática e com maior freqüência permanecemos bastante indiferentes e estranhos aos problemas e mais ainda à pessoa do outro.

Na vida cotidiana baseada na preocupação, pode-se dizer que a relação do ser-aí com os outros é sempre uma relação onde está o tempo todo fazendo comparações. Ao fazer comparação, a primeira coisa que vem à tona é a diferença. Então, a indiferença age como o elemento de desequilíbrio dessa relação. Naturalmente, busca-se anular essa diferença estabelecendo nivelamento, onde quem está aquém dos outros procura chegar até eles ou ainda

---

<sup>44</sup> Ibidem.

busca-se a precedência sobre os outros para subjugar-los. Acontece que essa situação é criada e se mantém num intervalo, que em termos existenciais, Heidegger denomina de distanciamento.

Ora, é justamente esse distanciamento constitutivo do ser-com-outro que irá garantir, na vida cotidiana, o domínio de uns sobre os outros. Como ninguém consegue identificar com precisão a fonte genuína do domínio, este paira no ar como o indeterminado, o impessoal. Não se sabe quem é (a fonte), mas sabe-se que ele está na situação (o onde). Que situação? Na situação de ser-com-outro na existência cotidiana. Como não se conhece a fonte, muitos tentam identificá-la com as estruturas, com a relação social, com a relação de produção (trabalho), etc., mas a tirania do impessoal continua indiferente a todas essas investidas especulativas. O impessoal apenas impera.

O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. Quando se fala “os outros” nega que este quem possa ser identificado com um dentre eles. “O quem” não é este, nem aquele, nem si mesmo, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é neutro é o “se”.<sup>45</sup> Este “se” é uma determinação perfeitamente positiva do ser-aí, daí dizer ser este impessoal um existencial. Este anônimo tirano é um sujeito neutro, impessoal, o se do “se disse...”, do “se fala...”, da moda. A vida cotidiana obriga as pessoas a se submeterem à ditadura desse “se”. Nada escapa a seu domínio: preocupações, sentimentos, prazeres, etc. E mais, não se nota reações consideráveis a este domínio.

Na vida cotidiana, cria-se as regras de convivência, estabelece-se normas, tudo acontece dentro de um padrão comum: tudo é tão comum. Como diz Heidegger, o ser e estar um com o outro como tal promove a medianidade. O ser-com-outro é um ser medíocre, porque ele se atém ao que é normal. Os seus valores, os desvalores, as ambições resumem-se no que “se” tem como normal. Evidentemente que agindo assim o ser-aí cotidiano irá promover uma outra tendência essencial sua, o nivelamento de todas as possibilidades de ser. O que faz com que haja uma certa uniformidade na maneira de fazer. Quando alguém se envereda por algum campo, já se tem previamente uma visão do papel a ser desempenhado. Não é por nada que Heidegger faz uma

---

<sup>45</sup> Idem, p. 143.

síntese destas três características naquilo que mais manipulamos no cotidiano. “O distanciamento, a medianidade, e o nivelamento constituem, enquanto modos de ser do ‘se’, tudo o que nós chamamos “a opinião pública”.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Idem, p. 144.

## CAP.II- A HECCEIDADE DO SER-AÍ

### 2.1- A estrutura da hecceidade do ser-aí

Ao fazer o estudo e a análise da situação de ser-no-mundo do ser-aí nas suas dimensões ôntica e ontológica, damos ênfase ao momento constitutivo do mundo e à relação do ser-aí com o mundo e com tudo aquilo que lhe vem ao encontro nele; chegamos inclusive a apresentar em um ponto a constituição existencial do ser-aí a partir da relação que ele mantém com esta situação e em outro ponto apresentamos a constituição ontológica dos entes intramundanos que vêm ao encontro no mundo. Porém, no que diz respeito ao ser em si do ser-aí só tocamos naquilo que efetivamente entra na relação que ele estabelece com a situação de ser-no-mundo.

Buscando compreender o ser em si do ser-aí, fala-se de estrutura ontológica deste ente. Parte-se do princípio de que enquanto ser-no-mundo, o ser-aí se descobre como algo que se mostra “aí”. Esse “aí” não pode ser focado como neutralidade, como algures, mas trata-se da condição de determinação desse ente que denominamos de ser-aí. Desta forma, não se pode compreender a estrutura desse ser pelo qual perguntamos se não se levar em conta o que se mostra e o fato ou a condição do que se mostra. Por ser o ser-aí a sua existência, ele já sempre se compreende “aí” e não pode se compreender de outra forma.

Então pergunta-se: se o ser-aí só se compreende como “aí”, será possível falar de uma estrutura de ser? E mais, falando de estrutura não estamos retomando o essencialismo clássico e de novo estamos falando de um ser dado? Não, porque se no ser-aí a essência e a existência se confundem, então a estrutura desse ser só pode ser entendida no sentido de algo dinâmico. Daí tudo o que já foi dito até agora a respeito desse ente como: poder-ser, devir, abertura, possibilidade, ser propenso a ...isto já retira definitivamente a tentativa de dar uma definição essencial (modelo da lógica clássica) desse ente cuja maneira de ser não permite tomá-lo como dado.

Ao conceber a estrutura desse ente como dinâmica vê-se que o ser-aí só pode ser compreendido nessa perspectiva, onde não faz sentido buscar algo definitivo na estrutura desse ente. Mas falar de estrutura dinâmica não quer dizer ininteligível. O que quer apenas isto dizer é que um determinado paradigma filosófico, que vingou no Ocidente ( filosofia da consciência), não consegue, de fato, aprender essa estrutura. Somente um modelo aberto, que esteja disposto a considerar o ser-aí bem mais do que “animal racional” poderá, efetivamente, oferecer uma interpretação mais coerente da estrutura ontológica desse ente.

Parece-nos que Heidegger, através da fenomenologia como ele a entendeu, pôde oferecer-nos um “arcabouço” teórico que evidencia ontologicamente muitos elementos constitutivos do ente que somos nós mesmos. O Filósofo, tendo tomado o ser-no-mundo como ponto de partida para o estudo do ser do homem, logrou tocar em aspectos que a idéia de um eu transcendental não poderia de fato apresentar. O homem não pode ser entendido como algo abstraído dos seus aspectos existenciais, e foi exatamente isto que Heidegger mostrou ao propor o ser-aí (Dasein) como o construto que somente pode ser compreendido a partir de seus caracteres existenciais.

A situação de ser-no-mundo só poderá, de fato, ter sentido levando-se em conta a hermenêutica do ser-aí.<sup>47</sup> Sem evidenciar a estrutura ontológica do ser-aí, sem tematizar a “hecceidade” desse ente, o ser-no-mundo não passará de uma constatação, porque essa situação

---

<sup>47</sup> Ver: STEIN, E. Seis Estudos Sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger). Petrópolis: Vozes, 1988.

existencial se efetiva realmente nos elementos constitutivos da “hecceidade” do ser-aí. Passaremos, agora, a uma exposição de como esses elementos se apresentam em “Ser e Tempo”; ressaltando, contudo, a articulação de suas dimensões ôntica e ontológica.

### 2.1.1 – *A disposição afetiva*

Todos nós experimentamos, cotidianamente, um estado de espírito que se altera a cada instante, ou pelo menos que nos faz reagir a todo instante a cada estímulo externo ou interno. Isto que altera constantemente o nosso estado de espírito é tratado em “Ser e Tempo” como humor ou estado de humor. O humor, pelo próprio significado do termo, já mostra uma fluidez, uma permeabilidade, um caráter de abertura, que o caracteriza como um estado de grande instabilidade. Pelo humor o ser-aí se torna “encharcado”, embebido de mundanidade. O certo é que sempre estamos com humor. Bem, isto que nós experimentamos cotidianamente no seu caráter ôntico, Heidegger denomina ontologicamente de disposição afetiva ou sentimento de situação.

O fato de mudarmos de estado de humor, desde uma eufórica alegria até um estado de depressão; o fato mesmo da gente “cair” no mau-humor, isto do ponto de vista ontológico quer dizer que o ser-aí está sempre de humor. O humor revela sempre como alguém está e como ele fica assim, e é nesse sentido que o humor conduz o ser-aí ao seu “aí”. Ora, o caráter de abertura que o humor apresenta pode propiciar que o ser que nós somos venha a se mostrar na sua nudez na vida cotidiana. Porém, a nossa origem e o nosso destino continuam um mistério.

O mistério que representa para o ser-aí a sua origem e o seu destino não faz com que ele se desinteresse de si, mas ao contrário faz com que ele se volte para sua situação e obtenha um sentimento dela, sentimento que, enquanto ser-no-mundo, o ser-aí sempre tem. E o que o ser-aí descobre nessa situação? Que nenhum de nós escolheu existir, já nos conhecemos existindo. E o pior, com a responsabilidade de assumir a existência própria e conduzi-la mediante um projetar-se constante. Este sentimento me faz constatar minha precariedade, minha contingência, minha

instabilidade; faz-me ver que minha existência está sempre por fazer, que eu sou responsável por ela, que é necessário assumi-la e recebê-la como fardo. Jogado no mundo o ser-aí deve tomar nas mãos o seu próprio destino, deve realizar o seu devir. Ele não pode contar com mais ninguém, está entregue a si mesmo. “Ao falarmos de estar-lançado nós procuramos mostrar que a facticidade desse fato obriga o homem a tomar sobre si o seu ser como carga”.<sup>48</sup>

O sentimento da situação original se apresenta, na sua forma primitiva, como querendo dar-nos a entender que o ser-aí está jogado e abandonado na “hecceidade” de uma existência que lhe tem sido imposta. Mostra que, enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é sempre o seu “aí”. E mais ainda que esse abandono pertence à condição humana como tal. Sem este abandono o homem não poderia existir como “aí”. Só que esse abandono não deixa o homem pronto no mundo; ele entrega ao homem ainda a responsabilidade de consumir-se. E não é um abandono inicial apenas, ele acompanha o homem por toda a sua vida. O ser-aí se conquista a si mesmo contra uma solidão e um abandono que renasce sem cessar. “É uma nova maneira de expressar uma tese conhecida: para o ser-aí o preço de sua existência é seu próprio ser”.<sup>49</sup>

Dissemos que o humor se caracteriza pela abertura. Ora, essa abertura em sentido lato nada mais é que a sensibilidade. De tal forma que a solicitude ou qualquer situação de sentimento tem aí o seu fundamento. Por isso, pode-se dizer que a disposição afetiva, o sentimento de situação, não pode ser confundido como um sentimento, mas é a base de todo o sentimento, de toda manifestação afetiva e da afetividade como tal. É na disposição afetiva e pela disposição afetiva que o ser-aí se abre para todo relacionamento. No humor o ser-aí se abre para si mesmo antes de qualquer conhecimento e vontade. Daí dizer que, ontologicamente, a disposição afetiva abre o ser-aí em seu estar-lançado.

Assim como o humor abre o ser-aí, ele pode fechá-lo, isso é mostrado pelo mau humor. Nele as pessoas não se aceitam, buscam o distanciamento de si mesmas. Isto é o que nos

---

<sup>48</sup> L'Être et le Temps, p.169.

<sup>49</sup> WAELHENS, A. de. op. cit. P. 88.

obriga a não sermos nós mesmos; a rechaçarmos a existência autêntica para aceitarmos a caída na servidão ao impessoal. Ordinariamente, esse sentimento se encontra de tal forma massacrado que as pessoas, na vida cotidiana, não apresentam problemas de distanciamento, repulsa ou fuga, mas apresentam uma cegueira completa no que diz respeito a si mesmas; perdem todo sentimento de si mesmas e se entregam aos objetos de sua preocupação.

Diante de tudo que vimos, podemos dizer que a disposição afetiva abre o seu ser-aí no seu estar-lançado, que o ser-aí se encontra aberto, disposto e exposto nessa situação de jogado, de abandonado. De outro lado, “o segundo caráter essencial da disposição afetiva é um modo fundamental e existencial de abertura do ser-aí, que comporta simultaneamente a revelação do mundo, da co-existência e da existência, pois este modo é ele mesmo essencialmente ser-no-mundo”.<sup>50</sup> Daí dizermos que o humor não é algo psíquico ou um estado interior, ele já acontece com o ser-aí enquanto ser-no-mundo, ele é algo que já sempre abriu o ser-no-mundo na sua totalidade. Portanto, ontologicamente, a disposição afetiva expõe o ser-aí na sua abertura originária enquanto ser jogado no mundo, abandonado na sua facticidade. Mas não só isso, ela expõe também a abertura do próprio mundo e da co-existência.

O terceiro caráter essencial da disposição afetiva diz respeito, justamente, à abertura do mundo. Essa abertura prévia do mundo deixa e faz com que o ente intramundano venha ao encontro. Por que o fato do ente intramundano vir ao encontro no mundo faz parte da disposição afetiva? É porque isso acontece na circunvisão. O ser-aí é um ente estrategista. A sua própria posição ereta lhe confere privilégios em relação aos demais entes. Esta posição lhe dá uma visão “arredondiada”. Sem esforço o homem pode ver à frente, para os lados, para cima, para baixo e para trás. Não se trata aqui de exercício de um dos sentidos (ver com os olhos), mas de uma consciência de situação. Isto que onticamente chamamos de visão “arredondiada”, ontologicamente Heidegger chama de circunvisão, providência. Portanto, o ente intramundano vem ao encontro não por uma

---

<sup>50</sup> L'Être et le Temps, p. 171.

sensação ou por uma contemplação, mas por fazer parte de um mundo já previamente aberto na circunvisão do ser-aí.

A disposição afetiva ao dispor o ser-aí na sua abertura original, ela serve de base para todos os demais elementos que constituem a “hecceidade” do ser-aí. A própria compreensão só se dará em sintonia com a disposição afetiva e toda disposição afetiva sempre possui a sua compreensão. Heidegger ao dizer que ontologicamente a disposição afetiva não apenas caracteriza o ser-aí como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, deixa-nos a entender que a própria ontologia fundamental encontra aí o seu ponto de partida. Não é possível apanhar o ser-aí fora de um estado de humor, desprovido do sentimento de situação. Isto não significa que a investigação metódica tomada em si mesma deva ser entregue ao sentimento. Apenas diz que aquilo que era identificado como fenômeno psíquico: os afetos e os sentimentos, rebaixados a fenômenos subsidiários, ganham aqui posição e caráter de fenômenos existenciais. A disposição afetiva é um elemento da constituição essencial do ser-aí como: a compreensão, a interpretação, etc., e que, de certa forma, prima na investigação da pergunta pelo “quem” do ser-aí.

É certo que o sentimento de situação (disposição afetiva) é o fundamento ontológico de todos os sentimentos, emoções e da afetividade como um todo. Porém, dois estados afetivos particulares que apresentam, neste contexto, características relevantes são tratados na analítica existencial de maneira especial, a saber: o medo e a angústia. Pela importância que o fenômeno da angústia assume neste estudo, Heidegger faz questão de distingui-lo do fenômeno do medo.

“O que se teme, o que faz medo, é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que possui o modo de ser do ser disponível, do ser simplesmente dado ou da co-existência”.<sup>51</sup> Se, aqui, perguntarmos-nos pela forma desse temor e de onde ele provém, veremos que tal temor nos vem sempre sob a forma de ameaça. De onde ele provém, a princípio identificamos sempre algo fora de nós que nos causa medo. Em todos os casos geralmente não são

---

<sup>51</sup> Idem p. 175.

entes próximos, mas que ainda assim nos ameaçam. Necessariamente a ameaça não tem que se realizar, mesmo assim ela turva o nosso sentimento na expectativa de que algo possa nos acontecer.

O ser-aí tem medo é por si mesmo, porque sendo está em jogo seu próprio ser. Tememos sempre por um ser-aí. Por mim é por quem tenho medo. Se tenho medo é porque minha existência não está assegurada, ela pode ser subtraída a qualquer momento. O medo me descobre a essencial precariedade do meu ser, remete-me sempre ao sentimento da situação original.

O abandono ao qual o ser-aí está entregue na existência coloca-o diante das suas limitações. Limitações essas que ele desconhece, prova disso é que não consegue tirar proveito delas. O que acontece é que ele perde a cabeça e se entrega ao temor. Como diz A. de Waelhens: “o medo consiste em entregar-se à ameaça, em vez de impor as reações ordenadas capazes de revertê-las, e isto até a completa perda de si mesmo”.<sup>52</sup>

Se se pode falar que tememos por nossos bens (casa, objetos, carro, etc.) é porque estes fazem parte de nossa preocupação. E se o ser-aí na vida cotidiana confunde-se com os objetos de sua preocupação, então uma ameaça a um bem nosso nesse nível é uma ameaça a nós mesmos. Se se pode falar que tenho medo por outrem é porque, de alguma maneira, minha existência está ligada a esse outrem. E nesse caso, temo por mim mesmo juntamente com esse outrem; pois é o ser-com que poderia vir a ser suprimido. Ninguém tem medo por alguém cuja a existência não esteja de alguma forma vinculada a sua.

Portanto, todas as formas de temor: o pavor, o horror, o terror, a timidez, etc., não apenas indicam que o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, é um ser temeroso mas também indica que o medo é uma possibilidade existencial da disposição essencial de todo ser-aí.

A angústia se assemelha ao medo por se apresentar sob o caráter de ameaça, porém é contrária a este porque nunca é provocada por um existente determinado ou determinável. O angustiado não sabe precisamente o que está lhe causando angústia, mas tem plena consciência que

---

<sup>52</sup> WAELHENS, A. de. op. cit., p. 90.

esta não está sendo provocada por ente intramundano algum. Tanto é assim que no estado de angústia as coisas ao nosso redor caem num indiferentismo, numa relatividade, numa absoluta nulidade. “O com que a angústia se angustia é completamente indeterminado. Esta indeterminação não provém da incapacidade de decidir, com efeito, qual é precisamente o ente intramundano ameaçante: ela indica, ao contrário, que absolutamente nenhum ente intramundano importa”.<sup>53</sup> Eu mesmo me sinto desaparecer de cena em todas minhas relações com meu eu habitual, cheio de preocupações, ambições e apetites da vida diária.

Procurar uma causa para a ameaça na angústia é algo que, certamente, ficará sem resposta, porque ela não é causada por um aqui ou um ali, posto que o aqui e o ali só se dão na preocupação, e é característica própria da angústia a ausência de preocupações, uma vez que os entes são anulados. O angustiado não sabe de onde vem essa ameaça, ela está em tudo e em nenhuma parte, ela é onipresente. Todas as seguranças e todas as proteções não podem nos esconder desse sentimento de ameaça. Sinto-me o mais profundamente a só e sem apoio. Então surge a pergunta: o que pode nos causar angústia? Ora, enquanto os demais entes e eu mesmo vamos desaparecendo nesse sentimento de nulidade, o mundo aparece cada vez mais na sua realidade nua e crua. “Se portanto, o com que a angústia se angustia parece ser nada e o ser-em mostra o mundo como tal, isto significa que o com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo por ele mesmo... Angustiar-se revela, portanto, originalmente e diretamente o mundo como tal”.<sup>54</sup> A angústia nos coloca diante da mundanidade do mundo em seu estado puro. A mundanidade pura é, por conseguinte, a fonte da angústia. Ela nasce de nossa condição e a revela a nós. É o verdadeiro sentimento da situação original.

“Porém, por quem e por que esta angústia? A resposta é a mesma já dada para o medo: o ser-aí experimenta a angústia por causa de si mesmo”.<sup>55</sup> Não podendo ser identificado um ente determinado que seja a causa da angústia; vindo a sua ameaça de todas as partes e não estando

---

<sup>53</sup> L'Être et le Temps, p. 228.

<sup>54</sup> Idem, p. 230.

<sup>55</sup> WAELHENS, A. de. op. cit., p. 128.

em parte alguma, podemos dizer que a fonte da angústia está no ser-aí mesmo, enquanto poder-ser global e ser-no-mundo. A sua intrínseca mundanidade e a sua responsabilidade de consumir o seu próprio ser, de forma a estar sempre projetando-se no devir da existência, eis onde ficam as raízes mais profundas da angústia. O ser-aí angustiado não se desprende do mundo, mas ao contrário ele está mais do que nunca preso a este.

Um fator importante da angústia que aqui queremos ressaltar é o isolamento que ela opera sobre o ser-aí. “A angústia isola e revela o ser-aí como *solus ipse*”.<sup>56</sup> No entanto, esse solipsismo não constitui uma coisa-sujeito isolada no algures, totalmente desprovida do mundo; ao contrário, revela ao ser-aí a sua essencial mundanidade e ao mesmo tempo o coloca face a si mesmo. Encontramo-nos em nossa mais autêntica possibilidade de ser-no-mundo. Somos, aqui, livres do império do impessoal gregário, do “se”, e irremediavelmente temos que escolher entre uma dupla possibilidade: sermos nós mesmos ou não. Mas a angústia enquanto tal não se coloca na condição de ser ou não eleita, ela acontece. Ela em si mesma, na sua realidade, é uma experiência da morte. Ela me abre às minhas possibilidades mais pessoais. A morte como a minha derradeira e irrevogável possibilidade se “antecipa”, por assim dizer, no estado de angústia. É diante dela, a morte, que em última instância, eu me deparo na situação de angustiado. O isolamento radical a que nos referimos operado pela angústia, pode ser comparado ao isolamento operado pela morte na hora da agonia final.

Sobre a frequência da angústia, podemos dizer o seguinte: esta não é frequente; ao contrário, é rara no seu acontecer. O mais comum na vida cotidiana é o medo. A angústia é vista na vida diária como algo negativo, um estado de espírito do qual temos que nos curar, temos que fugir. Isto faz parte da fuga de si mesmo, da minha situação original (situação de existente-no-mundo sem haver optado por existir, jogado no mundo, sem qualquer coisa para contar a não ser comigo mesmo) e isto assusta. “A decaída do ser-aí no impessoal e no mundo das preocupações é

---

<sup>56</sup> L'Être et le Temps, p. 231.

considerada como ‘fuga’ de si mesmo”.<sup>57</sup> Daí ser mais comum a ocorrência do medo, mesmo porque o ser-aí da vida cotidiana está, quase sempre, perdido em meio às preocupações, lidando o tempo todo com objetos – é mais normal que sinta medo. “A cotidianidade desta fuga manifesta fenomenalmente isto: a angústia enquanto sentimento fundamental da disposição afetiva (situação) revela essencialmente a constituição do ser-aí como ser-no-mundo”.<sup>58</sup>

### 2.1.2- *Compreensão e Interpretação*

Depois de estudarmos a disposição afetiva (sentimento de situação) como o primeiro componente da estrutura da “hecceidade” do ser-aí, passaremos agora ao estudo do segundo componente, a compreensão. Como já dissemos anteriormente, o ser-aí possui uma certa pré-compreensão da sua situação global e é esta pré-compreensão que o deixa apto a compreender tudo mais.

A compreensão como tal é um momento da existência, é um elemento constitutivo da “hecceidade” do ser-aí, fonte de todos os modos de conhecer. Se a situação original é o vínculo do ser-aí com o mundo e que ao mesmo tempo é a base de toda afetividade, em relação ao segundo elemento da estrutura da hecceidade pode-se dizer o seguinte: “Que o ser-aí seja como existente seu ‘aí’, esta proposição significa: o mundo é “aí”, o ser-aí do mundo é o ser-em. De sorte que o ser-em é “aí” enquanto ele é o em vista de que é o ser-aí. O ser-no-mundo existente se torna revelado como tal neste ‘em-vista-de...’; esta revelação, nós a chamamos de compreensão”.<sup>59</sup> Quando Heidegger diz que o ser-aí é compreensão, por ser esse em vista de enquanto ser-no-mundo, ele está chamando a atenção para o caráter de abertura deste ente. Na condição de aberto, o ser-aí tem uma pré-compreensão do mundo e do seu próprio ser.

---

<sup>57</sup> Idem, p. 228.

<sup>58</sup> Idem, p. 232.

<sup>59</sup> Idem p. 178.

Uma vez que o ser-aí está no mundo não como um ser definido e acabado, mas essencialmente como um “poder-ser”, ele existe como possibilidade. Falar que o ser-aí existe como possibilidade não significa jogá-lo numa dimensão ilimitada, como a princípio pode nos parecer o significado do termo. O ser-aí existe como possibilidades concretas, limitadas. Daí não podermos entender essas possibilidades como lógicas, mas como possibilidades existenciais; limitadas pelo fato do homem existir no mundo.

Quando se fala de limitação das possibilidades é preciso entender que o ser-aí além de ter que encarar essas possibilidades como meramente possíveis e de elas serem a determinação ontológica mais originária e mais positiva do seu ser, ele deve escolher entre elas. O ser-aí está situado sempre nesse gume, nesse fio de decisão, tem sempre que optar por uma possibilidade em detrimento de outra. Mas ao identificar a possibilidade como característica do ser-aí, como constitutivo ontológico dele, não está subtraindo a “realidade” deste ente; nem tão pouco quando essa possibilidade é exercida no seu poder-ser. “Que o ser-aí seja, em sua essência, poder-ser, isso não quer dizer, bem entendido, que ele não é real, nem mesmo que ele é simplesmente possível, mas isso significa sobretudo que, existindo realmente, ele é certas possibilidades em detrimento de certas outras”.<sup>60</sup>

Quando se identifica o ser-aí como possibilidade, como poder-ser, não se está dizendo que ele é o que ainda não foi dado ou que ele é o que é dado. Mas apenas afirma-se que, concomitantemente, o ser-aí é poder-ser. A propósito, ele nunca é um ser simplesmente dado. O entendimento que o ser-aí tem de ser ele dessa forma, não lhe advém de uma percepção imanente, mas pertence à sua própria condição, ao “aí” dele. Na sua essência, o ser-aí é compreensão dessa situação. Tão logo o ser-aí é, ele é poder-ser, e ele “sabe” disso.

“Enquanto revelação, a compreensão concerne sempre à constituição fundamental inteira do ser-no-mundo”.<sup>61</sup> Se a compreensão revela a constituição fundamental do ser-no-mundo,

---

<sup>60</sup> BIEMEL, W. op. cit., p. 103.

<sup>61</sup> L'Être et le Temps, p. 180.

ela também revela o mundo na sua estrutura referencial. A compreensão revela ainda o ser-aí mesmo e permite a este reencontrar o ente intramundano nas suas possibilidades. O ente disponível é descoberto como o ente que pode servir a ..., que pode ser empregado para...ou que pôde ser empregado anteriormente e que já não é mais utilizável. A natureza, ela mesma, pode ser descoberta em vista de uma possibilidade.

O ser-aí ao se abrir em todas as dimensões através da compreensão sempre conduz às possibilidades, porque a compreensão possui a estrutura existencial de projeto. Enquanto existe, o ser-aí projeta. Ele caminha rumo a esse projeto. O projeto é a base para possibilidade; isto quer dizer que a compreensão, enquanto projeto, é uma maneira de ser na qual o ser-aí chega a ser possível. Quando me projeto, possibilidades são criadas com esse ato. É também o projeto a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato. Daí dizer porque o ser-aí, através da compreensão se projeta para a sua destinação, para seu “em vista de que”, como para a mundanidade de seu mundo entendida como significância.

O ser-aí caracterizado nos modos básicos do seu ser, a saber: a circunvisão da preocupação, a solícitude e a própria visão da sua situação, tudo isto denota um caráter de visão existencial na condição de abertura do “aí”. O que faz que o ser-aí se cientifique de tudo que está ao seu alcance, de tudo que está ao seu redor é justamente o fato de que “o caráter projetivo da compreensão determina existencialmente o que nós chamamos a visão do ser-aí”.<sup>62</sup> Esta visão, como Heidegger diz, pertence a estrutura ontológica do ser-aí, enquanto este possui uma compreensão que se projeta. Não é um sentido que precisa ser estimulado por uma realidade que o fere, mas é o que está na base desse sentido e lhe confere um caráter de percepção, embora não se identifique com ela.

Retomando o que foi dito, que o ser-aí tem uma visão existencial dos seus modos básicos de ser na condição de abertura, podemos afirmar que isto lhe confere uma visão primeira e totalmente referente a sua existência. A essa visão denomina-se em “Ser e Tempo” de transparência.

---

<sup>62</sup> Idem p. 182.

Porque, na medida em que o ser-aí se faz em forma originária e transparente junto ao mundo e com os outros, ele adquire uma compreensibilidade de si mesmo. É só nessa condição que ele pode ter essa transparência. Se ele se perde no mundo pela preocupação, essa visão não será transparente, mas confusa, porque será mesclada daquilo que constitui sua preocupação.

Por fim, Heidegger deixa claro a conseqüência dessa concepção de compreensão. A compreensão entendida como visão resgata o seu sentido originário, não mais radicada na intuição pura do ser simplesmente dado, a modo da ontologia tradicional, mas passa a ser a circunvisão da preocupação enquanto qualidade do que é sensato (*savoir-faire*). A intuição mesma, bem como o próprio pensamento são derivados longínquos da compreensão. “Mesmo a intuição fenomenológica das essências se funda na compreensão existencial”.<sup>63</sup>

Partindo desse ponto a que se chegou na tematização da compreensão e indo em direção à estrutura desta mesma compreensão podemos afirmar que o ser-aí compreendendo, ele se projeta para as possibilidades; isto faz com que se abra um “leque” de possibilidades pelo exercício do poder-ser deste ente. “O projeto de compreender goza então de uma possibilidade característica de desenvolvimento. Nós chamamos interpretação o desenvolvimento da compreensão”.<sup>64</sup> Nesta possibilidade característica, a compreensão se volta para o que ela tem compreendido, mas agora através de um novo modo de compreender, uma nova forma de elaboração.

Neste caso, a interpretação da existência refere-se às possibilidades do ser-aí. Quando este ente interpreta, a possibilidade não se perde em especulações, ele decide realmente acerca do que será. Assim pois, a interpretação não deixa em nenhum momento o terreno da realidade positiva, principalmente quando tem em vista as possibilidades gerais da existência, isto é, o terreno das determinações ontológicas mais fundamentais. Ao interpretar, o ser-aí elege, escolhe uma possibilidade entre muitas outras que são deixadas. Ao decidir sobre uma possibilidade e ao atuar sobre ela, uma nova gama de possibilidades é criada.

---

<sup>63</sup> Idem, p. 183.

<sup>64</sup> Idem, pp. 184-185.

Se a compreensão é a visão existencial do caminho como livre e aberto, a interpretação irá mostrar que o caminho só se faz ao caminhar. Mostra igualmente que a liberdade nesse caminhar não se apresenta como um poder absoluto, ela está parametrada pelas possibilidades e, muitas vezes, já carrega sobre si o peso, às vezes aplastante, dos possíveis consumados. Na existência não há segunda chance, ela é constituída de via única, não há retorno. Isto é o que permite que habitemos um mundo real e sem ilusões; quando muitas vezes gostaríamos que tudo não passasse de um sonho. Apesar destas idas e vindas somos logo chamados à realidade. Sem incluir aqui a vontade, podemos dizer que sendo o ser-aí intérprete – ele se lança no caminho aberto e trata de agarrar a possibilidade tão logo ela é criada, sem mesmo entendê-la. Portanto, o que há é autodeterminação nessa atitude de agarrar esta ou aquela possibilidade.

Entendida a interpretação dessa forma, podemos extrair algumas consequências daí. O ser, a inteligibilidade e o sentido (termos que para Heidegger são sinônimos) elaboram-se nas possibilidades de ação do ser-aí. Não posso descobrir ser, sentido e projetar inteligibilidade ao que me rodeia senão por e relativamente ao meu operar, no que diz respeito à relação do ser-aí com os demais entes intramundanos a coisa se coloca da seguinte forma: o ente intramundano é totalmente destituído de sentido (primeiro ponto). E "... o ser-aí é um projetor de inteligibilidade perdido em meio aos entes intramundanos".<sup>65</sup> Com isto, conclui-se que a situação original dos entes intramundanos é uma situação de caos, de obscuridade. É o ser-aí quem resgata esse ente para o mundo, integrando-o numa rede de relações traçada pelas suas possibilidades (realidade conjuntural) conferindo-lhe ser, sentido e inteligibilidade. Se não fosse o ser-aí tudo habitaria um eterno caos, tudo estaria apenas submetido às leis da natureza e só se daria o correr da mesma. O ser-aí é essencialmente artífice. É mediante o seu agir, o seu interpretar, projetando luz sobre os entes intramundanos (inteligibilidade), que esses ganham sentido, vêm a ser.

Quando o pedreiro, por exemplo, passa a considerar a estrutura e os meios da sua ação e não apenas o resultado final do seu trabalho, ele se põe a pensar no instrumento enquanto

<sup>65</sup> WAELHENS, A. de op. cit., p. 96.

instrumento. Ele considera a colher como tal e a massa como massa, cada instrumento com seu papel próprio. “O ‘como’ constitui a estrutura da explicitação do compreendido, ele constitui a interpretação”.<sup>66</sup> Isto sempre acontece quando procuramos aperfeiçoar ou melhorar algum instrumento, a interpretação, o como aparece.

“A articulação do que é compreendido, enquanto ela interpreta o ente sob a formalidade do ‘enquanto que’, precede toda enunciação temática relativa a esta interpretação. A enunciação não faz aparecer o enquanto que, ela apenas lhe dá uma expressão”.<sup>67</sup> Isso pode melhor ser compreendido se considerarmos o operário que deixa uma ferramenta demasiadamente pesada e pega outra mais adequada às suas forças e ao seu fim. Ele faz isto por uma interpretação que não precisa ser falada necessariamente, é executada sem nenhuma enunciação formal, apenas faz. Tal agir mostra que toda interpretação se fundamenta na compreensão. E portanto, em último caso, sobre um modo de revelação do ser-no-mundo

Podemos dizer que a interpretação descobre o sentido do ser intramundano. A apreensão do ente deixa em liberdade o sentido desse ente enquanto tal e a interpretação exprime para o projeto o que esse ente é em si mesmo, fora de qualquer determinação. É o ser-aí quem dá sentido aos entes intramundanos, já falamos disto anteriormente. Não se justifica falar aqui de sentido ou não sentido se não considerarmos um ser-aí que o atribua a algum ente. “O sentido é o em que reside a compreensão possível de qualquer coisa. O que pode se articular na revelação constitutiva do compreender, isso é o que nós chamamos de sentido”.<sup>68</sup>

Da relação explícita entre compreensão e interpretação pode-se dizer o seguinte: a interpretação apropriando-se do compreendido, ela se move dentro da totalidade conjuntural já previamente aberta pela compreensão, daí dizer que a interpretação se funda numa posição prévia (acquis). Mas, a interpretação ao atuar sobre o compreendido ela escolhe. É claro que essa escolha não é aleatória, ela é parametrada por uma visão prévia (veu préalables). Atuando assim a

---

<sup>66</sup> L'Être et le Temps, p.186.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Idem, p. 188.

interpretação forma conceitos. Conceitos estes que já foram decididos previamente pela interpretação, provisória ou definitivamente, conforme as origens desses conceitos; que podem ser forjados a partir do ente a ser interpretado ou dela mesma, pois a interpretação está sempre fundada numa concepção prévia (anticipation). “O sentido estruturado pela posição prévia, pela visão prévia e pela concepção prévia, forma para todo projeto o horizonte a partir do qual toda coisa será compreendida enquanto tal ou qual”.<sup>69</sup> Portanto, sendo o sentido compreendido sempre pelo ser-aí a respeito do que quer que seja, todo conhecimento ficará limitado a essa estrutura da interpretação.

“A idéia do conhecimento como articulação de uma precompreensão originária é a doutrina do que Heidegger chama (juntamente com a tradição da teoria da interpretação) o ‘círculo hermenêutico’”.<sup>70</sup> Esta implicação relativa entre compreensão e interpretação levou ao que se chama de círculo vicioso. Isto principalmente nas ciências, que não as ciências da natureza, uma vez que essas últimas pretendem uma neutralidade por parte do observador, conforme nos lembra Heidegger em “Ser e Tempo”.

Em que consiste este círculo? “Toda interpretação que contribuirá a uma nova compreensão deve ter já compreendido o que irá interpretar”.<sup>71</sup> Isto acontece porque em toda compreensão de mundo já se pressupõe a compreensão de existência, e também o contrário. A questão radica no fato da compreensão enquanto abertura do “aí” se relacionar a todo ser-no-mundo. Acontece que, como diz Heidegger, isto é apenas um falso problema, porque em vez de buscar superar o círculo, trata-se antes de saber como entrar nele e como entendê-lo. Mesmo porque não se pode desvencilhar desse círculo uma vez que ele pertence à estrutura do sentido e se radica na constituição ontológica do ser-aí, enquanto compreensão que interpreta. “O ente para o qual, enquanto ser-no-mundo, está em jogo seu próprio ser, tem uma estrutura ontologicamente circular”.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> VATTIMO, op. cit., p.35.

<sup>71</sup> L'Être et le Temps, p. 189.

Idem, p. 191.

Quanto à expressão da interpretação, pode-se dizer que: a proposição é pelo que uma interpretação se expressa. Isto não quer dizer que tem que ser necessariamente uma expressão falada ou pensada. “O enunciado é perfeito em uma expressão silenciosa e desprovida de todo caráter intelectual”.<sup>73</sup> Apesar de haver enormes diferenças entre uma expressão enunciada pelo ser-aí subsumido na preocupação e a expressão enunciada em um juízo lógico universal, ambas têm a mesma origem. Todo esses enunciados se reduzem a uma explicação fundada sobre uma interpretação compreensiva do ser-aí, porque o enunciado tem a sua origem ontológica nessa interpretação compreensiva. Não há como desvincular o enunciado do seu fundamento interpretativo de um lado e de outro não ressaltar igualmente o seu caráter de determinação do que enuncia. “O enunciado é uma proposição que determina e comunica”.<sup>74</sup>

Heidegger ao fazer análise das estruturas formais de “ligação” e “separação” do ato judicativo da lógica formal mostra que para não cairmos numa “teoria do juízo”, onde julgar nada mais é do que ligar e separar conceitos e representações, precisamos admitir que se trata de tema e de interpretação ontológica. Isto só acontece porque o “é” tem uma implicação ontológica no juízo e que, em última instância, a lógica do juízo se radica na analítica existencial do ser-aí por estarem a proposição e a compreensão definidas pelas possibilidades existenciais do ser-aí.

### 2.1.3- *O Discurso e a Linguagem*

O terceiro elemento que constitui a estrutura da “hecceidade” do ser-aí, o discurso, será tratado agora. Ao falarmos dos dois primeiros componentes desta estrutura, a disposição afetiva e a compreensão já supomos, de certa forma, esse terceiro componente da “hecceidade” do ser-aí. Não se pode falar de qualquer coisa a não ser em uma forma de discursividade. Quando falamos de discurso não estamos falando apenas da maneira articulada (palavra, fala), estamos

<sup>73</sup> WAELHENS, A. de. op. cit., p. 101.

<sup>74</sup> L'Être et le Temps, p. 194.

falando também do que acontece no gesto, no olhar, no silêncio, nas atitudes, etc. Evidentemente que a linguagem articulada tem um lugar privilegiado no seio do discurso, por ser ela uma concretização do mesmo.

“O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso... O discurso do ponto de vista existencial é originário à disposição e à compreensão”.<sup>75</sup> Isto pode ser justificado quando entendemos que toda forma de expressividade articula e dá estrutura ao ser-no-mundo de uma parte, e de outra, o ser-no-mundo é ser-em-comum. É necessário que a discursividade seja uma discursividade em comum, o que é precisamente a linguagem.

E o conceito próprio de discurso como aparece em “Ser e Tempo”? “O discurso é articulação ‘significante’ da estrutura compreensível de ser-no-mundo, a que pertence o ser-com-outro”.<sup>76</sup> Daí a afirmativa de que o fenômeno da linguagem se fundamenta no caráter de abertura do ser-aí enquanto ente de relação com o outro. O ser-aí enquanto ser-no-mundo e coexistente já está exposto, está projetado para fora de si mesmo, é poder-ser, é devir, é possibilidade, enfim é abertura; e é aí que radica a discursividade como tal.

O ser-aí não é ipseidade pura, ele é essencialmente ser-em-comum e como tal ele está fora de si. Portanto, a palavra não é um meio de transportar fora de mim o que está em meu interior. Uma vez fora de mim, uma vez já ser-com-outro, a palavra aparece naturalmente como maneira de ligação. Essa excentricidade fundamental do ser-aí se afirma na necessidade e na capacidade da palavra.

O discurso nasce com o ser-no-mundo; sendo assim, precisamos levar em consideração o sentido desta situação em relação ao que ela significa. Se por mundo, como já falamos anteriormente, entendemos uma rede de significações tecida por nossas possibilidades existenciais, é que se dá toda e qualquer possibilidade discursiva. “O discurso é a articulação

---

<sup>75</sup> Idem, p. 199.

<sup>76</sup> Idem, p. 200.

significativa da compreensão de ser-no-mundo inserida na sua disposição afetiva.”.<sup>77</sup> Porque o discurso se origina precisamente da abertura que o ser-aí ontologicamente é, abertura definida pela disposição afetiva, ele por isso mesmo pressupõe uma compreensão dessa situação.

Por se originar do caráter relacional do ser-aí enquanto ser-no-mundo, o discurso apresenta o caráter de fazer referência, porque ele sempre diz respeito a algo, ou seja, relaciona-se a algo. Em segundo lugar, no discurso apresenta-se aquilo sobre o que se discorre, porque o discurso sempre supõe um objeto. Em terceiro lugar, o discurso comunica e enuncia, porque ele mostra, apresenta e expõe aquilo sobre o que se discorre como um conteúdo. Estes são o que podemos chamar de elementos do discurso. Segundo Heidegger, esses elementos não nascem da linguagem, mas ao contrário, enquanto fazem parte da estrutura ontológica do ser-aí, são eles que possibilitam a própria linguagem. Daí falar da linguagem como: expressão, forma simbólica, enunciação e anúncio de vivências; porque sempre, ao falar da linguagem, toca-se em um desses elementos.

A discursividade como tal apresenta outras particularidades como: o silêncio e a escuta. Ambos são constitutivos do discurso.

O silêncio é a base do discurso no sentido de que não é falar ininterruptamente que torna compreensível aquilo de que se fala, ao contrário, esse falatório pode encobrir o objeto do discurso ao invés de mostrá-lo. Somente o silenciar no discurso pode dar uma “brecha” para que aquilo de que se fala mostre-se a si mesmo. Sendo assim, o silêncio não é propriamente emudecer-se ante algo. Silenciar-se é reservar-se quando tem o que dizer; por isso, diz-se cotidianamente que o silêncio como tal pressupõe uma compreensão daquilo sobre o que se silencia. Pode-se dizer que é com base nessa compreensão que o silêncio torna-se possível; o “ficar calado” que não envolve uma compreensão é propriamente o emudecer. Silencia-se somente ante algo que, de antemão, dele já se “sabe”. Conforme o próprio Heidegger, o silêncio articula de forma tão original a

---

<sup>77</sup> Idem, p. 201.

compreensibilidade do ser-aí que torna possível o poder ouvir autêntico, ou seja, só se pode ouvir quando se sabe silenciar.

Quanto à escuta, pode-se dizer que: escutar é o estar aberto do ser-aí enquanto ser-com os outros. O ser-aí escuta porque compreende e não o contrário. Estando aberto aos outros e compreendendo-se nesta situação o ser-aí está apto a escutar. O caráter de abertura deste ente predispõe-no a receber aquilo sobre o que o discurso versa. Não sendo a escuta uma mera recepção passiva de um conteúdo que nada diz mas ao contrário, pode-se dizer que o conteúdo recebido na escuta em si mesmo comunica, isto mostra que a escuta só é possível porque já pressupõe de antemão um conteúdo que se articula numa compreensão.

Com base na escuta como possibilidade fundamental do ser-aí é que Heidegger diz ser possível o ouvir. Onticamente se fala: ouve-se tudo mas escuta-se somente o que quer. "A escuta possui o modo de ser de um ouvir compreensivo".<sup>78</sup> E o fato de estarmos desde já situados junto aos entes intramundanos e não junto a "sensações", isto é, o fato de situarmo-nos junto àquilo de que já temos alguma compreensão é que podemos escutá-los e ouvi-los. Sempre no discurso o ser-aí comunica que está ouvindo isto ou aquilo; quando não se sabe com precisão do que se trata, então diz-se estar ouvindo alguma coisa; porém esse pronunciamento exige identificar o que é, para finalmente dizer que está escutando tal coisa.

Do que foi exposto sobre o discurso vê-se que igualmente são importantes no mesmo: a fala, o silêncio, a escuta e o ouvir. Principalmente vê-se que, ao contrário do que comumente se concebe, o discurso não começa na fala mas na escuta. A condição do ser-aí como abertura no mundo e a condição de ser-com-outro fazem com que o ser-aí se encontre, desde já, em atitude de escuta; como essa atitude não é uma mera passividade, mas se articula numa compreensibilidade com aquilo que envolve o ser-aí no mundo (que é o ouvir), isto possibilita que o ser-aí se pronuncie em relação àquilo que ouve ou que se silencie em relação ao mesmo. Mas em

---

<sup>78</sup> Idem, p. 202.

qualquer uma das posturas mencionadas terá que apresentar uma certa compreensão, porque no discurso autêntico, pronunciar ou silenciar só é possível com base numa compreensão.

Por fim, Heidegger termina a sua colocação acerca do fenômeno do discurso, mostrando que como o logos foi identificado na tradição filosófica como proposição e não como discurso, aí buscou a gramática o seus fundamentos; porém, esta concepção se funda na ontologia de algo simplesmente dado. Ora, libertar a gramática da lógica exige a compreensão do discurso como existencial e que, no fundo, as raízes da semântica estão na ontologia do ser-aí. Toda forma de linguagem só é possível, porque representa a priori a expressão do ser-aí na sua estrutura ontológica mesma e, neste caso, é preciso ver além daquilo que é proferido em sentenças e perguntar pela relação da linguagem com as coisas em si mesmas. Através da linguagem o ser-aí se coloca, mostra-se tal como é em si mesmo ou revela-se a si mesmo quando fala.

## 2.2- A “Hecceidade” do Ser-aí e a Mundanidade

Como o eixo vetorial da analítica existencial é a relação entre as dimensões ôntica e ontológica, Heidegger reconhece não ter valorizado suficientemente o aspecto ôntico da estrutura da “hecceidade” do ser-aí, principalmente no que diz respeito à interpretação e à discursividade. Tratar essa questão torna-se necessário; primeiro porque não se pode tratar fenomenologicamente a estrutura da “hecceidade” do ser-aí negligenciando uma das dimensões e segundo, por reconhecer na cotidianidade a base fenomênica da estrutura da “hecceidade” mesma.

Se o tratamento fenomenológico da questão do ser-aí deve partir da cotidianidade deste ente é por reconhecer que a forma própria de ser do homem somente poderá ser flagrada sem

simulação na sua medianidade cotidiana, embora seja a cotidianidade basicamente simuladora. Por razões que mais adiante iremos abordar, é também na cotidianidade do ser-aí que podemos abstrair algum traço de sua ontologia; isto deve-se ao fato de o ser-aí não poder fingir o tempo todo. Ele acaba por se revelar como realmente é em si mesmo, em algum momento, embora isto não seja sua intenção. Mas isto não é suficiente para considerar todas as manifestações cotidianas como reveladoras do ser do ser-aí. Deve-se considerar alguns fenômenos existenciais como privilegiados para tematizar a própria cotidianidade do ser-aí. Heidegger irá chamar a atenção do leitor para alguns fenômenos específicos quando trata desta questão no "Ser e Tempo".

Na tematização do discurso a nível cotidiano, depara-se com o fenômeno do falatório ou como diz Benedito Nunes: a parolagem. "Por espelhamento da interpretação dominante de todos, o discurso (die Rede) se transforma, de redundância em redundância, no falatório ou na parolagem (Gerede), como linguagem instrumentalizada".<sup>79</sup> A linguagem, no falatório, ganha estabilização convertendo-se num instrumento seguro que passa a valer por conta própria. Assim, podemos dizer que esta formalização da linguagem substitui o seu conteúdo. As pessoas ficam presas nas malhas da linguagem e cada vez mais se enredam e enveredam por labirintos que não chegam a parte alguma.

O uso e abuso da palavra no falatório não deixa espaço ao ouvinte; acaba sendo simultaneidade de monólogos, uma justaposição de opiniões que descaracteriza aquilo que deveria ser um diálogo. As pessoas agem como quem já têm, de antemão, opinião formada sobre tudo; isto só aparentemente, porque, de fato, a insegurança e a superficialidade são tantas na parolagem que, na verdade, o que tentam esconder é a própria ignorância. O falador quer sempre dar a impressão de que de tudo sabe um pouco; não há este ou aquele assunto que ele nada tem a dizer.

A falta de abertura, a incapacidade de reconhecer o novo e se deixar transformar por ele, coloca o falador na posição daquele que não sabe mas que prefere continuar se iludindo para

---

<sup>79</sup> NUNES, B. Passagem para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1992.

não se confessar como eterno aprendiz. O falador é o “saturado” de conhecimento, que agora só tem a ensinar e nada mais a aprender. Aquilo que é apresentado na linguagem, além de se apresentar como valor comum, torna-se como monopólio de alguns, daqueles que se julgam melhor dotados do patrimônio da medianidade, os medíocres por excelência.

No falatório, aquilo que é apresentado no discurso, mal é pronunciado, julga-se ter compreendido tudo e, tal como vem, passa-se para frente. Desta forma, tanto a desvirtualização como a superficialidade daquilo que é falado se avolumam tanto que, ao final, vê-se que tudo não passa de vacuidades. “Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez. Nisto constitui o falatório”.<sup>80</sup> No entanto, essa falta de solidez da fala envolve as coisas em um véu e em uma nebulosidade tal que as coisas ficam completamente perdidas, a tal ponto poder justificar que as coisas são assim, porque delas se falam assim.

No dizer de Heidegger, do ponto de vista ontológico, o ser-aí que se representa no falatório rasgou suas remissões ontológicas primordiais, o que determina uma forma característica de ser-no-mundo. Isto mostra que, se tal coisa acontece, é porque o ser-aí enquanto ser-no-mundo é constituído de uma “hecceidade”, que fundamentada na abertura do ser-no-mundo, possibilita uma superficialidade tão característica como a medianidade cotidiana. Somente podemos compreender tematicamente o falatório, que ocorre a nível ôntico, mediante a compreensão da estrutura ontológica do ser-aí como uma estrutura que apresenta em sua abertura essa possibilidade.

Outro fenômeno cotidiano que, na abordagem de Heidegger, pertence a estrutura da “hecceidade” do ser-aí é a curiosidade. A curiosidade, que ocorre a nível ôntico como uma busca de novidades, se justifica ontologicamente por possuir o ser-aí uma tendência para “ver”. Essa tendência para ver que se mostra ontologicamente é uma característica fundamental da compreensão na abertura do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Essa compreensão supõe uma visão prévia fundamentada na própria abertura do ser-em.

---

<sup>80</sup> L'Être et le Temps, p. 208.

A curiosidade se caracteriza por uma avidez infundável de ver. O curioso, em nível ôntico, não se demora, não se detém em coisa alguma. Ele é como um devorador de imagens; cansa-se muito rápido com uma mirada e precisa mudar constantemente suas focalizações. “É por isso que a curiosidade se caracteriza, especificamente, por uma impermanência junto ao que está mais próximo”.<sup>81</sup> É a busca incansável do novo pelo novo. Por isso, o curioso pergunta o tempo todo: há alguma novidade?

Além da tendência para ver, Heidegger aponta como segunda característica específica da curiosidade, a dispersão. O curioso se dissipa em meio a tantas solicitações do ver que não consegue se concentrar em coisa alguma. Por isso, a preocupação do curioso não é compreender aquilo que vê, mas se contenta com o prazer que o exercício dessa faculdade lhe proporciona. O curioso, sob o ponto de vista desta característica, possui a atitude da mariposa por querer se ocupar de tudo e de nada de forma específica.

Essa dispersão somada à impermanência do ver resulta no que Heidegger denomina de desamparo, que seria uma terceira característica da curiosidade. O curioso instalado na superficialidade, não suportando trabalhar o “mesmo” por achar massante e monótono, ele sai à procura do novo, dizendo ser isto é que é viver. Porém, o que ele colhe com esta atitude é uma sensação de vazio interior e uma falta de sentido em relação a si mesmo e à vida. Nesta situação, o curioso sempre reclama dos outros como não sendo capazes de entendê-lo, reclama do fato de não conseguir entrar em sintonia com alguém, quando este lhe parece muito concentrado em cima das questões. A sensação de estar só retira ao curioso uma certa responsabilidade ante a realidade, tornando-o um tanto inseqüente em relação as suas ações.

O terceiro fenômeno da estrutura da hecceidade do ser-aí que Heidegger se propõe enfocar na situação cotidiana é a ambigüidade. “Essa ambigüidade oferece à curiosidade o que ela busca e confere ao falatório a aparência de que nele tudo se decide”.<sup>82</sup> Isto porque na ambigüidade,

---

<sup>81</sup> Idem, p. 212.

<sup>82</sup> Idem, p. 214.

aquilo que se busca compreender, tão logo é contactado já é julgado suficientemente conhecido; passa-se então à busca de outra coisa e isto é característico da curiosidade. De outro lado, uma vez julgado conhecido o que se busca compreender, cria-se em relação ao mesmo uma certeza para todos os fins. Isto passa a ser do domínio da publicidade que, sob o império do impessoal, decide o que deve ser; tudo isto se dá no reino da tagarelice ou falatório.

Outra característica específica da ambigüidade é o fato de, mediante a curiosidade e o falatório, as novidades chegarem ao domínio público envelhecidas. As pessoas cotidianamente lidam com as últimas notícias como velhas conhecidas suas; como se as conhecessem antes mesmo de serem publicadas. Isto não quer dizer que não hajam coisas novas, o que acontece, de fato, é que a avidez de novidades no cotidiano faz com que o novo não seja reconhecido em sua novidade e, tão logo apareça, seja considerado ultrapassado.

Como se vê, os três fenômenos analisados na situação cotidiana estão interligados, porque a cotidianidade é um todo na qual os fenômenos existenciais se dão. Assim, Heidegger procura identificar na estrutura da "hecceidade" do ser-aí algo que, pertencendo à dimensão ontológica, justifique onticamente a situação na qual se encontra a cotidianidade deste ente. Se a cotidianidade do ser-aí se acha marcada pelos fenômenos existenciais que revelam um ente entregue ao império do impessoal, isto se deve ao fato de como ele se encontra no mundo. Não há dúvida que, do ponto de vista existencial, não foi o ser-aí consultado previamente acerca das condições de relação que este manteria com o mundo. Isto porque a forma como ele se encontra no mundo é a forma de um ente decaído.

Conforme foi dito antes, o como da existência no mundo é a facticidade e esta representa a situação em que o ser-aí não sabe coisa alguma sobre a situação anterior à de ser-no-mundo. Encontrando-se nesta situação, o ser-aí deve optar, escolher, responder, assumir e coexistir. Mas além do ser-aí se encontrar assim na existência, também podemos dizer que ele não foi consultado acerca do próprio existir e da facticidade. Ele se encontra jogado e abandonado aí. Isto caracteriza a situação da decadência. Não havendo porque perguntar sobre as razões existenciais da

decadência e tendo que assumi-la de fato, pode-se afirmar com segurança tratar-se de um existencial do ser-aí. A decadência é tão fundamental quanto a existência e a facticidade.

Decaído no mundo e não podendo contar, de fato, com o que quer que seja fora de si mesmo, o ser-aí encontra-se ontologicamente marcado pela instabilidade e a insegurança. Este caráter ontológico deste ente enquanto ente decaído, justifica-se pela tendência, do ponto de vista ôntico, do ser-aí estar sempre buscando segurança e estabilidade. No cotidiano, onde é que o ser-aí irá encontrar isto que, tão desvairadamente, procura? Certamente o impessoal será a resposta mais pronta para esta necessidade. Instalado no falatório, o ser-aí decaído busca se apoiar nas normas, nas leis, na publicidade. Conforme Heidegger, somente o impessoal pode tranquilizar o ser-aí, assegurando-lhe de que tudo está em ordem.

Mas essa tranquilidade tentadora o que faz é acentuar a decadência, porque o ser-aí, iludindo a si mesmo de que está seguro e estável, torna-se alienado. Ele se apega às coisas de sua vida pessoal cotidiana, de tal forma que passa a existir em função delas. O ser-aí fica aprisionado nesta situação que ele mesmo forjou e faz disso um objetivo de vida. Então pode-se dizer que o ser-aí decaído submete-se voluntariamente àquilo que ele mesmo criou; isto caracteriza um modo inautêntico de ser. Daí a lapidar afirmação de Heidegger que sintetiza todos esses fenômenos na forma do ser decaído. “Os fenômenos aqui demonstrados de tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento caracterizam o modo de ser específico da decadência.”<sup>83</sup>

É claro que essa situação coloca o ser-aí imerso em um grande número de preocupações. Solícito a tudo, este ente decaído quer viver como se fosse sempre presente, como se não houvesse amanhã. Ele se dissolve e se fragmenta em um sem número de compromissos.

Embora tais compromissos pareçam, aos olhos do ser-aí cotidiano, compromissos consigo mesmo e com o mundo, eles não passam de compromissos com uma maneira inautêntica de ser. Heidegger faz questão de afirmar que essa decadência não tem o sentido de pecado que deva ser redimido. “Será preciso desvincular a queda da idéia platônica de descensão, como estado completo

---

<sup>83</sup> Idem, p. 219.

de desapossamento em relação a uma origem superior de que se decaiu”.<sup>84</sup> Trata-se de uma situação existencial fundamentada no fato do homem ser-no-mundo. Como o ser-aí existe de fato, ele não pode escapar à sorte de estar lançado enquanto for existente. Isto mostra que a queda não está ligada a uma questão de origem, mas a um modo de ser deste ente, notadamente ao modo inautêntico de existir.

---

<sup>84</sup> NUNES, B. *op. cit.*, p. 105.

## CAP.III- O SER-AÍ E A POSSIBILIDADE DE SER TODO

### 3.1- A totalidade do todo estrutural do ser-aí

Heidegger, ao concluir a analítica da estrutura da hecceidade do ser-aí, tanto no que se refere à estrutura do ponto de vista ontológico quanto ao modo como ela se apresenta na medianidade cotidiana desse ente, pretendeu ter dado um embasamento teórico suficiente para tematizar a totalidade da constituição existencial do ser-aí como um todo.

Falar do estatuto ôntico-ontológico do ser-aí sem a pretensão de buscá-lo na sua totalidade será apenas fazer um elenco de características soltas que, por si só, não são capazes de trazer a compreensão deste ente. O ser-aí é um ente e, como tal, mostra-se numa unidade conjuntural que permite dizer este ou aquele; que permite afirmar que este é diferente daquele. Se de um lado, temos razões suficientes para rejeitar a tentativa de compreendê-lo como um ser dado; de outro, temos igualmente razões para afirmar a sua entidade.

Anteriormente, afirmou-se que a existência do ser-aí se caracteriza como possibilidade, já que ele não é um ser dado. Mas é preciso ficar claro que o ser-aí existe de fato e desta forma, sua existência não é só possível, embora o seu modo de existir é ser possível. Afirmer que o ser-aí é ente de possibilidades existenciais e dizer que ele existe de fato é afirmar igualmente que, de início, ele já se encontra jogado na existência. O fato de possuir um ser cujo caráter é ser lançado na existência marca o ser-aí como um ente cuja existência se define pela facticidade. Esta é

mais uma razão para querê-lo numa totalidade; porque, se a existência deste ente é um fato, eu posso identificá-lo e não apenas pensá-lo. Neste caso, deve-se buscá-lo na totalidade de seu ser para que ele não seja pronunciado apenas como possível.

O ser-aí existe como consciência encarnada no mundo por ser compreendido, fundamentalmente, como ser-no-mundo. A sua existência não se dá no algures mas no mundo, isto é o que de imediato constatamos quando buscamos na analítica existencial compreender quem é este o ser-aí. Pelo fato deste ente ser sua existência e dela se dar no mundo, então há uma efetivação desta mesma existência, ou seja, de fato ela se “realiza”. Embora o ser-aí enquanto ser-no-mundo seja essencialmente ser-com-outro, coexistência, ele não é apenas uma parte do todo que é o conjunto dos seres-aí, a unidade formada pelos entes que possuem a forma de ser do ser-aí. Levando-se em conta que a existência se efetiva de fato, constata-se que o ser-aí também é individual. Poder dirigir a um ser-aí como aquele que possui a sua existência é afirmá-lo como capaz de uma unidade singular. Então, podemos reconhecer que o ser-aí é individual, porque sua existência se efetiva, de fato, enquanto ser-no-mundo. Desta maneira, este ente deve ser capaz de totalidade por ser existência efetiva e por ter, enquanto jogado no mundo, que responder por essa mesma existência.

Se nós considerarmos as diversas ações do ser-aí realizadas no cotidiano desse ente faz sentido, também do ponto de vista ôntico, querê-lo numa totalidade para que essas ações não sejam um avançar em várias direções sem apresentar um comando único, sem definir uma finalidade. O ser-aí apresenta, em nível de intenção, uma finalidade para sua ação; isto requer uma visão integral desse ente para compreendê-lo nesta atitude. Mesmo porque, sem apresentar este comando único de suas ações, este ente não poderia decidir no cotidiano por esta ou por aquela opção. Deve-se, portanto, admitir que a unidade de ação esteja ligada a uma totalidade de ser do agente, do contrário, seria impossível. Com isto, constatamos que onticamente o ser-aí requer uma compreensão do seu ser como totalidade.

Com base nos argumentos apresentados acima, evidencia-se que buscar a totalidade da constituição existencial do ser-aí como um todo não é apenas uma pretensão movida por uma curiosidade, mas uma necessidade de compreensão deste ente, como já foi dito. As questões que se colocam, agora, são: saber como chegar a essa totalidade e até mesmo saber se ela é possível; bem como saber em que sentido podemos falar dela. Porque uma coisa é constatar a necessidade de se atingir a totalidade do ser do ser-aí, outra coisa é vislumbrá-la como possível de ser atingida (até que ponto) e saber como alcançá-la.

Para discutir a possibilidade de se atingir a totalidade do ser da forma própria de ser do homem, parece-nos que se deve levar em consideração o que já foi conquistado a respeito deste ente na analítica existencial até agora. Especificamente, deve-se considerar os elementos estruturais do ser-aí tratados como existenciais. Heidegger denomina os caracteres essenciais do ser-aí de existenciais, porque ele compreende que a existência para este ente não é apenas um acontecimento, isto é, algo que lhe ocorreu, mas é sua própria essência. O ser-aí só é enquanto existe, ou seja, ele é sua própria existência. Sendo sua existência, o ser-aí não pode ser alheio a tudo que a constitui, nem mesmo a situação (condição) em que ela se dá.

Ser-no-mundo irá constituir-se no primeiro existencial do ser-aí, por não haver coisa alguma anterior a esta situação. Um ente cujo ser consiste em existir somente poderá ser “notado” como ser-no-mundo. É aí na analítica preparatória dos fundamentos do ser-aí, que o mundo irá constituir-se no elemento fundante de toda a análise. Heidegger, antes mesmo de prosseguir na busca de tematizar a estrutura existencial do ser-aí – o que irá acontecer somente no capítulo quinto de “Ser e Tempo”, terá que proceder a uma análise minuciosa, nos quatro primeiros capítulos, desta situação de ser-no-mundo. Viu-se com esta análise que o homem não se encontra no mundo à semelhança dos demais entes, mas que ele é seu próprio mundo. A identidade do ser-aí está em existir no mundo. Este ente não pode ser compreendido a não ser como ser-no-mundo. Chegou-se a este ponto depois de todo um estudo sobre o ser-em, bem como do próprio conceito de mundo.

Se o ser-aí é um ente que, existindo, já se encontra previamente no mundo; não podemos compreendê-lo fora do mundo em que de fato existe. Isto quer dizer que ele é sua existência e é seu mundo. Mas o mundo em que o ser-aí de fato existe não lhe é exclusivo e sim compartilhado. Compartilhar o mundo para este ente é afirmar-se como estando, previamente, em um estado relacional como ser-no-mundo. O ser-aí jamais poderia compartilhar o mundo se não fosse aberto ao outro, isto é, se o caráter relacional de seu ser não estivesse fundamentado na abertura do ser-no-mundo. Isto pode ser demonstrado seja na coexistência, relação com os outros entes cuja estrutura é ser-aí, seja na relação com os entes ditos intramundanos. Como decorrência deste fato surge uma série de dificuldades referentes à condição de ser-em e ao quem do ser-aí, que irão interferir na tarefa pretendida. “A questão da unidade do ser-aí (*Dasein*) não deixa de permanecer uma questão delicada, pois todos os conceitos tradicionais de totalidade têm como modelo a coisa intramundana e não podem, por conseguinte, aplicar-se ao ser-aí (*Dasein*)”.<sup>85</sup>

A primeira dificuldade na questão da possibilidade de se atingir a totalidade do ser do ser-aí é saber se podemos falar de totalidade para um ente cujo ser se define como abertura. Esta questão se agrava se considerarmos o que já foi tratado na exposição da analítica existencial – onde, ao constatar que a essência da forma própria de ser do homem está em sua existência, elimina-se qualquer alternativa de considerá-lo em suas características, por mais insignificante que alguma seja, como as de um ser dado. “As características constitutivas do ser-aí não se assemelham as de um ser dado, são modos possíveis de ser e somente isto”.<sup>86</sup> Isto significa que por ser abertura, ele é, sobretudo, possibilidade. Não seria um contra-senso querer a totalidade do ser de um ente assim? Em que sentido é possível a totalidade do ser deste ente?

Por não ser algo dado, mas possível, o ser-aí possui um ser que está sempre em jogo. Isto não permite a este ente ser indiferente ao seu ser mas coloca-o na condição de sempre ter que optar. Optar, para o ser-aí, é colocar o seu ser sempre em risco; por isso, ser para ele é arriscar-se

---

<sup>85</sup> DASTUR, Françoise. Heidegger e a questão do tempo. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 60.

<sup>86</sup> *El Ser y el Tiempo*, p. 54.

sempre. Tendo a possibilidade como forma de ser e tendo sempre que optar, o ser-aí coloca o seu ser sempre em jogo; isto leva-o a instalar-se no risco. Mais uma questão surge aqui: como posso falar da totalidade do ser de um ente que não se deixa prender na estabilidade, mas ao contrário, situa-se na instabilidade arriscando-se sempre?

Vimos anteriormente que a existência do ser-aí não é apenas possível, mas que, para ele, ser é existir de fato. Como este ente só possui identidade existindo no mundo de fato, nada sabemos dele nem do que seria nem do que não seria num mundo possível. Em um mundo possível o ser-aí não possui identidade, ele é apenas possível e só isto. Mas isto traduz uma impossibilidade de saber quem seria o homem. Desta forma, o que nos chama a atenção é a situação do ser-aí ter que existir no mundo de fato. Nisto já vimos que ele enquanto ser-no-mundo já, desde o início, se compreende aí e não faz sentido perguntar por algo anterior a esta situação. Se a fatualidade do fato de ser-no-mundo é determinante do ser do homem, podemos concluir que existir no mundo é um fato para o ser-aí. Aí surge outra questão: é possível alcançar a totalidade do ser de um ente cuja compreensão do ser está limitada a um fato? Encontrar-se já desde o início jogado no mundo, não seria um impedimento para se ter uma compreensão da totalidade do ser de tal ente?

Como o ser-aí é um ente que possui uma consciência que nasce no mundo, é um ente a quem a experiência consciente do seu começo lhe foi absolutamente negada, ele vê a sua existência presa ao mundo. Além de ter sido jogado no mundo, o ser-aí encontra-se abandonado nele. Esse abandono se lhe afigura como uma decadência. Não há com quem contar a não ser consigo mesmo. Quem é este ente cujo ser se define por esta situação? Parece que ele se confunde com a própria pergunta e nada é além dela. Órfão de nascimento, o ser-aí é o que pode ser e será o que se fizer a si. Podemos, por acaso, pedir a totalidade do ser deste ente?

Podemos ir mais longe quando abordamos o quem deste ente. Decaído, o ser-aí é presa da circunvisão, ou seja, limita-se ao seu mundo próximo. Vive a medianidade cotidiana e se revela assim um ente de existência inautêntica. Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é pura preocupação. Limitado por sua circunvisão, ele se confunde com aquilo que faz ou é feito por

aquilo que faz. Seja no lidar com os entes intramundanos que se tornam bem mais que úteis, constituindo finalidades em si, seja no coexistir da solicitude, modos de se relacionar cotidianamente com outro ser-aí, este ente em questão perde sua identidade ao se identificar com o impessoal. Pergunta-se: como requerer a totalidade do ser de um ente cuja identidade está em não ser si mesmo?

Submisso ao se do impessoal o ser-aí é conduzido pelas ondas da moda, da publicidade. Não resiste, deixa acontecer. Mas como o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, já desde o início se depara com os outros entes, seja com os entes intramundanos seja com os outros entes que possuem a estrutura de ser-aí, ele se reconhece como ser-com-outro. Coexistir não é apenas circunstancial para este ente, é um existencial dele enquanto ele é ser-no-mundo. Desta forma, o ser do homem chega a ser o que realmente é porque ele, essencialmente, é ser-com-outro. Se por um lado a convivência subtrai ao ser-aí, muitas vezes, as condições deste ente chegar a ser si mesmo; de outro lado, porém, é o fato de ser-com que confere a este ente a capacidade de ser si mesmo. É na coexistência que o ser-aí se determina como não sendo o outro. Não faria sentido falar de si mesmo se não fosse em relação e por oposição a qualquer outro. Assim, mais uma dificuldade surge disto que afirmamos; porque podemos perguntar: é possível chegar à totalidade do ser de um ente que só se reconhece a partir do outro? Um ente que precisa do outro para se revelar pode apresentar uma totalidade de ser?

Poderíamos parar por aqui. Mas será que somente a condição de ser-em e o quem do ser-aí, enquanto ser-no-mundo, oferecem dificuldades na abordagem da possibilidade de se chegar à totalidade do ser deste ente? E o ser-em tomado em si mesmo, não oferece qualquer dificuldade? Se as dificuldades apontadas nos dois momentos anteriores se originam do caráter de abertura do ser do ser-aí, mais uma razão temos para desconfiar da estrutura da "hecceidade", por ser ela a expressão da própria abertura do ser deste ente. Neste sentido, poderíamos dizer que a estrutura do ser do ser-aí se coloca, nesta questão, quase como uma impossibilidade para se falar de totalidade de ser deste

ente porque, além de possuir o caráter de abertura, essa estrutura possui o caráter de dinamicidade, como abordamos na exposição da analítica. Então, a

pergunta que fazemos é: é possível falar da totalidade do ser de um ente cujo ser se define por possuir uma estrutura aberta e dinâmica?

A questão da possibilidade da totalidade do ser do ser-aí, diante de tantas dificuldades que apresenta, suscita uma terceira questão nesta investigação, a questão do sentido da totalidade proposta. Poderíamos dizer que o que se está buscando é a questão da totalidade do ser da forma própria de ser do homem e assim, esta questão de sentido não passaria de uma questão retórica. Mas parece que a coisa não é bem assim, porque nenhum existencial analisado até agora e nem mesmo o conjunto deles pode nos conduzir à questão da totalidade do ser deste ente. Mesmo porque não há base na analítica existencial até agora para propor esta questão. Sem dúvida que esta é a questão chave a ser perseguida, mas não a mais imediata.

Perguntar pelo sentido da totalidade possível é retornar ao ponto em que as dificuldades de possibilidades nos deixaram. Mas parece-nos que uma coisa precisamos deixar clara, quando se fala da totalidade do ser-aí não se está falando das condições existenciais do ser-no-mundo, porque a abertura do ser-aí considerada neste ponto revela-o como pura possibilidade. Desta forma, as características que definem estas condições são possíveis e só isto. Assim teríamos que lidar com o possível no seu caráter puro de possibilidade e isto seria uma tarefa ingrata e inócua.

Demais, se procurarmos a totalidade do ser de um ente que por ser tal é possuidor de uma estrutura, ainda que dinâmica; então a totalidade do ser deste ente remete-nos, de forma imediata, à totalidade do todo estrutural do mesmo. Se a estrutura do ser do ser-aí, o "aí", é a própria abertura, que se traduz na disposição afetiva, na compreensão, no discurso e na decadência; então falar do todo estrutural do ser-aí é falar de uma totalidade aberta. A tarefa agora será achar uma categoria que nos permita pensar o todo estrutural deste ente nos seus caracteres de abertura e dinamicidade.

O sentido da totalidade possível se revelou como totalidade do todo estrutural, como totalidade aberta e dinâmica. É certo que este sentido de totalidade se impõe porque estamos tratando de um ente e neste ponto, a primeira questão é saber como ele se estrutura em si mesmo, quem é este ente como um todo estrutural. Mas no caso do ser-aí, a compreensão da própria estrutura dele recusa buscar uma totalidade de um ser dado. Muito embora a pretensão seja buscar a totalidade do ser do ser-aí, vamos buscar por enquanto, o que “Ser e Tempo” nos propõe neste sentido de totalidade do todo estrutural.

Constatamos a “conditio sine qua” de se buscar a totalidade do ser do ser-aí para ter deste ente uma compreensão, para garantir que o mesmo seja “objeto” de conhecimento. Não se pode conhecer de fato o homem, nem mesmo nas ciências ditas sociais e humanas, prescindindo da ontologia fundamental. E esta ficaria vazia se se omitisse a compreensão da totalidade do ser do ser-aí. Voltando-se para as conquistas que a analítica existencial obteve até então, o que se constata é uma série de dificuldades quanto à possibilidade de chegar à totalidade do ser do ente em questão. Inclusive pelas características que a estrutura deste ente revelou. Mas o que as dificuldades revelaram não foi a impossibilidade de chegar à totalidade pretendida e sim a necessidade de definir o sentido da totalidade possível até aqui.

Resta-nos agora, como quarta questão nesta investigação, buscar como chegar à totalidade do todo estrutural do ser-aí, que é o sentido imediato da questão do todo do ser deste ente. Alcançar a compreensão do todo estrutural é necessário para postular o alcance da totalidade do ser do ser-aí. Porém, saber como chegar a esse todo estrutural é uma questão que oferece algumas dificuldades. Parece-nos que o ponto de partida para tal investigação é considerar a própria estrutura da “hecceidade” do ser-aí, uma vez que a questão em voga é o todo desta estrutura.

Ao tematizar o “aí” do ser-aí, Heidegger se depara com o primeiro elemento constitutivo da estrutura do ser deste ente, a disposição afetiva. Como ser aberto, o ser-aí está sempre em estado de humor. Como foi apresentado na exposição da analítica, não se pode flagrar o ser-aí fora de um estado de humor. Isto quer dizer que a disposição afetiva não é a afetividade como

tal, mas é justamente aquilo que torna possível qualquer manifestação afetiva. Dada a inconstância dos estados de humor, parece embaraçoso admitir a totalidade do ser-aí a partir deste elemento estrutural. Mais ainda, o sentimento de situação (a disposição afetiva) o que logra fazer na abertura do ser-aí é levar este ente de encontro à sua facticidade e à sua decadência. Nisto, não vemos como este elemento, a princípio, possa conduzir o ser-aí ao seu todo estrutural.

Quanto ao segundo elemento estrutural da "hecceidade" a compreensão- interpretação, pertence desde já ao ser-aí enquanto ser-no-mundo. Se o sentimento de situação, a disposição afetiva, é o vínculo do ser-aí com o mundo, que o dispõe verdadeiramente em seu estado de abertura; a compreensão- interpretação mostra que estar estruturalmente ligado ao mundo exige que o ser-aí, nesta situação, apresente uma certa compreensão da mesma. Estar ligado ao mundo e aberto a tudo que vem ao encontro nele faz com que o ser-aí se relacione pré-compreensivamente com esta realidade. A este deparar-se do ser-aí com o que o cerca no mundo, a este pressuposto para alcançar qualquer compreensão, Heidegger chama de pré-compreensão. A compreensão, por sua vez, não é o saber ou um tipo de saber propriamente dito, mas a base de todo saber, origem de todo conhecimento.

Posto isto, não faz sentido dizer que o ser-aí possui compreensão, mas deve-se dizer que ele é compreensão, que é compreensivo, em sua própria estrutura. Porém, esta compreensão é sempre revestida por uma forma de interpretação pelo fato do ser-aí possuir uma estrutura hermenêutica. Por ser o ser-aí, enquanto compreensão- interpretação, um em-vista-de que remete sempre a algo ou a si mesmo, podemos vislumbrar com maior afinco o caráter de poder-ser deste ente. Enquanto este em-vista-de remete ao próprio ser-aí, leva-o a se revelar como projeto de si mesmo. Daí Heidegger afirmar que a compreensão possui a estrutura existencial de projeto. Pela compreensão- interpretação, o ser-aí se lança aberto rumo às suas possibilidades numa atitude de projetar-se, não só em relação a si mesmo, mas a tudo que lhe vem ao encontro no mundo. Disto resulta outra dificuldade, que é saber como chegar por meio deste elemento ao todo estrutural do

ser-aí se o projeto, enquanto tal, não oferece qualquer realização mas apenas as condições para tanto.

Afirmamos que o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, é abertura, é seu "aí". Ele possui uma estrutura que o vincula ao mundo, dispondo-o e expondo-o no seu caráter de aberto a tudo, que é a disposição afetiva. Este ente também se mostra numa estrutura de projetar-se compreensivamente, por já sempre estar ligado a tudo que o cerca. Estes dois elementos estruturais nos levam a um terceiro, que é o discurso. Estando disposto no mundo numa atitude de projetar-se, o ser-aí discorre sempre sobre algo. Por não ser sua existência indiferente ao mundo circundante e por ser essencialmente intérprete, o ser-aí não pode ser neutro em relação a tudo que lhe vem ao encontro no mundo. Ele tem que se manifestar expressivamente a respeito do mundo, dos entes intramundanos, de seus semelhantes e até de si mesmo; nisto o ser-aí se comunica, se pronuncia. Dizer que o ser-aí é discurso é entendê-lo como ente que toma iniciativa, seja para falar seja para silenciar ou escutar seja para calar (emudecer). Neste sentido é que o discurso se desvela como a base para a própria linguagem. O ser-aí só possui uma linguagem porque ele possui uma estrutura que articula em significações a compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo, ou seja, o discurso. Ora, dizer que o ser-aí é discurso, por ser isto o que melhor o revela no seu caráter relacional de abertura, não é suficiente para nos conduzir à totalidade do todo estrutural deste ente.

Resta-nos ver se o ser cotidiano do "aí" oferece alguma via de acesso à totalidade do todo do ser-aí. Heidegger se propôs analisar a abertura do ser-aí na sua cotidianidade com o intuito de melhor poder apresentar o fenômeno de estar-lançado deste ente. "Explicitada de maneira suficiente em sua estrutura ontológica, a cotidianidade há de desenvolver um modo de ser originário do ser-aí de tal maneira que, a partir desse modo de ser, se possa demonstrar em sua concreção existencial o fenômeno de estar-lançado, inerente ao ser-aí".<sup>87</sup> Os fenômenos considerados para

---

<sup>87</sup> Idem, p. 186.

análise no cotidiano que melhor evidenciam a abertura, o “aí”, do impessoal são: o falatório, a curiosidade e a ambigüidade.

O falatório, como modo estrutural de ser do ser-aí no cotidiano e considerado nas malhas do impessoal, apresenta este ente, de saída, jogado na publicidade. Neste fenômeno o ser-aí cotidiano abusa da sua capacidade de falar, sente necessidade de opinar sobre qualquer assunto, tendo sido ou não solicitado. Quando as pessoas se encontram, todas querem falar ao mesmo tempo, não há quase quem esteja disposto a escutar. Mesmo que alguém estivesse, talvez não poderia, porque aqueles que falam o fazem cada vez com maior intensidade e após algum tempo quase todos estão aos gritos dizendo o que acham. Há que lembrar ainda que, pelo falatório, tudo é logo generalizado: qualquer notícia, opinião, moda, etc., ganha o domínio público sem a menor reflexão, critério ou rigor.

Com o segundo elemento do “aí” cotidiano do ser-aí, a curiosidade, não acontece muito diferente do que foi dito a respeito do falatório. O curioso, dominado pela concupiscência do ver, é ávido de novidades; é disperso naquilo que vê sem se concentrar em qualquer ponto determinado. Com isto, ele não consegue firmeza em coisa alguma, sendo sempre superficial.

A ambigüidade, como terceiro elemento desta estrutura, é quase uma síntese dos dois primeiros elementos acima. É claro que na ambigüidade o que será reforçado são os paradoxos, os dilemas nos quais o impessoal cotidiano irá atirar o ser-aí. Daí Heidegger dizer que: “Em sua ambigüidade, o falatório e a curiosidade cuidam para que aquilo que se criou de autenticamente novo já chegue envelhecido quando se torna público”.<sup>88</sup>

Na verdade estes três elementos da “heceidade” cotidiana do ser-aí desentranham e denotam um modo fundamental de ser da cotidianidade, a decadência do ser-aí. Na sua cotidianidade, a forma própria de ser do homem já se encontra perdida em meio às preocupações. Entregue aos ditames do impessoal, o ser-aí cotidiano é conduzido pelo falatório, pela curiosidade e pela ambigüidade. Este ente decaído realiza a forma inautêntica de existir, por achar-se alienado de

---

<sup>88</sup> Idem, pp. 193-194.

si mesmo e acomodado nesta situação. Então pergunta-se: como esperar que o ser-aí nesta situação possa chegar à sua totalidade se o que faz é fugir de si mesmo e refugiar-se no impessoal? Acaso o ser-aí dominado pelo falatório, pela curiosidade e pela ambigüidade apresenta algo que nos possa conduzir à totalidade do todo estrutural de seu ser?

Tomar cada um destes elementos estruturais do ser-aí e considerá-lo em si mesmo, não só não nos ajuda chegar ao ponto que pretendemos, como oferece uma série de dificuldades para este intento, diante de tais dificuldades de como chegar à totalidade do todo estrutural deste ente, talvez o caminho fosse considerar todos os elementos estruturais na relação que ele mantém entre si. Então, poder-se-ia dizer que, para realizar esta empreitada, devemos considerar a estrutura fenomenal do ser-aí nas suas dimensões ôntica e ontológica, uma vez que constatamos tratar-se da totalidade do todo estrutural deste ente. Mas isto não é possível porque, como nos mostra Heidegger, não podemos chegar fenomenalmente à totalidade do todo estrutural do ser-aí mediante a montagem de elementos. Constatamos não ser possível esgotar as características particulares da estrutura deste ente com exatidão conjuntural devido ao caráter de possibilidade destas características. Neste ponto não podemos progredir muito.

Mesmo assim, não podemos perder de vista a dimensão fenomenal da analítica nesta investigação. Precisamos, pois, remontar à situação a partir da qual este ente se define. Já é sabido, pelo que foi exposto anteriormente, que a existência do ser-aí se dá no mundo. Partindo desta constatação, chegamos a demonstrar que assim o é por ser o ser-aí sua própria existência e por ser o mundo um existencial deste ente. Desta forma, podemos afirmar que qualquer investigação acerca do ser-aí ou qualquer que seja a perspectiva de tratamento das questões referentes à forma própria de ser do homem, inclusive da totalidade do todo estrutural desse ente, dar-se-á na "circunscrição" da situação de ser-no-mundo. Essa condição do tratamento de tais questões está marcadamente definida pelo o que Ernildo Stein chamou de "encurtamento hermenêutico", ao falar do horizonte de delineamento da analítica existencial em "Ser e Tempo", em sua obra "Seis Estudos Sobre Ser e Tempo".

Não faz mais sentido falar de situação transcendente à de ser-no-mundo, para nela resolver questões espinhosas acerca do ser-aí. Do ponto de vista filosófico, a desconfiança continua. Dizer que somente em uma situação para além da dimensão espaço-temporal a totalidade da estrutura do ser-aí se dá, porque nesta dimensão a totalidade do ser deste ente que eu mesmo sou chegará a sua plenitude finalmente, é protelar, negligencialmente, aquilo que podemos saber deste ente de fato.

Persistindo, portanto, na busca de se chegar à totalidade do todo estrutural do ser-aí a partir da sua situação de ser-no-mundo; há que reconhecer, em primeiro lugar, as experiências deste ente no mundo. Mas estas experiências do mundo circundante, tanto do ponto de vista óptico quanto ontológico, são orientadas aos entes intramundanos. Neste nível, tais experiências e mesmo as vivências do ser-aí carecem de fundamentação ontológica, como na analítica foi demonstrado. Então não podemos extrair uma compreensão tematizada de uma situação que trafega unicamente no nível pré-ontológico deste ente.

Ainda assim, por se tratar do todo estrutural do ser-aí deve-se levar em conta a estrutura deste ente enquanto ela se encontra circunscrita na situação de ser-no-mundo. Já vimos que essa estrutura considerada no seu aspecto conjuntural não pode nos levar ao todo de si mesma. Também, com base no que foi dito acima, podemos dizer que essa estrutura, considerada em sua dimensão óptica, não nos garante uma compreensão tematizada de si mesma e portanto, não pode nos conduzir ao seu todo. Resta-nos reconhecer então que, para chegarmos à totalidade do todo estrutural do ser-aí precisamos perscrutar a estrutura deste ente na situação de ser-no-mundo e na sua dimensão ontológica.

Por se tratar de uma totalidade aberta, ou seja, totalidade do todo da abertura do ser-aí e não de uma totalidade dos elementos (totalidade fechada), deve-se partir de um elemento na estrutura de abertura do ser-aí. O elemento estrutural que melhor caracteriza a abertura do ser do homem no mundo é a disposição afetiva. Ela expressa o vínculo deste ente com o mundo de forma essencial. Mas como já vimos, a disposição afetiva também possui sua dimensão óptica e então,

tomada em si mesma como um todo, ela não poderia nos levar à totalidade pretendida. Em muitos casos, essa disposição é ocasião de levar o ser-aí a situar-se na inautenticidade.

Porém, considerando a disposição afetiva na sua dimensão ontológica, Heidegger descobriu um fenômeno existencial que leva o ser-aí de encontro a si mesmo, que o coloca a caminho da conquista autêntica de si, a angústia. Descobrir o ser-aí na totalidade de seu todo estrutural só é possível mediante aquilo que o isola em seu ser. Outro fenômeno existencial não faz isto melhor do que a angústia. “Ela isola o ser-aí (*Dasein*) no sentido em que o arranca à imersão no mundo da preocupação para o voltar a lançar no seu ser-no-mundo mais próprio; ou seja, em vez de o cortar da relação com o mundo fá-lo experimentar-se como dedicado a ele.”<sup>89</sup>

A angústia, como já foi descrito anteriormente, desnuda o ser-aí, colocando-o frente a sua própria impotência de ser. Nisto, ela lhe revela a sua condição mais íntima. Podemos dizer que na angústia ou pela angústia o ser-aí depara com seus limites, porque o nada ou parte alguma de onde provém a ameaça da angústia não está fora, mas dentro do próprio homem. O homem sente-se impotente diante de seu próprio limite.

O limite colocado para o homem na angústia não pode ser confundido com uma barreira, com um ponto com o qual o homem se esbarra ou se depara, mas é exatamente o contrário; este limite é a total ausência de ponto de esbarro, é só um horizonte. Desta forma, o ser-aí depara-se com a sua constituição de fato enquanto o ser-no-mundo. Ele descobre-se como pura abertura, como pura disposição.

O “vazio” de si mesmo que é experimentado onticamente nas ocasiões de depressão e ainda, ontologicamente, é revelado ao ser-aí na angústia, como todo de abertura, envolve o ser do homem numa totalidade positiva que Heidegger denominou de cuidado. É aí que o homem experimenta a sua condição de ser de possibilidade autenticamente. Esse limite aberto, ao qual o ser-aí chega mediante a angústia, não constitui no ponto de estacionamento, mas é um ponto de

---

<sup>89</sup> DASTUR, F. op. cit., p. 72.

chegada que se revela como ponto de partida. Este é o ponto que se inscreve, ontologicamente, no devir da existência.

Chegando pela angústia ao limite de seu ser, que se revela como expressão de todo caráter de abertura, o ser-aí se descobre como um ente de possibilidades. Dada a riqueza e a extrema simplicidade deste “momento” intuitivo, impossível de ser esgotado numa definição cabal, Heidegger lança mão de um construto em nível ontológico, o cuidado, como expressão desta totalidade do todo estrutural do ser-aí. Por ser a expressão da totalidade, expressão da total abertura do ser-aí, o cuidado torna-se, em um primeiro momento, inexprimível em uma linguagem discursiva-conceitual. A exemplo do que fizera Platão com o “mito da caverna”, Heidegger irá lançar mão de uma alegoria para facilitar a intuição deste “momento” constitutivo da ontologia do ser-aí.

Agora não é mais preciso explicar, basta expor o mito que a intuição fará o resto. Todos temos uma noção pré-ontológico do significado do cuidado. Embora o sentido ontológico do cuidado não seja o mesmo daquele usado onticamente, este não pode prescindir daquele. Mas, neste caso, a riqueza de detalhes significantes sugerida pela alegoria do cuidado leva-nos mais facilmente a uma compreensão tematizada do todo estrutural do ser-aí.

Heidegger usa o mito do cuidado como testemunho pré-ontológico para comprovar historicamente não se tratar de uma invenção. “No testemunho a seguir, deve-se evidenciar que a interpretação ontológica não é uma invenção. Como ‘construção’ ontológica, ela possui o seu solo e, com este, os seus delineamentos elementares”.<sup>90</sup> A primeira novidade que esta versão nos apresenta está no próprio delineamento do mito; diferentemente da definição clássica de animal racional, que deixa claro a distinção entre corpo e espírito, aqui na versão do cuidado o homem é apresentado como um único composto. Não há porque privilegiar uma dimensão em detrimento da outra, como se fez no dualismo dicotômico clássico. Esta apreensão do homem como unidade

---

<sup>90</sup> El Ser y el Tiempo, p. 218.

fundamental permite afirmar que a mundanidade determina tanto o espírito como o corpo do homem, por ser este essencialmente mundano.

O segundo ponto que o relato nos apresenta é a respeito do próprio ser do homem. “Heidegger procura com efeito mostrar no § 41 que o cuidado é ontologicamente anterior ao querer, ao desejo, ao impulso e à inclinação, isto é, às pulsões que são consideradas como características do ser vivo em geral.”<sup>91</sup> Fica claro que o ser do homem se define, não a partir da sua constituição corporal que lhe rende o nome, mas de sua situação temporal no mundo. O ser do homem é marcadamente mundano. “O ser-no-mundo tem a cunhagem do ‘cuidado’ na medida do ser”.<sup>92</sup> Isto quer dizer que a sua origem no cuidado não cessa de se inscrever na existência deste ente enquanto for ser-no-mundo; enquanto viver, o homem será possuído pelo cuidado. Neste caso, o ser-aí é cuidado.

Ser um ente possuído pelo cuidado enquanto dura a sua existência temporal, como é apresentado o ser do homem no sentido pré-ontológico, não só explica fenômenos isolados no nível ôntico, como também se apresenta como solo para uma interpretação ontológica do ser-aí. Somente partindo deste solo fenomenal e buscando aquilo que se mostra como fundamento de todos os “momentos” neste nível, é possível alcançar o sentido fenomenológico dos fenômenos aí ocorridos. Do contrário, corre-se o risco de elaborar um construto arbitrário, despreendido de qualquer base fenomênica e isto é apenas uma idealidade.

No caso do cuidado, ele não só se revela como fundamento a priori de todos os fenômenos existenciais do ser-aí, como também é o conceito que por excelência engloba toda a estrutura fenomenológica do ser-aí numa só totalidade. A compreensão de qualquer fenômeno está inserida na compreensão do cuidado. O cuidado é compreendido em nível ontológico, porque ele é a totalidade da abertura do ser-aí, que também é tematizada neste nível. Somente a compreensão do ser-aí como cuidado permite-nos compreender este ente como uma totalidade aberta. Totalidade

---

<sup>91</sup> DASTUR, F. op. cit., p. 76.

<sup>92</sup> El Ser y el Tiempo, p. 219.

cujo limite nunca é um ponto de esbarro, mas apenas um horizonte que se descortina na possibilidade de ser deste ente.

O limite do ser-aí como possibilidade será tratado no próximo capítulo; mas, já aqui, podemos vislumbrar esse limite como possibilidade das possibilidades, como fim. Apresentar o fim como possibilidade seria contraditório se o admitíssemos como encerramento, coroamento estanque de um processo. O que se coloca aqui porém é a seguinte questão: não seria esse fim exatamente o ponto colocado na origem do processo? Não cairíamos, neste ponto, exatamente como ocorrera quando tratamos da estrutura da compreensão-interpretação, onde dizíamos não se tratar do círculo vicioso, concordando com Heidegger, mas sim da circularidade hermenêutica? Se assim podemos entender o fim; então, parece-nos ficar claro o estatuto do cuidado enquanto totalidade do todo estrutural do ser-aí.

“O ser-aí é um ente que, sendo, está em jogo seu próprio ser. Na constituição ontológica da compressão, o ‘estar em jogo’ evidenciou-se como o ser que se projeta para o poder ser mais próprio”.<sup>93</sup> Sendo para o ser-aí o fim como possibilidade – como o seu poder-ser mais próprio, pode-se inferir que o projetar-se do ser-aí, o estar em jogo seu próprio ser, significa um constante antecipar-se, um contínuo preceder-se a si mesmo que, conforme Heidegger, é a própria estrutura ontológica do estar em jogo. O cheque mate representa o encerramento do jogo. Mas, no caso do ser-aí, o jogo do seu ser chega ao fim como possibilidade mais própria. Neste caso, cada jogada não representa uma possibilidade a menos, mas ao contrário, uma possibilidade a mais. Sendo assim, a dinamicidade impressa no jogo faz “saborear” o que ainda não foi e até chorar a possibilidade perdida. A salutar expectativa do porvir sustenta o ser-aí no seu jogo.

Heidegger mostra-nos que, nesta estrutura aberta, o que conta é o antecipar-se; onde cada ponto do processo já é atingido antes mesmo de sua realização. Se a existencialidade se acha ligada à facticidade e se podemos dizer que o ser do homem é poder-ser, então conclui-se com isto

---

<sup>93</sup> Idem, p. 212.

que ele é de fato. Dizer que o ser-aí é de fato e admiti-lo como um preceder-se a si mesmo, é afirmá-lo como preceder-se que “realiza” e não como pura perspectiva. Com isto o cuidado se revela, de maneira genuína, como totalidade do todo estrutural de um ente cuja existência é um fato.

Por ser a existência um fato que se realiza no mundo, outro conceito não poderia expressar melhor essa essencial mundanidade do ser-aí em toda sua abrangência, do que o cuidado. O cuidado é a própria expressão do ser-no-mundo. “O cuidado é o ser mesmo do homem e o mundo nasce para ele na dependência com o cuidado. Para que ele conheça, ame ou opere, o cuidado, pelo qual o ser-aí ‘toma cuidado’ de sua própria existência, está no começo de tudo”.<sup>94</sup> A relação do ser-aí com tudo que lhe vem ao encontro no mundo e com o próprio mundo fundamenta-se ontologicamente na estrutura do cuidado, é sempre uma relação cuidadosa.

O cuidado em relação ao próprio ser-aí enquanto ser-no-mundo é o fundamento de todas as dimensões deste ente. “O cuidado, compreendido como ser do ser-aí (*Dasein*), é uma articulação complexa constituída por três elementos irreduzíveis: o ser-aí (*Dasein*) é, na medida em que *é-já* no mundo, que *é-projectado*, e que *é-junto* do ente.”<sup>95</sup> Sendo o cuidado considerado do ponto de vista ontológico, ele abrange todas as disposições que compõem o ser-aí. Pela sua forma estrutural e por sua abrangência, o cuidado encerra em si a totalidade do ser-aí. Falar que este ente deseja, quer, gosta, sonha, imagina, ama, fantasia, etc., é denunciar a abrangência do cuidado por já pressupô-lo como base de tudo isto. Estes fenômenos estão ligados ao fato de ser o ser-aí decaído e factual; mas o cuidado compreende a facticidade e a decadência também.

Jogado no mundo, o ser-aí, aí existente, fará sempre um movimento em relação a si mesmo, seja para perder-se na inautenticidade seja para optar por si na autenticidade por meio do sentimento da angústia. Em ambos os casos estamos nos referindo ao ser-aí considerado em si mesmo, uma vez que autenticidade e inautenticidade não são categorias classificatórias deste ente, mas modos dele existir no mundo. Neste caso, o cuidado se nos apresenta mais uma vez como

<sup>94</sup> CORVEZ, M. op. cit., p. 50.

<sup>95</sup> ZARADER, Marlène. Heidegger e as palavras da origem. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 283.

possibilidade de pensar o ser-aí nesta unidade de modos existenciais. “Como todo estrutural, o cuidado é a unidade de sentido em que se libera a auto-compreensão pré-ontológica nativa do homem por si mesmo”.<sup>96</sup>

A fragilidade característica do ser do homem decaído e factual e ao mesmo tempo a sua força se encontram na “realidade” do cuidado. É esta dialética que determina o ser-aí como devir, que faz com que ele cuide de si acima de tudo. Este ponto justifica a afirmação feita quando do tratamento da compreensão, de que de alguma forma o ser-aí sempre escolhe a si mesmo. Seja porque o ser-aí decide pela autenticidade seja porque ele decide pela inautenticidade, o que está sempre em vista é ele mesmo em qualquer situação. Sendo assim, sempre haverá uma legítima defesa. Dizer que o ser-aí sempre age em legítima defesa é concordar com a clássica afirmação de que todo ente age sempre em razão de seu bem. Nisto está a força vital de todo ente; isto é o que se pode chamar de propensão para viver.

Quando Heidegger fala de propensão para viver, ele toma essa propensão como uma inclinação interior que arrasta o ser-aí, inautenticamente, em direção a si mesmo. Porém, o que se deve levar em conta é o fato de que essa força vital imprime no ser-aí uma vontade de persistir; isto leva-o a se prevenir para se garantir. Certamente que essa visão exige um precaver, que se caracteriza pelo antecipar-se. Cuidar de si é uma atitude que, embora seja nova a cada instante, exige persistência, não se pode dar trégua ao azar.

Essa propensão para a vida se caracteriza como inautêntica porque, onticamente, ela acaba muitas vezes alienando o ser-aí. Em várias situações, o ser-aí se vê obrigado a abdicar-se de si em favor do que lhe é imposto de fora para se garantir, por medo, por interesses confusos, por covardia, e muitas outras coisas; ele prefere transitar na inautenticidade a sofrer as consequências de ser autêntico. Isto pode ser ilustrado pelo paradoxo popular que questiona o que mais vale a pena, se um herói morto ou um covarde vivo. Se concordarmos com a afirmação anterior, a resposta não é

---

<sup>96</sup> NUNES, B. op. cit. p. 113.

tão difícil de ser dada. A força para viver acaba sendo a nossa fraqueza por nos sentirmos sempre arrastados para a vida. Esta impulsão para a vida comanda o nosso ser de forma alheia ao próprio ser, por não levar em consideração a estrutura ontológica do ser-aí. Isto mostra que onticamente o ser-aí se caracteriza como propenso à vida, porque ontologicamente ele é cuidado.

De forma semelhante à propensão para viver, porém com uma diferença na sua estruturação básica, Heidegger fala do desejo, como uma outra forma que explica o ser-aí como cuidado. O desejo é semelhante à propensão no sentido em que ele lança o homem em direção ao vir a ser. Mas ambos são diferentes porque, enquanto a propensão para viver é uma inclinação que traz por si o impulso; o desejo se caracteriza como "...modificação existencial do projetar-se da compreensão que, na decadência de estar-lançado, ainda adere pura e simplesmente às possibilidades."<sup>97</sup> Embora essa adesão feche a possibilidade e, nisto o resultado acaba sendo quase o mesmo da inclinação para a vida; a origem do desejo está ligada à decadência de um ente de possibilidades e não a algo que já traz em si uma determinação, como o que ocorre com a propensão para a vida.

Heidegger afirma que tendência e propensão são possibilidades que têm suas raízes no ser-lançado do ser-aí e que propensão para a vida exprime o modo inautêntico de existir; o mesmo pode-se dizer da tendência, por ser a força pela qual este ente se sente arrastado e se deixa viver por aí. Com isto estamos lidando com o caráter de ser decaído do ser-aí. Todos os fenômenos pertencentes a este caráter existencial exprimem o modo inautêntico de existir deste ente. Uma vez que a decadência, no âmbito da cotidianidade, é a situação na qual o ser-aí optou, não pelo si de si mesmo, mas pelo impessoal, podemos dizer que a decadência é o caráter existencial que, por excelência, sustenta o ser-aí na inautenticidade.

Pelo fato da decadência pertencer à estrutura totalitária do cuidado, podemos afirmar que o ser-aí decaído, tomado pelas preocupações cotidianas, cuida apenas daquilo que o impessoal

---

<sup>97</sup> El Ser y el Tiempo, p. 216.

lhe impõe. Essa forma de vida expressa o modo inautêntico de existir que representa a alienação de si, a fuga de si mesmo, o aprisionamento a uma situação alheia a si, a tentação e a inclinação de se entregar a esta situação exterior e a tendência de se estacionar nela por gozar de uma cômoda tranqüilidade. Assim podemos entender que a decadência toma conta do ser-aí cotidiano na medianidade do seu ser-no-mundo.

### 3.2- O Poder-ser si mesmo do Ser-aí

Se por um lado o estudo feito do cuidado até aqui possibilitou a compreensão da existência do ser-aí na sua modalidade de inautenticidade, exatamente pela análise do caráter de decadência deste ente; por outro lado, precisamos encontrar uma forma que torne possível ao ser-aí conquistar a autenticidade existencial. O cuidado como todo estrutural do ser-no-mundo apresenta-se como fundamento ontológico de toda realização fenomenológica do ente que existe no mundo. Exatamente pelo fato do cuidado compreender a existencialidade, a facticidade, a decadência e sem querer perder de vista a dimensão ôntica dos fenômenos que ocorrem com o ser-no-mundo, chegou-se a mostrar, com uma certa precisão, como o cuidado fundamenta o modo inautêntico de existir do ser-aí. Da mesma forma pode-se perguntar: não seria possível ao ser-aí escolher a si, optar por si, ganhar-se? Não é possível ser o ser-aí, como cuidado, autêntico?

Vimos com a análise do fenômeno da angústia que o ser-aí pode ser isolado em si mesmo, pode se sentir ameaçado em si mesmo, pode ir de encontro a si mesmo, embora não seja movido por uma escolha pessoal. Ameaçado pelo seu ser-no-mundo (pela mundanidade), o ser-aí não opta por ficar angustiado, acontece. Mesmo não partindo de uma escolha sua, a angústia é um

fenômeno pertencente ao caráter da disposição afetiva que leva este ente a deparar-se consigo mesmo, que o coloca diante de si, que retira dele todas as seguranças, que faz com que tudo ao seu redor caia na indiferença deste ente. Por isso vimos que a angústia é o fenômeno existencial que, por excelência, conduz a investigação temática até o cuidado, como a totalidade do todo estrutural do ser-aí. Isto só é possível porque a angústia, como fenômeno que pertence à estrutura do cuidado, considera o ser-aí na sua ipseidade mesma. Então podemos concluir que a angústia é a primeira forma de conquista de si mesmo do ser-aí, conquista do seu existir autêntico.

Apesar do ponto a que chegamos, afirmamos acima que ficar angustiado não é uma opção do ser-aí. A questão de saber se ele pode conquistar a sua autenticidade, mediante uma opção de escolher a si mesmo, continua. Ainda mais porque o ser-aí perdido na cotidianidade descobre-se como poder-ser, não de possibilidades escolhidas por ele mas pelo impessoal. “Ao apoderar-se dessas possibilidades ontológicas, o impessoal já sempre as calcou no ser-aí. O impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de escolher explicitamente tais possibilidades.”<sup>98</sup> Ao ser-aí cotidiano é indiferente não ser ele o autor de suas escolhas, porque ele está, de tal forma, absorvido pelo impessoal que a escolha deste, também é a sua.

Uma vez que o ser-aí existe como modalidade de ser e nunca como algo dado, se pretendemos tematizar o poder-ser autêntico deste ente, precisamos resgatar a sua capacidade de escolha. O ser-aí precisa escapar ao império do impessoal alguma vez para ter a chance de optar por escolher a si mesmo. “Recuperar a escolha significa escolher essa escolha, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si mesmo”.<sup>99</sup> Do contrário, o ser-aí continuaria na modalidade inautêntica de existir, que é o que lhe proporciona o impessoal.

Ser possível escolher a si mesmo pressupõe poder encontrar-se. O ser-aí não pode estar oculto e escolher a si. Então é evidente que ele terá que revelar-se na sua possível autenticidade para poder fazer a escolha de si mesmo. Esta questão está ligada ao círculo

---

<sup>98</sup> Idem, p. 292.

<sup>99</sup> Ibidem.

hermenêutico, porque poder escolher a si mesmo, que é via de acesso à modalidade autêntica da existência do ser-aí, pressupõe, de alguma forma, um já mostrar-se autêntico deste ente. O ser-aí como cuidado, no seu caráter de antecipar-se, nunca causa surpresa; o que não significa ser totalmente previsível, mas tão somente que este ente pode testemunhar o poder-ser si mesmo de forma autêntica.

O antecipar-se do ser-aí mostra o poder-ser si mesmo deste ente não como mera possibilidade, mas expõe-no na sua abertura de ser-no-mundo como projeto, encontrar-se a si mesmo como projeto revela o caráter do dar-se-conta-de deste ente. Este dar-se-conta-de testemunha o ser-aí no poder-ser si mesmo autêntico. “Este testemunho próprio ao ser-aí (*Dasein*) que atesta a possibilidade existencial do seu poder-ser ‘autêntico’ é descoberto por Heidegger no fenômeno da *consciência*, entendida no sentido de consciência ‘moral’ (*das Gewissen*).”<sup>100</sup>

Vejamos como, onticamente, isto pode ser comprovado. Cotidianamente, chama-se voz da consciência isto que denuncia o ser-aí a si mesmo. Como, até mesmo neste nível, é discutível o que se entende por essa voz, desde a dimensão religiosa até a psicológica, Heidegger prefere não discutir esta questionabilidade da consciência. Prefere, outrossim, constatar que se se trata de um fenômeno controverso, isto mostra o caráter de originalidade deste fenômeno. Prefere ainda, tratá-lo apenas como um fato. Com isto, ele diz que exatamente por se tratar de um fato existencial, este fenômeno não é esporádico. “A consciência só é e está apenas no modo de ser do ser-aí e, como fato, só se anuncia com e na existência de fato”.<sup>101</sup> Desta forma, a consciência não é algo que se acrescenta ao ser-aí, mas nasce com o ser-no-mundo, pertence à existência deste ente no seu caráter de modalidade de ser.

A questão que se coloca, em primeiro lugar, é entender o caráter de testemunho da consciência. Como fenômeno existencial do ser-aí, a consciência pertence ao todo estrutural deste ente. Assim a consciência reconduz o ser-aí para sua abertura, por ela possuir o caráter do dar-se-

---

<sup>100</sup> DASTUR, F. op. cit., p. 82.

<sup>101</sup> El Ser y el Tiempo, p. 293.

conta-de. O que onticamente se chama de voz da consciência, ontologicamente se mostra como clamor. O ser-aí é aclamado para o seu poder-ser si mesmo autêntico.

O clamor da consciência, embora seja uma forma de discurso, não pertence à fala mas ao silêncio, porque ele é uma voz que clama de forma silenciosa. É o ser-aí que clama por si mesmo. Desta forma, quem clama é o ser-aí; o aclamado também é ele, porque a consciência, enquanto clamor, conclama o ser-aí a sair da perdição do impessoal e assumir-se a si mesmo de forma autêntica. Somente a forma própria de ser do homem, entendida como cuidado, poderá escutar e acatar a determinação desta voz silenciosa.

Justamente porque a consciência abre o ser-aí no seu dar-se-conta-de, que em primeira mão revela o poder-ser si mesmo deste ente, ela denuncia e testemunha ao ser-aí o seu autêntico ser de cuidado. A consciência revela a este ente o seu ser de abertura. Então, se se pergunta qual o conteúdo da consciência, a resposta deve ser negativa. Ela, rigorosamente, nada tem a dizer ao ser-aí; no entanto, se este estiver disposto a escutá-la entenderá perfeitamente bem este clamor que vem de dentro.

Anteriormente, foram abordadas as questões de quem clama e de quem é aclamado, em ambos os casos constatou-se tratar do mesmo ser-aí. Vê-se que a consciência arranca este ente do impessoal em direção a si mesmo mediante uma escolha que ele faz de seu poder-ser mais autêntico. Porém, quem clama o clamor continua sendo uma pergunta. Sim, porque embora o ser-aí possa identificar de onde provém esta voz silenciosa (o clamor) e a quem ela remete, não consegue responder porque ela acontece. Se o ser-aí cotidiano está tão bem localizado em meio as preocupações do mundo circundante, se ele aceita sem relutar aquilo que o impessoal lhe propõe ou lhe impõe; então, porque ser incomodado pelo clamor da consciência?

Como foi dito, a consciência não é algo que ocorre vez ou outra, nem tão pouco é algo acoplado a uma estrutura previamente dada ou existente. Ela nasce com o ser-aí no mundo, pertence - como fenômeno existencial, ao todo estrutural deste ente. Então, será na condição ser-no-mundo que poderemos vislumbrar algo que seja responsável pelo acontecer do clamor. Se

considerarmos que o ser-no-mundo é, fundamentalmente, ser-lançado no mundo, por não se identificar algo anterior a esta situação, precisamos ver como o ser-aí reage ao seu caráter de facticidade.

Se considerarmos neste ponto que o ser-aí além de ser de fato, ele se encontra jogado na existência, é certo que este ente terá que reagir a esta situação. “O estar-lançado desse ente pertence à abertura do ‘aí’ e se desentranha continuamente em cada disposição.”<sup>102</sup> Então o ser-aí lida com sua facticidade e com seu estar-lançado sempre em um estado de humor. É tanto assim que o ser-aí cotidiano, muitas vezes, encara com mal humor este fato de ser-lançado e abraça a liberdade pretendida pelo impessoal. Isto caracteriza uma fuga daquilo que ele é de fato. Porém, ele não se encontra nesta fuga; ao contrário, esta se caracteriza como fuga de si mesmo e isto não é sem conseqüência para o seu ser. A condição fundamental do ser-aí determina uma estranheza frente à atitude de fuga. Isto, conforme Heidegger, determina a singularidade do ser-no-mundo. “A estranheza desemboca no sentimento de angústia e, enquanto abertura mais elementar do ser-aí lançado, coloca o seu ser-no-mundo diante do nada do mundo com o qual ele se angustia na angústia por seu poder-ser mais autêntico”.<sup>103</sup>

Embora o ser-aí cotidiano, seduzido pelo impessoal, se encontre o máximo comprometido com seus afazeres, bastante preocupado e solícito aos outros; ele não consegue escapar à estranheza que a sua condição fundamental o coloca: estar lançado no nada do mundo; outra coisa não pode ser mais estranha ao impessoal do que encontrar-se junto ao nada mundano. É a partir daí que o clamor da consciência se faz e por isso ser ele silencioso. O ser-aí poderá dispor-se a escutar esse clamor ou continuar fugindo, mas não pode escapar à situação de estranheza.

Na hipótese do ser-aí se dispor a escutar o clamor, e conduzindo-se pelo estado de angústia – que é um movimento de introjeção, ele irá deparar-se com seu poder-ser mais próprio;

---

<sup>102</sup> Idem, p. 300.

<sup>103</sup> Idem, p. 301.

neste caso, irá se projetar na forma autêntica de existir, dando sentido a sua vida e elaborando-se num projeto positivo de si mesmo, projeto a partir de si mesmo.

Ao contrário disto, se o ser-aí for conduzido pelo estado de angústia (angustiando-se), ele irá deparar-se com seu poder-ser mais próprio – é certo, mas como ele simplesmente deixou ser conduzido, poderá se instalar num estado psicológico negativo e de confusão a que denominamos, onticamente, de depressão. Neste estado, o ser-aí não consegue vislumbrar um sentido para si mesmo e portanto, não consegue lançar-se como projeto, apenas fica preso nesse emaranhado de possibilidades que o seu poder-ser lhe apresenta, sem conseguir encará-las como possibilidades existenciais. Nesse vazio de sentido, o deprimido encontra-se em total ausência de direção.

Poder-ser si mesmo para o ser-aí e experimentar uma situação de estranheza revela que esta não pode ser qualquer forma de estranheza, ela é a autêntica maneira como este ente se encontra no mundo frente ao caudal das preocupações e solitudes que o impessoal lhe impõe. É mediante essa situação de estranheza própria que a consciência conclama o ser-aí a nunca perder de vista o referencial de si mesmo. Nisto concretiza-se o testemunho da consciência de o ser-aí poder ser si mesmo, porque mesmo que a situação de ser-no-mundo determine ser-com-outra, ser si mesmo para o ser-aí é ter-se sempre como referencial para travar qualquer relação.

Mediante a compreensão da estranheza como isto que suscita o clamor da consciência, por remeter o ser-aí a si mesmo frente às solicitações do impessoal, e pelo fato desta mesma estranheza revelar a este ente a sua condição fundamental de estar jogado no nada do mundo, levando-o a angustiar-se frente ao seu poder-ser mais próprio, é que justifica a compreensão ontológica da consciência como clamor do cuidado. O testemunho próprio da consciência revela que: "...quem clama é o ser-aí que, no estar-lançado (já-ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser. O aclamado é justamente esse ser-aí conclamado para assumir o seu poder-ser mais próprio

(preceder-se...)”.<sup>104</sup> Ora, esse testemunho que a consciência dá somente poderá ter um significado preciso se ficar claro o caráter do escutar que especificamente cabe ao clamor.

Diante da exigência de esclarecer o caráter desse escutar, Heidegger irá expor a necessidade de compreensão do clamor. Esta é uma condição necessária, segundo ele, para falar do que se escutou no clamor. Propriamente, o clamor nada comunica ao ser-aí, como já foi dito anteriormente. Mas nem por isto tal clamor deixa de se caracterizar como um conclamar este ente a assumir o seu poder-ser mais próprio. A partir deste fato, pode-se dizer que o clamor dá algo a compreender. Sim, porque o ser aí aclamado não se fecha sobre esta ou aquela questão, como seria normal se algo determinado fosse comunicado. Outrossim, ele se abre a si mesmo e, neste caso, pode-se dizer que algo a respeito de si é dado a compreender. Isto não é propriamente um conteúdo, mas uma situação. A consciência chama a atenção deste ente para o fato dele se caracterizar como aquele que está em débito a partir do seu próprio ser. “Se, no entanto, o próprio ser-aí se interpela a si como ‘estando em débito’, de onde provém a idéia de débito senão da interpretação do ser do ser-aí?”<sup>105</sup>

A questão de remontar ao ser do ser-aí para justificar a idéia de estar em débito confirma não se tratar de uma impressão que se tem a partir de uma relação que se trava com este ou aquele ente, nem mesmo é resultado do fato de ser-com-outro da coexistência. É uma situação existencial com a qual o ser-aí se depara quando se coloca a caminho da busca do seu poder-ser mais próprio. Afirmar tudo isto não é suficiente se não se tem a confirmação da genuinidade de se tratar de um fenômeno existencial; mais ainda, ao propor o débito como expressão fenomenológica deve-se estar supondo a base fenomênica que sustenta onticamente esta formulação. Neste ponto, Heidegger vai mencionar a compreensão cotidiana do ser e estar em débito com as expressões: dívida, ser responsável por, culpa e falta.

---

<sup>104</sup> Idem, p. 302.

<sup>105</sup> Idem, p. 305.

É certo que em quase todas essas expressões existenciárias o que é ressaltado é uma certa idéia de relação. Relação do ser-aí consigo mesmo ou dele com outro. Falar em ter dívida é pressupor que algo deverá ser restituído. “A dívida, no seu sentido vulgar, é falta de facto, falta de um ente-subsistente. Ora nada pode faltar factualmente à existência sem que ela tenha nela a possibilidade ontológica dessa deficiência.”<sup>106</sup> Ninguém pode dever algo a alguém se não se tomar deste aquilo mesmo pelo qual aquele se torna devedor. Dever conota obrigação, neste sentido, o devedor assume um dever de reparação da dívida. Enquanto dever, a relação agora é dupla, porque o devedor não só se relaciona com o credor, como também com aquilo que deve ou objeto da dívida. Com o credor a relação é de restituição, como foi dito; com aquilo que se deve a relação é de responder por. Assim surge uma outra forma como o débito é entendido onticamente: ser responsável por. Esta maneira de conceber o débito, que ainda está restrita à idéia de dívida não pode ser propriamente verificada, porque alguém poderá contrair dívida em nome de outro sem a aprovação deste e assim não podemos dizer que este seja responsável por tal dívida. De outro lado, também não se pode afirmar que ser responsável por algo significa ter contraído uma dívida, conforme Heidegger nos fala.

Com relação ao entendimento de débito como culpa incorre-se no mesmo equívoco, porque ser culpado refere-se a ter transgredido alguma lei ou norma determinada ou ainda ser motivo do erro de alguém. Mas no primeiro caso voltamos à questão da dívida, porque ser culpado por transgredir uma lei ou norma envolve a idéia de reparação, que é uma forma de restituição. No segundo caso, ser culpado em relação a outrem é ser responsável pela falta deste. E a idéia de falta remete-nos à questão da preocupação, porque a falta - como nos faz ver Heidegger, refere-se ao dado, uma vez que faltar significa não ser simplesmente dado. Ora, se a idéia de falta refere-se ao modo próprio de ser do ser simplesmente dado, não pode referir ao modo próprio de ser do ser-aí.

---

<sup>106</sup> HAAR, Michel. Heidegger e a essência do Homem. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 50.

Se por um lado a compreensão de débito em nível ôntico não é suficiente para nos levar à tematização deste fenômeno; por outro, pode nos dar a entender que se trata de um modo de ser do ser-aí. Isto pode ser verificado pelo fato de no tratamento cotidiano, débito significar equivocadamente uma forma de relação com outrem. Nenhuma expressão aí utilizada é suficiente para responder o que seja ontologicamente débito. Se isto é verdadeiro, igualmente parece ser verdade que todas essas maneiras cotidianas de falar de débito contém um sentido de não. Apesar da falta referir-se ontologicamente ao ser dado, como o ser-aí onticamente a compreende, diz respeito a um modo de ser responsável por, a uma violação de algo que poderia ou deveria ser. O não aparece aqui exatamente no caráter de privação que a falta apresenta, está em não satisfazer a uma exigência de ser, e isto podemos identificar em todas as expressões tomadas como sinônimo de débito na dimensão ôntica.

Com base no que foi exposto da compreensão ôntica de débito e levando em consideração o que as diversas expressões têm em comum quando se referem a este fenômeno, Heidegger propõe uma formulação. “Por isso, definimos de maneira existencial e formal a idéia de ‘débito’ do seguinte modo: ser o fundamento de um ser determinado por um ‘não’, isto é, ‘ser fundamento’ de um ‘nada’”.<sup>107</sup> Entendido o débito assim, não só não podemos identificá-lo com as expressões ônticas que a ele se referem, como também podemos afirmar que as idéias de dívida, de ser responsável por, de culpa e de falta somente são possíveis se fundamentadas num ser e estar em débito originário.

Ser fundamento de um nada, ser e estar em débito para o ser-aí, não é uma “queda” da qual ele deverá ser redimido. Neste sentido, a idéia de pecado original não corresponde à idéia de débito originário. Se o pecado é uma marca impressa no ser do ente por uma situação determinada, o débito é o caráter de ser desta situação. Quando Heidegger busca especificar o débito com um caráter existencial do ser-aí, ele o faz como uma situação para além da qual não se pode remontar.

---

<sup>107</sup> El Ser y el Tiempo, p. 308.

Não que o ser-aí tenha se conduzido para esta situação, mas porque ele já se compreende a partir dela pelo fato de ser-lançado na existência. Também não é ele o autor do seu próprio lançamento. Assim, não há de que se redimir.

Embora Heidegger tenha demonstrado como o ser-aí existindo, ele é o seu próprio fundamento, não vai além da constatação de que este ente jamais poderá apoderar-se do ser mais próprio em seu fundamento. "O ser-aí (*Dasein*) deve assumir o papel de causa, de princípio e de fundamento ainda que não se dê e não se tenha dado o fundamento, ele não é fundamento, mas 'apenas' ser-fundamento, quer dizer, aquele que assume o ser-fundamento."<sup>108</sup> Constata também que sendo, o ser-aí já se encontra lançado, sem contudo ter sido conduzido para seu "aí" por si mesmo. Podemos levantar aqui algumas questões. Será que o fato da existência do ser-aí ser definida a partir da facticidade e da decadência é suficiente para explicar não ser ele o autor de se fazer fundamento de si mesmo? Quem o fez assim? Mesmo se recusando a remontar à situação aquém do fato de ser lançado e de estar em débito, a pergunta não continua? Porque é vedada a possibilidade do ser-aí remontar a esta situação? Se pelas próprias condições da existência, então quem definiu essas condições? Quem conduziu este ente para o seu "aí"? Isto não deveria também ser abordado para esclarecer a questão ontológica do ser-aí? Parece-nos que estas questões apontam em direção ao ser em geral ou até mesmo que elas já se situam na esfera dele e, então não seriam mesmo tratadas na analítica existencial. Quanto ao fato de tais questões prejudicarem a tematização do ser-aí, parece-nos que não se verifica, porque a compreensão adquirida deste ente até aqui não carece de algo que o tenha proposto. Ele próprio não é algo, mas alguém.

Enquanto cuidado o ser-aí é o seu fato, isto é, ele é o fundamento de seu poder-ser, por só existir como aquele que é responsável pelo próprio ser. "Ser o próprio fundamento lançado é o poder-ser em jogo no cuidado."<sup>109</sup> Somente o entendimento do ser deste ente como cuidado permite afirmar que, embora ele não seja aquele por quem se fez fundamento, está aberto e disposto

<sup>108</sup> HAAR, M. op. cit., p. 50.

<sup>109</sup> El Ser y el Tiempo, p. 309.

para sê-lo. O que será depende da escolha das possibilidades que serão consumadas. Poder escolher tais possibilidades significa estar aquém delas como puro poder-ser, nisto o ser-aí é um nada de si mesmo, porque o projeto enquanto tal é nada. Dizer que o ser-aí entendido assim é nada não significa ser ele a negação das possibilidades a se realizarem nele e nem mesmo a carência ou falta de tais possibilidades. Diz somente que o caráter deste nada é de um ainda não, embora o seu fundamento não se encontra aí. Segundo Heidegger, o fundamento ontológico do nada pertence à questão do em ser em geral e esta não está sendo tratada aqui; mesmo assim fica claro porque o ser-aí entendido como cuidado seja aquele que coloca o nada. “Em sua essência, o cuidado está totalmente impregnado do nada. O cuidado – o ser do ser-aí – enquanto pro-jeto lançado diz, por conseguinte: o ser fundamento de um nada, afetado ele mesmo por isso.”<sup>110</sup> Enquanto ser-no-mundo e pelo fato, de possuir uma estrutura de cuidado, o ser-aí jamais foge à condição de ser-fundamento de um nada e conseqüentemente de ser e estar em débito.

Pode-se compreender agora porque o clamor, enquanto clamor do cuidado, seja suscitado pela estranheza. Pode-se dizer que “...o pelo da consciência não é mais do que o apelo do cuidado na medida em que este é constituído pelo estar-em-falta e que é este último que dá a entender o apelo.”<sup>111</sup> Estar lançado no nada do mundo e ser fundamento de um nada constituem em algo que não poderia deixar de ser estranho ao ser-aí entregue ao impessoal. A cotidianidade mediana, completamente tomada pela presença, pelo apresentar, não poderia sentir-se mais estranha do que estar junto a este nada. Desta maneira, a estranheza se revelou como caráter existencial do ser-aí em sua dupla vertente. De um lado, é estranheza o que o ser-aí em busca de seu poder-ser mais próprio sente em relação ao impessoal, pelo fato de representar uma fuga que esse ente faz de si mesmo, um estar fora de casa; de outro lado, é estranheza o que o ser-aí, entregue ao impessoal na medianidade cotidiana, sente em relação ao nada do mundo e ao nada de si mesmo. Porém, em ambas as vertentes o que se evidencia é o poder-ser si mesmo do ser-aí. É este caráter

---

<sup>110</sup> Idem, p. 310.

<sup>111</sup> DASTUR, F. op. cit., p. 86.

que é estranho ao impessoal e é ele que faz com que este ente se sinta estranho, estando nas malhas do impessoal.

Heidegger, antes de concluir o caminho rumo ao poder-ser si mesmo mais autêntico do ser-aí testemunhado na consciência, viu-se obrigado – segundo ele, a mostrar a não contradição entre o sentido ontológico da consciência e o seu sentido vulgar. Ele não está seguro de não ter feito um caminho apressado da estrutura ontológica do ser-aí à idéia de consciência, sem ter dado a devida conta ao seu sentido vulgar. Parece-nos que esta retomada em nível ôntico em nada acrescenta à compreensão ontológica da consciência. Isto porque as objeções, que segundo ele, o sentido vulgar da consciência apresentam à formulação ontológica são facilmente refutadas. Depois de haver mostrado a inconsistência de tais objeções, o Pensador conclui que esses equívocos se dão porque o sentido vulgar da consciência decorre do fato deste ente se encontrar na situação de decadência. Neste caso, apesar de não poder simplesmente descartar tal sentido pelo fato dele já se achar incluído na estrutura de cuidado do ser-aí, deve-se ter sempre em evidência que qualquer formulação ontológica não pode perder de vista a sua base ôntica.

Se até agora foi possível deixar claro o caráter do testemunho dado pela consciência, bem como o que a suscita dá-lo, ainda não foi possível esclarecer a estrutura desse testemunho, o poder-ser si mesmo do ser-aí no seu sentido próprio. O fato que nos chama atenção no fenômeno da consciência, em relação ao poder-ser si mesmo do ser-aí, é o poder fazer a escolha de si mesmo. É certo que esse fato está ligado ao que mais tarde ficou evidenciado como estranheza que o ser-aí sente ante à situação de ser-no-mundo proposta pelo impessoal. A estranheza como aquilo que suscita o clamor da consciência, como aquilo que coloca o ser-aí ante seu ser e estar em débito mais originário – por ele ser fundamento de um nada, nem mesmo poupa-lhe a responsabilidade de escolher a escolha de si mesmo. Sim, o ser-aí pode negar-se a escutar o clamor e continuar fazendo a opção pelo o que o impessoal lhe apresenta como escolha sua. Certamente que esta opção estaria ligada ou decorreria do ser-aí que, partindo da concepção vulgar de consciência, não poderia

compreender o clamor sem deturpações. Mas se de outro lado o ser-aí, aceitando o desafio proposto pela estranheza, se dispuser a escutar tal clamor, pode-se dizer que ele o compreendeu autenticamente ou que ele quis ter consciência. “Querer-ter-consciência’ é passar de estar em dívida perante os outros para estar em dívida perante si-mesmo!”<sup>112</sup> Heidegger fala desse liberar o si mesmo mais próprio para agir por si como um modo de ser do ser-aí. “Enquanto compreender-se no poder-ser mais próprio, o querer-ter-consciência é um modo de abertura do ser-aí”.<sup>113</sup>

Se a estrutura do ser-aí é, fundamentalmente, abertura, entende-se porque o poder-ser si mesmo deste ente – em sua estrutura própria, somente será possível numa estruturação própria desta abertura. Esta estruturação deve envolver os três elementos autênticos da estrutura do ser-aí, a saber: disposição afetiva, compreensão e discurso. Neste sentido, Heidegger propõe uma formulação para esta expressão de abertura que sintetiza os elementos estruturais do ser-aí no poder-ser si mesmo deste ente. “Chamamos de decisão essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência no próprio ser-aí, ou seja, o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio.”<sup>114</sup> Não se pode esperar que a estruturação do poder-ser si mesmo do ser-aí se expresse numa positividade de algo dado. Em primeiro lugar porque isto não seria poder-ser, mas o que é; neste caso voltaríamos a ontologia clássica da verdade expressa no juízo. Em segundo lugar, se abertura é a própria expressão da verdade originária do ser-aí, o poder-ser si mesmo deste ente jamais poderia denotar a entificação de um ser dado. A decisão, como um modo privilegiado de abertura, não é um comportamento do ser-aí, mas um modo essencial de ser-no-mundo. “O ser-resoluto constitui a estrutura existencial da abertura, simultaneamente a mais completa e a mais originária, do ser-aí (*dasein*).”<sup>115</sup> Podemos dizer que o ser-aí somente pode chegar a ser si mesmo, a exercer o seu poder-ser autêntico testemunhado na consciência, porque ele pode decidir. Somente a decisão, enquanto abertura privilegiada da hecceidade deste ente, pode remetê-lo a si mesmo.

---

<sup>112</sup> HAAR, M. op. cit., p. 53.

<sup>113</sup> El Ser y el Tiempo, p. 321.

<sup>114</sup> Idem, p. 323.

<sup>115</sup> HAAR, M. op. cit., p. 57.

Falar da decisão como modo de ser-no-mundo poderia, a princípio, dar a entender que o ser-aí em seu poder-ser si mesmo autêntico seja um ente isolado em si mesmo. Mas isto é um equívoco, porque sendo a decisão um modo de abertura do ser-aí e admitindo que a abertura da hecceidade deste ente o abre sempre de modo originário à totalidade do ser-no-mundo, pode-se dizer que a decisão é também a abertura pela qual o ser-aí se depara com tudo aquilo que lhe vem ao encontro no mundo. “A decisão traz o si mesmo justamente para o ser que sempre se preocupa do que está à mão e o empurra para o ser-com de solicitude com os outros.”<sup>116</sup> Se não fosse por e em relação aos outros o si mesmo não teria porque se decidir por si, simplesmente não haveria decisão. Aqui, confirma – mais uma vez, o ser do ser-aí como existência, porque decidir expressa um movimento a partir de si, mas suscitado pelo ser fora de si. Não que a decisão seja uma resposta a estímulos externos, mas ao contrário, ela está na origem do próprio ato de tomar iniciativa. Tomo iniciativa porque sou um ente que decide, posso projetar-me de maneira angustiante e silenciosamente ao meu ser fundamento de um nada.

Formulou-se a compreensão da decisão a partir da estrutura ontológica do ser-aí como abertura, que testemunhada na consciência, revela o querer-ter-consciência deste ente ao escutar e compreender o clamor desta mesma consciência. Agora pergunta-se: e onticamente, como posso falar que sou um ente que decide? Neste ponto, Heidegger nos chama a atenção para o que acontece ao afirmar que a verdade é um existencial do ser-aí; isto porque a decisão é interpretada como verdade própria. Afirmando que este ente se mantém originariamente na verdade e na não-verdade, não se está querendo dizer com isto que alguma vez ele não seja verdadeiro em si mesmo, mas tão somente que ele propriamente se apropria da não-verdade. Assim, dizer que o ser-aí já está e sempre esteve na indecisão, apenas quer dizer que este ente se acha abandonado à interpretação do impessoal. Uma vez que o impessoal é a formulação ontológica do quem do ser-aí cotidiano, dizer que a indecisão pertence ao impessoal ainda é estar lidando com uma compreensão tematizada deste

---

<sup>116</sup> El Ser y el Tiempo, p. 324.

ente. Logo, tanto decisão entendida como deixar-se conclamar a partir da perdição no impessoal, quanto a indecisão entendida como uma situação na qual ninguém se decide mas que, no entanto, já sempre incide, não respondem à questão da decisão na sua dimensão ôntica.

Cotidianamente, quando falamos de decisão sempre estamos nos referindo ao agir do homem. Seja porque falamos da decisão como condição para a ação, isto é, que o ser-aí age já sempre decidido seja porque toda ação traduz-se numa decisão dela decorrente. “Enquanto resoluto, o ser-aí (*Dasein*) age desde logo, não no sentido de uma ação real sobre o mundo mas sim no sentido em que ele *se decide* pelo existente de fato que é (SZ, p. 300). Ele não está, portanto, resoluto a nada mais que o que ele já é no modo inautêntico e de maneira imprópria.”<sup>117</sup> Esta compreensão ôntica da decisão como razão da ação, se se pode dizer assim, em nada quer significar a decisão como sistema de cálculo; nem tão pouco se quer retornar à polêmica da dicotomia entre teoria e prática. Podemos dizer que tal compreensão libera o enraizamento ontológico da decisão como a instância na qual “...está em jogo o poder-ser mais próprio do ser-aí que, enquanto projeto, só pode projetar-se para possibilidades de fato determinadas.”<sup>118</sup> Se considerarmos que o ser-aí decidido lida sempre com possibilidades condicionadas, isto acontece porque a decisão envolve outro fenômeno existencial, a situação. Assim, torna-se mais fácil entender porque o ser-aí cotidiano refere-se à decisão como um parâmetro da ação. Tematicamente, podemos dizer que a decisão sempre conduz este ente para a situação na qual sempre esteve. Isto fica mais claro quando se leva em conta que realizar possibilidade de fato determinada só é possível por esta já se achar previamente em uma situação.

---

<sup>117</sup> DASTUR, F. op. cit., pp. 87-88.

<sup>118</sup> El Ser y el Tiempo, p. 325.

## CAP. IV - A TOTALIDADE DO SER DO SER-AÍ

Uma vez que a questão proposta neste trabalho é a do estatuto ôntico-ontológico do ser-aí, não se deve perder de vista a necessidade de continuar buscando o ser deste ente no seu todo, definido por essas duas dimensões. Ao se propor buscar a totalidade do ser do ser-aí, deve-se levar em conta que a questão de saber se ele pode chegar a ser si mesmo, do poder-ser si mesmo autêntico, é fundamental. É sabido que a cotidianidade deste ente favorece a compreensão tematizada daquilo que se refere ao impessoal, por ser este o quem do ser-aí cotidiano, e por decorrência, também a compreensão ontológica do modo inautêntico de ser deste ente. Porém, o impessoal não oferece condições favoráveis para investigar a questão do ser do ser-aí, porque embora ele pertença à totalidade do todo estrutural deste ente ( o cuidado), ele caracteriza-se como fuga do ser-aí ante si mesmo. Sem a possibilidade de liberar o poder-ser si mesmo do ser-aí ficaria inviável questionar a totalidade do ser deste ente. Como vimos anteriormente, poder-ser si mesmo autenticamente é uma questão de decisão. Se a decisão é essa abertura privilegiada por se revelar como abertura do "aí", da hecceidade do ser-aí, que o abre a toda e qualquer forma de relação e ainda ao seu ser e estar em débito mais originário, podemos vislumbrar nela uma via de acesso fundamental à questão que agora nos interessa investigar, o poder-ser todo deste ente.

A decisão revela-se como estrutura fundamental do poder-ser mais próprio do ser-aí. Compreendendo-se como o ente que originariamente está em débito, o ser-aí, aí, depara-se com o si mesmo autêntico. Já foi dito que para chegar a compreender-se assim, ele precisou estranhar o que lhe foi oferecido na medianidade cotidiana. Na condição de ser lançado-no-mundo este ente vê-se sempre tentado a perder-se nas múltiplas preocupações e solitudes do seu mundo circundante.

Absorvido por esta situação, o ser-aí se distancia cada vez mais do ser si mesmo. Cada vez mais ele se identifica com aquilo que lida cotidianamente. É preciso que o clamor da consciência se faça para chamá-lo a si, para retorná-lo a si a partir deste marasmo de preocupações. Aparentemente tranqüilo e seguro de si, o ser-aí não se encontra em casa quando atende às solicitações do impessoal. Ao contrário, sempre subsiste como pano de fundo uma sensação estranha que o incomoda e se apresenta nos intervalos entre uma preocupação e outra. É lógico que o aconselhamento do impessoal é preencher mais ainda o tempo com outros compromissos para fugir a essa estranheza. É a expressão do fechamento ao poder-ser si mesmo. O impessoal dá a falsa impressão ao ser-aí de que ser aberto aos outros, ser sociável, é estar fechado a si mesmo.

Não obstante a insistência do impessoal em ocupar o ser-aí cotidiano de compromissos, carências, tranqüilidade, conforto e tudo que está ao seu alcance, este ente não consegue fugir ao desconforto desta estranheza, por ser ela a abertura elementar do ser-aí lançado-no-mundo, que se angustia ante o nada do mundo e o seu poder-ser mais próprio. Podemos dizer que a estranheza leva o ser-aí à angústia, que é a disposição afetiva fundamental do ser-no-mundo. Já sabemos que ente algum no mundo provoca angústia. O ser-aí se angustia com o nada do mundo, com a mundanidade em si mesma, angustia-se com o nada das suas possibilidades no mundo. Se o mundo é ontologicamente uma rede de significações, o que significa tudo no mundo para o ser-aí angustiado? Nada. Tudo cai na indiferença deste ente que não vê sentido em coisa alguma. E que experiência é esta senão a experiência de morte?

Já foi afirmado que o ser-aí se angustia por seu poder-ser mais próprio. Embora não seja a angústia ocasionada por uma escolha deste ente, ela acontece quando ele encontra-se ante o seu poder-ser mais próprio testemunhado na consciência. Onticamente afirmamos que o clamor da consciência, suscitado pela estranheza, leva este ente a deparar-se com o seu ser e estar em débito mais originário. A compreensão do débito libera o si mesmo do ser-aí em seu próprio fundamento. Enquanto cuidado, o ser-aí é o fundamento de seu poder-ser. O que o débito revela aí é que este ente em si mesmo, originariamente, é fundamento de um nada. Embora não tenha sido ele o agente da

condução para esta situação, por já se encontrar nela desde o início, não pode fugir à condição de ser o próprio fundamento lançado de seu ser. Isto quer dizer que o ser-aí será o que se fizer a si. Falar de débito originário é supor uma situação para além da qual retroativamente o ser-aí não pode mover-se. O que este ente será depende da realização de suas possibilidades existenciais e supô-lo como fundamento do seu poder-ser mais próprio, é admiti-lo como um nada de si mesmo. Se quisermos ver como esta questão se verifica do ponto de vista ôntico, lembremos que - neste nível, não podemos falar de débito senão a partir da idéia de um não. Como o ser-aí cotidiano sempre se refere a esta questão a partir de uma compreensão de si como ser-dado, o máximo a que tal compreensão nos conduz é à idéia de falta. Assim, podemos vislumbrar apenas um indicativo do sentido de débito pelo fato do “não” se fundamentar no nada, embora isto já pertença à questão do ser em geral. De qualquer forma, também deste ponto de vista, retornamos à idéia do nada. Com base em tudo que foi dito, ser e estar em débito, por ser um nada de si, leva este ente a angustiar-se por si inexoravelmente. Podemos afirmar que a angústia se angustia outra vez ante a situação deste ente deparar-se com o nada. E o que significa esta experiência do ser-aí senão a de esbarrar-se em si mesmo com a morte?

Toda a analítica do ser-aí, até aqui desenvolvida, desembocou-se no todo estrutural deste ente como cuidado. A elaboração do fenômeno do cuidado permitiu compreender a constituição concreta deste ente enquanto existência, facticidade e decadência. Assim foi possível evidenciar os modos existenciais de autenticidade e inautenticidade do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Fundamentalmente, o cuidado se revelou como o todo de abertura do ente em questão. Então, os elementos estruturais de abertura do ser-aí deram a coloração pela qual essa totalidade do todo estrutural pode ser aprendida. O cuidado não pode ser entendido como um todo montado a partir de pedaços (elementos), porque – como totalidade aberta – os elementos não são peças de uma engrenagem, mas tão somente modos de ser. Não é necessário repassar todos os passos do “quebra-cabeça” para chegar à idéia do todo. Para ser mais claro, isto quer dizer o seguinte: numa totalidade aberta, cada vez que se fala de um elemento dela está-se falando do todo como tal, a

questão é apenas determinar por onde entrar nela. Assim não haverá dificuldade em entender porque, ao falarmos de compreensão, estamos falando de um modo de ser de um ente cujo ser se revelou como cuidado. Logo, falar de compreensão é falar de um ser de cuidado. Estamos insistindo nisso, porque dizer que o cuidado se compreende como poder-ser é afirmá-lo como projeto de si mesmo. Isto não significa reduzi-lo a um elemento seu, mas ao contrário, exprimi-lo como todo de abertura.

O cuidado, enquanto expressão da totalidade de abertura do ser-no-mundo, engloba os caracteres ontológicos fundamentais do ser-aí (existencialidade, facticidade e decadência). Nessas determinações existenciais é que se tece o nexu originário que constitui a totalidade do todo estrutural deste ente. Se toda compreensão se radica numa disposição previamente dada, foi por meio do fenômeno da angústia, forma privilegiada da disposição afetiva, que se chegou à compreensão do cuidado como expressão ontológica do todo estrutural do ser-aí. Buscou-se a partir dos elementos estruturais deste ente chegar à formulação da totalidade do todo da hecceidade, porém todos os elementos estruturais têm a sua dimensão ôntica e por aí não se poderia obter esta compreensão, pelo fato de ser de nível puramente ontológico. A angústia, por ser o fenômeno existencial que isola o ser-aí em si mesmo, que o leva a deparar-se com seu poder-ser si mesmo com o qual se angustia, e ainda, por se angustiar pelo ser-no-mundo, ela mostra o ser-aí como ser-no-mundo que existe de fato. Então, outro fenômeno existencial – além da angústia, não poderia melhor conduzir a investigação do todo estrutural deste ente. Existir de fato para o ser-aí significa que, uma vez existindo, está sempre em jogo o seu próprio ser. E, conforme Heidegger nos apresenta, a estrutura ontológica do estar em jogo é o preceder a si mesmo do ser-aí que – pelo fato dele se entregar à responsabilidade de si mesmo, já se acha lançado em um mundo. O cuidado se revelou como o ser do ser-aí que precede a si mesmo por já se achar no mundo. Esse caráter essencial do cuidado coloca o ente em questão como um todo numa atitude de se expor ante a tudo que lhe vem ao encontro no mundo e ante a si mesmo. Tal atitude marca este ente como possuidor um ser de risco. Estar em risco é estar ameaçado de perder-se; então diríamos que o ser do ser-aí

corre o risco de a qualquer instante experimentar o nada de si mesmo e isto com certeza é o fim deste ente como tal. Assim, o cuidado revela possuidor em si de um caráter essencial, a finitude. A morte, como o nada do ser deste ente, se faz presente como seu fim.

Para o ser-aí possuir um ser como abertura que precede a si mesmo é necessário que ele exista como poder-ser. Isto não significa não existir de fato, mas tão somente não ser como algo dado, algo pronto. Existir de fato, isto a angústia mostra afirmativamente. Existir como poder-ser é possuir a existência marcada pelo caráter de possibilidade. Embora o ser-aí exista de fato, ele é o ente de possibilidades existenciais. Encontrar-se lançado no mundo e entregue a si mesmo com a responsabilidade de chegar a ser o que pode ser, não é encontrar-se subjugado a um determinismo imposto por quem quer que seja. Apesar de ser esta uma tentação do ser-aí cotidiano, de ver-se sempre sob a influência ou domínio de forças e entes externos, isto não justifica – mesmo no nível ôntico, admitir um determinismo fechado à opção de escolher entre possibilidades. É certo que o caráter próprio da existência não permite saber da possibilidade não escolhida, só podemos haver efetivamente as possibilidades consumadas. De outro lado, estar entregue às possibilidades de si mesmo não significa, para o ser-aí, encontrar-se perdido em meio a um marasmo de possibilidades indeterminadas. Estas nem mesmo possibilidades seriam, no máximo o que se pode dizer delas é que seriam possíveis possibilidades e só. Logo, o ser-aí lançado encontra-se entregue a possibilidades determinadas pelo seu ser-no-mundo. A escolha define a opção por determinadas possibilidades e dentre as possibilidades determinadas pelo ser-no-mundo, há a possibilidade de encerrar as possibilidades. Como poder-ser, o ser-aí pode determinar a impossibilidade das suas possibilidades, sua morte. Se isto pode acontecer é porque entre as possibilidades determinadas pelo ser-no-mundo, a morte é uma delas.

Foi afirmado, anteriormente, que para questionar o ser do ser-aí como um todo seria necessário liberar o seu poder-ser si mesmo autêntico. Mediante o testemunho da consciência chegamos à estrutura desse poder-ser como sendo a decisão. Por meio da decisão – como abertura privilegiada que abre a hecceidade do ser-aí a si mesmo e a tudo que lhe vem ao encontro no

nundo, conquistamos a verdade mais originária do ser-aí por ser a mais própria. A decisão, ao abrir o ser-aí para a relação com todo ente no mundo, sempre o determina na sua facticidade. "O decisivo é justamente o projeto e a determinação que, cada vez, abrem as possibilidades de fato."<sup>119</sup> Não se está querendo dizer com isto que a decisão seja uma mera apropriação das possibilidades que surgem, mesmo porque o ser-aí lançado no mundo só pode projetar-se para possibilidades de fato determinadas. O que, de fato, está em jogo aqui é o caráter próprio da decisão que, ao abrir o "aí" do ser-aí, já o faz dentro de uma situação. Nesta situação, o poder-ser si mesmo deste ente se revela autenticamente. Ora, tanto pelo caráter de determinação das possibilidades aí abertas quanto por aquilo que lhe é revelado por seu poder-ser, podemos dizer que o ser-aí compreende o seu "fim". Se a decisão só existe enquanto o decisivo se projeta numa compreensão; então, quando o ser-aí se projeta autenticamente, ele o faz rumo ao seu fim. Neste caso, poder-ser si mesmo autenticamente é poder-ser para o seu fim. A morte se coloca como esse fim que, pertencendo ao poder-ser deste ente – enquanto ser-no-mundo, determina e limita a totalidade cada vez possível deste ente. Desembocamos, com isto, numa proposta conclusiva.

Levantou-se, inicialmente, a importância da compreensão do cuidado – como totalidade estrutural do ser-aí, e do poder-ser si mesmo deste ente como princípios indispensáveis à investigação da totalidade do todo do ser deste ente. Porém, ficou evidenciado que a investigação de tal questão aponta em direção de um fenômeno existencial, a morte. Se considerarmos a posição prévia a que toda tematização do ser-aí nos conduziu até aqui, é plenamente justificável tomar a morte como elemento viável para abordar a questão do ser todo deste ente. Heidegger afirma a necessidade de se assegurar de que uma interpretação ontológica originária leve todo o ente tematizado à sua posição prévia. Assim, somente uma análise do fenômeno da morte poderá mostrar se de fato o todo do ser do ente em questão pode ser compreendido a partir de um fenômeno existencial. A compreensão do cuidado como totalidade do todo estrutural respondeu à exigência de

---

<sup>119</sup> Idem, p. 324.

unidade dos momentos estruturais possíveis e pertinentes do ser-aí. Corresponde, sem dúvida, a uma conquista nesta investigação. Porém, não eleva toda a visão prévia a uma posição de ontologia originária, como é requerido ao se falar de ontologia fundamental. Apesar da morte – como um fenômeno existencial, possuir a sua dimensão ôntica, ela apresenta na compreensão do cuidado uma posição privilegiada em relação aos demais fenômenos para tematizar a questão do ser todo do ser-aí. E como pertencente ao poder-ser deste ente, a morte é um ponto de passagem obrigatório para se ter acesso ao ser do ser-aí.

#### 4.1- A Morte e o Ser-para-o-fim

A princípio, não basta apontar a morte como passagem necessária a um possível ser todo do ser-aí. As dificuldades apresentadas por Heidegger para uma primeira abordagem desta questão em nada são esclarecidas pelo entendimento do fenômeno da morte aí colocado. O que se acessa neste ponto é a compreensão de que a totalidade de um ente diz-se quando nada mais se acha pendente nele. No caso do ser-aí, quando tudo for para ele de tal modo que em seu ser nada mais esteja pendente, ele não existe mais como ser-aí. Isto pode ser esclarecido pelo caráter próprio do cuidado de preceder-se a si mesmo e assim não podendo desfazer-se deste caráter, o ser-aí somente iria deixar de possuir um ainda não na sua morte. O que foi dito parece ser óbvio se persistirmos em considerar este ente como algo dado; porém, do contrário, poderíamos afirmar que o equívoco está em não tomar o sentido do ser-para-o-fim de forma tematizada.

Considerando a morte na sua dimensão ôntica, há sempre a tentativa de compreendê-la como uma experiência de totalidade. As pessoas sempre se referem cotidianamente à morte de um idoso como um momento de conclusão de uma existência. Essa idéia de concluir ou realizar uma existência guarda, sem dúvida, uma esperança de compreender o todo do ser do ser-aí como

algo dado. Essa compreensão deriva do fato de o ser-aí cotidiano sempre se confundir com o objeto de sua preocupação. Porque este ente se compreende a partir das coisas com as quais ele lida, por estas fazerem parte de seu mundo circundante, pode-se afirmar que o mesmo está sempre entregue às suas circunstâncias.

Outra afirmação que podemos fazer nesta dimensão é que a solicitude do ser-aí possui o caráter da substituição. Desta forma, as pessoas, constantemente, estão a emitir parecer sobre o que os outros deveriam fazer, sobre o que seria melhor para “fulano” ou o que “beltrano” deveria ter evitado para escapar a tal ou qual sorte. Expressões do tipo: “ah, se eu estivesse no lugar dele...” comprovam esta facilidade de tomarmos o outro por nós mesmos. Fazemos do outro, circunstancialmente, uma projeção de nós mesmos. Isto, embora expresse uma capacidade própria de se colocar no lugar do outro e, em se tratando de solicitude significa o ser-com-outro de maneira autêntica, pode significar fuga de si mesmo. Enquanto estou no lugar do outro, não estou no meu lugar – a não ser que se admita que haja uma situação em que o meu lugar seja, de fato, estar no lugar do outro. Mas a autenticidade disto pode ser questionada.

De acordo com o que Heidegger coloca, o que impossibilita a substituição de um ser-aí por outro ontologicamente não é o fato – propriamente, de poder se colocar no lugar do outro, mas o fato de querer substituir a possibilidade de ser do outro. Neste caso, a morte se revela como algo muito próprio deste ser-aí determinado, porque pode-se – é certo, morrer por outro, mas não se pode assumir a morte dele. A morte, caracterizada como possibilidade do ser-aí, é algo muito próprio deste ente. Cada ser-aí determinado deve assumir a sua própria morte. Neste sentido pode-se dizer, de fato, que só assistimos a morte do outro, mas nunca podemos fazer experiência da mesma. Ela se dá de forma absolutamente individual e jamais compartilhada.

Se na dimensão ôntica há sempre a tendência de considerar a morte como conclusão de uma existência, enquanto estamos vivos, dizemos que ela ainda não ocorreu. Lidamos, aí, com uma incompletude numa forma de não-totalidade, pois o contrário disto está prometido para a morte. Porém, dizer que a morte ainda não aconteceu em nada elimina a constante ameaça de que

possa ser agora. O ser-aí, no cotidiano, prefere iludir-se a respeito da ocorrência da morte como numa atitude de se proteger dela. Ele admite a sua existência de um lado e convence-se de outro de que não será agora que ela irá ocorrer, assim este ente “vai levando a vida”. É mais fácil, pelo menos dentro da proposta do impessoal, iludir-se a respeito do sentido existencial da morte do que encará-la em tudo aquilo que ela significa para um modo inautêntico de ser.

Aprender o sentido da morte como o fim do ser-aí parece ser algo muito difícil de ser assimilado pelo ser-aí cotidiano. Por isso, ele prefere lidar com a idéia de morte como algo que está em nós como pendência. “Mas será que se deve interpretar como pendente o fato fenomenal de que esse ainda-não pertence ao ser-aí enquanto ele é?”<sup>120</sup> Se formos conceber a morte como algo pendente, estaremos negando exatamente o seu caráter de possibilidade, porque enquanto algo que está para acontecer e se guarda na forma de um ainda-não, isto indica uma previsibilidade. De qualquer forma, essa maneira de conceber a morte não escapa a uma compreensão do ser-aí como ser dado.

Nem mesmo se fôssemos conceber a idéia de um ainda-não extremado, pertencendo ao ser-aí como modo de ser deste ente, fugiríamos ao equívoco de considerar tal ente como ser dado. Qualquer outro ente que não o ser-aí, quando preenche em si aquilo que falta em seu ser, pode-se dizer que chegou à completude – mas com o ente que sou eu mesmo isto não acontece, porque por mais velho que eu finde, não se pode dizer que eliminei toda margem do ainda-não que há em mim. Neste sentido, a morte não resolve a questão do ainda-não que o próprio ser-aí é em si, porque ao invés de dar o sentido de completude a este ente, ela lhe retira todas as possibilidades específicas e só isto.

Considerando que o ser-aí em sua morte não pode ser entendido como algo que se completou ou que acabou – no sentido de dar cabo de..., de término e, tratando de uma situação que em nível ôntico fica em aberto, não podemos tomar o fim do ser-aí no mesmo sentido do fim de um ser dado. Não podemos dizer que o ente que sou eu chega ao fim com a morte, embora a morte

---

<sup>120</sup> Idem, p. 265.

significa ontologicamente não ser mais ser-aí. "O findar implicado na morte não significa o ser e estar no fim do ser-aí, mas o seu ser-para-o-fim".<sup>121</sup> Talvez, aqui, pudéssemos lançar mão do conceito metafísico de causa final para melhor esclarecer a distinção entre estar no fim e ser-para-o-fim. Neste caso, a morte significa o fim do ser-aí no sentido de finalidade e não no sentido de chegar ao fim, embora isto abra uma perspectiva para interrogar sobre o fim do ser-aí como término.

Devemos, contudo, fugir à tentação de nos enveredar pelo lado de uma discussão metafísica da morte, porque Heidegger foi muito cuidadoso em si ater, na dimensão ôntica, apenas naquilo que serve de base para uma formulação ontológica do ser-para-o-fim. Não é o caso, aqui, de saber o que acontece com o ser-aí depois da morte, mas tão somente de entendê-la como fim do ser-no-mundo. Podemos dizer que a abrangência da compreensão tematizada da morte nesta situação, não é suficiente para sentenciar em nível ôntico o destino do ser-aí no pós morte; nem mesmo é o caso aqui fazer esse tipo de especulação. Enquanto ser-no-mundo, pode-se dizer que a morte pertence ao estar lançado do ser-aí. Neste sentido, ela não é algo imposto a este ente, mas é constitutiva do seu ser. Tão logo é ser-aí, é automaticamente deixar de ser; não existe uma precedência ontológica de ser ser-aí em relação ao deixar de ser deste ente.

Como o estudo do fenômeno da morte deve ficar dentro da circunscrição do ser-no-mundo, ela deve ser entendida como uma possibilidade privilegiada do ser-aí. É assim que podemos entender este ente como ser-para-a-morte. Neste âmbito, pode-se dizer que a morte é o "preço da existência", é a "pena", lembrando Anaximandro, que é imputada ao ser determinado pelo fato de ser determinado, por ele já trazer em si o princípio da indeterminação, do deixar de ser. "A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio ser-aí tem que assumir sempre. Com a morte é iminente para o ser-aí ele mesmo em seu poder-ser mais próprio."<sup>122</sup> Este ente, enquanto ser lançado, se acha entregue à própria morte como seu fim.

---

<sup>121</sup> Idem, p. 268.

<sup>122</sup> Idem, p. 273.

Ser-para-a-morte não pode ser entendido, pejorativamente, como puro nihilismo. Na situação de ser-no-mundo, podemos dizer que a morte é o sentido da vida, porque ninguém pode voltar o momento vivido e este é o que fica. Assim, ela se revela como o exercício da vida; vive-se morrendo. Assumir a própria morte passa a ser uma “conditio sine qua” da própria vida. Ilude-se quem acha que pode passar adiante sua própria morte; e pelo fato dela não ser uma pendência, ela também não traz respostas às inquietações da própria vida. Ela coloca o ser-aí ante o seu poder-ser mais próprio de forma direta e declarada. Se na dimensão ôntica ela se mostra insuficiente para dar um fecho ao ser do ser-aí; do ponto de vista ontológico, a morte revela tão somente ser este ente um ser-para-o-fim.

A morte encerra todas as possibilidades de ser-aí. Mas, enquanto ser-no-mundo, ela se revela como mais uma possibilidade – que como tal, pertence ao estar-lançado deste ente em seu poder-ser mais próprio. Exatamente por ser uma possibilidade da qual o ser-aí não pode se livrar e tendo que assumi-la de fato, ela se coloca na origem de todas as possibilidades existenciais. “A morte possibilita-me, e mantenho-me ‘em espera’, suspenso na possibilidade, até à minha morte efectiva.”<sup>123</sup> Se a existência, enquanto ser do ser-aí, se revela como possibilidade, podemos dizer que a mesma existência tem na morte a sua razão de ser. Em cada possibilidade consumada ela se faz realizada. Realizar a própria morte para o ser-aí é assumir o seu ser-para-o-fim de maneira autêntica. Heidegger, ao falar deste caráter de possibilidade inalienável da morte como impendência, cura-nos do risco de continuarmos persistindo na idéia de encarar este fenômeno no ser-aí, tomando o ente em questão como um ser dado.

Enquanto pertencente ao estar-lançado do ser-aí no seu poder-ser mais próprio, a morte funda-se no cuidado. Anteriormente, afirmamos que a angústia se apresenta como o angustiar-se deste ente ante o seu poder-ser mais próprio e, em última instância, ante à própria morte. O nada do mundo que ameaça no sentimento da angústia equivale ao ser nada no mundo do

---

<sup>123</sup> HAAR, M. op. cit., p. 35.

ser-aí; portanto, é diante da possibilidade de ser nada que eu me angustio. Assim a angústia é experimentada como uma antecipação da própria morte. A morte em si também significa um antecipar no sentido do cuidado, enquanto ela sempre está se efetivando de fato e não simplesmente é anunciada para acontecer. Esse entendimento poderia nos levar à idéia da morte como um sucumbir da precedência do ser-aí, encarando este ente como abortivo de si mesmo. Porém, isto representa um equívoco na interpretação do preceder-se do ser-aí na morte.

Como um ente de cuidado, o ser-aí está sempre precedendo – é certo, mas como um ente vocacionado a morrer, podemos dizer que a precedência deste ente não ecoa no vazio, pois ela encontra na morte o seu conteúdo finalístico. Como cuidado, o ser-aí tem seu ser consumado no ato de deixar de ser. Neste sentido, em nível ontológico, a morte revela o ser-aí em sua totalidade. Por isso o cuidado, enquanto totalidade do todo estrutural do ser-aí, tem na morte um elemento privilegiado de sua constituição. “O ser-para-a-morte contém a totalidade possível do ser-aí (*Dasein*), não como totalidade morta, mas como totalidade por antecipação de si, totalidade a fazer-se.”<sup>124</sup> A cada vez que o ente em questão se antecipa, ele se abre a essa possibilidade extremada de seu poder-ser. A antecipação vista assim propõe a este ente um encontro autêntico consigo mesmo.

O isolamento do ser-aí operado na morte abre este ente na sua “hecceidade” pura, no seu “aí” existencial. A morte não obstante seja um constitutivo deste ente, ela o convoca na sua singularidade mesma. Ante à morte o ser-aí é convocado a se apresentar em sua inteireza. Nada do que este ente é pode ficar fora e nada mais do que é pode ser incluído. É, de fato, um momento privilegiado e único para o ser-aí. No isolamento da morte este ente se acha absolutamente a só, ele se encontra na sua “ypseidade” pura e incomunicável. E ainda mais, o ser-aí tem na morte um momento ímpar de ser si mesmo de modo autêntico. “O ser-aí só pode ser propriamente ele mesmo quando ele mesmo dá a si essa possibilidade.”<sup>125</sup> Porém, querer furtar-se a tal possibilidade é assumir uma atitude de alienação de si mesmo jamais conhecida em toda a existência desse ente .

---

<sup>124</sup> *Idem*, pp. 32-33.

<sup>125</sup> *El Ser y el Tiempo*, p. 287.

Fazer a escolha dessa possibilidade é optar por si mesmo de maneira incondicional e irreversível; é neste ponto que o ser-aí se revela absolutamente idêntico a si mesmo e distinto do outro nele mesmo.

Heidegger, desenvolvendo a análise do fenômeno da morte na dimensão ontológica, se deparou com uma questão chave que tem grande repercussão na dimensão ôntica – a certeza da morte. Embora a certeza tenha lugar no seio da questão da verdade; em nível ôntico, ela tem um valor prático muito grande. No caso da morte, a certeza passa a ser requerida como algo fundamental para resolver a questão de como lidar com a morte e até mesmo para assumi-la como tal. Não basta apenas saber que se morre, é preciso ter certeza disto. Em se tratando da maneira de como o ser-aí cotidiano lida com a morte, a certeza aí referida se dá apenas em nível subjetivo. Ela fica limitada à experiência da morte dos outros. Neste caso, é negado ao ente que busca tal certeza basear-se na experiência da morte em si mesmo.

Parece-nos que a questão da certeza, no que se refere à morte, implica não só na ocorrência da mesma, como também em saber com segurança do que se trata quando interrogamos o conceito de morte. Ter certeza da morte e não estar absolutamente certo dela, parece ser um dilema com o qual o ser-aí cotidiano terá que lidar, por encontrar-se entregue aos ditames do impessoal. “O impessoal encobre o que há de característico na certeza da morte, o fato de ser possível a cada momento.”<sup>126</sup> Dizer que ela, de fato, ocorre é esconder atrás dos casos de morte atestados na experiência que em nada garante poder ser agora. Tanto é assim que o ser-aí no dia-a-dia pensa na morte como uma coisa ligada à velhice e se alguém morre antes de atingir esse estágio diz-se ter morrido prematuramente. Neste sentido, não existe morte prematura, uma vez que ela faz parte da vida e na vida não há pausa – esta última é um fluxo ininterrupto, assim não há como falar da ausência da morte. Evidenciar essa simultaneidade de vida e morte, na dimensão ôntica, é muito importante para garantir a sustentação, em nível ontológico, do caráter iminente da morte.

---

<sup>126</sup> *Idem*, p. 282.

No que se refere ao conceito de morte, a questão da certeza não consiste em dar uma boa definição do fenômeno, é preciso dar garantia de estar tratando daquilo que afeta o ser-aí no seu existir mesmo. Parece-nos ter ficado claro que a morte, relativamente ao ser-aí, diz respeito ao ser-para-o-fim deste ente. Isto não implica em falar dela como processo, porque este é constituído de etapas e na morte não há etapas, ela acontece sempre de forma total. Ainda que fôssemos recuperar essa idéia nas formas derivadas de falar dela como: morrer, morrendo – formas que indicam movimento, não estaríamos falando de processo, porque se assim fosse haveria uma identificação entre fim e meio. A morte é sempre um fim, jamais um meio. Ter a certeza da morte como fim e assumi-la como tal não propõe nenhum juízo de valor acerca do fenômeno e nem pretende dar azo às saídas cotidianas, que quase sempre se referem a este fenômeno de maneira eufêmica. Isto ficou bem claro no conceito de morte formulado por Heidegger em “Ser e Tempo”. “O pleno conceito ontológico-existencial da morte pode agora se delimitar nos seguintes termos: a morte enquanto fim do ser-aí é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável do ser-aí. Enquanto fim do ser-aí, a morte é e está em seu ser-para-o-fim.”<sup>127</sup>

A questão da totalidade do ser do ser-aí, colocada no início desta investigação como necessária para apresentar este ente no seu estatuto ôntico-ontológico de maneira convincente, pareceria encontrar na morte uma resposta satisfatória. Porém, o que logramos com o estudo do fenômeno existencial da morte foi evidenciar os limites de tal investigação. Depois de tudo, ainda podemos continuar afirmando que em relação aos outros fenômenos existenciais, ela é – de fato, o que melhor se presta ao que foi proposto, porém não é suficiente. Se do ponto de vista ontológico o antecipar do ser-aí na morte sempre apresenta este ente no todo do seu ser, porque ele morre como um todo; do ponto de vista ôntico, isto parece não convencer muito. É certo que o impessoal tem papel preponderante neste nível ao camuflar o em si da morte. Porém, nesta dimensão, não há como fugir à certeza subjetiva, uma vez que esta se limita apenas a uma certeza empírica. Também

---

<sup>127</sup> Ibidem.

não podemos ir além do fato de constatar que é possível falar da morte apenas como fim do ser-no-mundo; qualquer tentativa de extrapolar esta situação será apenas um postulado, um mero construto.

Se na dimensão ôntica, o estudo do fenômeno existencial da morte não oferece condição suficiente para tematizar a questão do todo do ser do ser-aí; igualmente podemos afirmar em relação à dimensão ontológica. É certo que nesta última dimensão, podemos constatar um elemento importante para essa empreitada – o caráter de antecipação da morte. Mas ao mesmo tempo podemos afirmar que a morte não revela o ser-aí no seu todo de abertura (abertura ao ser em geral). Ela apenas se limita a apresentá-lo no seu poder-ser mais próprio como aquele que abraça o seu fim. O ser-para-o-fim do ser-aí revela um ente que, de fato, é responsável por sua morte e leva-nos ainda à idéia de um todo singular marcado por essa responsabilidade. É certo, ainda, que essa singularização do ser-aí requerida pela morte abre o “aí” desse ente para a existência, porém isto se dá unicamente em relação ao poder-ser si mesmo. Em relação ao ser-com-outro, a morte significa total fechamento e também ela não abre o ente em questão para o ser em geral.

#### 4.2- A Finitude do Ser-aí e a Temporalidade

Analisada em sua dimensão ontológica, a morte revelou fazer parte do todo estrutural do ser-aí, o cuidado. Ela se insere no âmbito da existência como a possibilidade mais originária deste ente e, como tal, dá sentido a todas as possibilidades existenciais, porque – em última instância, é ela a impossibilidade das possibilidades. Neste sentido, como já foi dito, a morte não mostra um ser no fim, mas um ser-para-o-fim. Isto não só implica que o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, deve compreender-se como sendo desta forma, como também deve aprender a lidar com esse fato. Ser-para-o-fim implica em tudo aquilo que foi analisado no tópico anterior e ainda traz em si o sentido da finitude.

Recusou-se a admitir o sentido de fim, no ser-para-a-morte, como término exatamente por compreender que o ser-aí não chega ao fim na morte. O findar deste ente apenas o revela como um ente vocacionado em seu ser a ser si mesmo de modo radical. Desta forma, o ser-aí se mostra, desde já, como um ente comprometido com o seu fim. Encontrar-se como ser lançado e devendo consumir o seu fim, não coloca o ente que eu mesmo sou na condição de poder buscar uma completude, no sentido de eliminar toda pendência e todo ainda-não. Ao contrário disto, assumir o ser de finitude é – para este ente, acatar a impendência da própria morte e aceitar o seu acontecer sempre dentro do âmbito da incompletude.

Caracterizar o ser-aí em sua finitude, do ponto de vista ôntico, é considerá-lo na situação de ser dado. O ser-aí cotidiano sempre se refere ao ser finito como aquele ente que chega ao fim. Neste caso, pode-se dizer que um ente considerado assim está sob a denominação do que o impessoal determinou como ser finito. Porque, se formos partir de tudo que até aqui se expôs acerca do ser-para-o-fim, do fim considerado em si mesmo e da própria finitude, veremos que esta última foi apresentada sempre em direção a um “enquanto dure...”. Ao dizer que a morte sempre recai sobre este ente singular, que ela impõe uma incomunicabilidade ao mesmo, que ela opera um isolamento deste ente tomando o seu ser nele mesmo, isso em nada quer significar um fim que determina. O ser-aí não é determinado pelo fim, ele é para o fim. Se considerarmos o finito como o já determinado, como aquele que contém em si o ato consumado da determinação – outra maneira de referir ao finito em nível ôntico, continuaremos no âmbito do ser dado.

Evidentemente que não podemos desconsiderar o fundamento ôntico do sentido de finitude, mas neste caso veremos que sua compreensão em nível ontológico, longe de desfazer desse fundamento, o pressupõe. Para compreendermos o sentido temático de finitude, rebusquemos o proposto na alegoria do cuidado. Após Saturno ter conferido denominação ao homem, ele sentenciou que o mesmo seria possuído pelo cuidado enquanto vivesse (enquanto durasse). Desta forma, o homem já traz na sua origem a marca da finitude. O seu fim é anunciado por Saturno no ato mesmo de dirimir a disputa acerca do seu nome. Esse sentido de duração atribuído à finitude

não é alheio ao ser-aí cotidiano. O que talvez escapa a este ente no cotidiano, ainda por influência do impessoal, seja o que decorre do ser do ser-aí no seu durar. O “enquanto dure...” não propõe um ente que fique recolhido em sua “carapaça existencial”, à semelhança do homem que recebeu de seu amo um só talento e foi cavar a terra para escondê-lo dos ladrões; ao contrário, este ente deve se expor, deve assumir a sua finitude com tudo o que ela significa.

Podemos dizer que a finitude ao invés de fechar o ser-aí em seu em si, ao invés de encerrá-lo em características definidas e acabadas, ela o abre a uma perspectiva de ser. Ela o coloca diante de um horizonte de ser que engloba todos os existenciais deste ente e lhes confere um caráter todo especial. Pode-se dizer que a finitude do ser-aí, constatada em sua morte como ser-para-o-fim, conduz este ente em direção ao sentido autêntico do seu ser, à temporalidade. A finitude, aí apreendida – por abrir o ser-aí em uma nova perspectiva, fundamenta-se ela própria na temporalidade originária.

Se a morte, enquanto ser-para-o-fim, traz em si o sentido da finitude do ser-aí e se ao mesmo tempo ela se radica na estrutura de cuidado, pode-se interrogar acerca de quem traz o sentido do cuidado. Heidegger formula o conceito de sentido de várias maneiras, procurando dar a este, cada vez mais, uma precisão. “Rigorosamente, sentido significa a perspectiva do projeto primordial de uma compreensão do ser.”<sup>128</sup> Em se tratando do cuidado, o sentido é o que articula todos os elementos que o compõem numa perspectiva do próprio ser. O ser de cuidado deve estar aberto para compreender em si mesmo o seu sentido de ser. “O sentido do ser do ser-aí não é algo diferente e fora dele, senão que é o próprio ser-aí que a si mesmo se compreende.”<sup>129</sup> Reconhecer o seu próprio sentido torna para o ente que sou eu mesmo um desafio, uma tarefa.

Como o ser-para-o-fim acontece sempre mediante a antecipação do ser-aí rumo ao seu poder-ser mais próprio, podemos afirmar que o ente de estrutura cuidadosa está sempre numa atitude de vir-a-si. Ele não pode se projetar de modo autêntico senão em direção ao seu poder-ser si

---

<sup>28</sup> *Idem*, p. 352.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

mesmo, que o coloca – de maneira angustiante, ante o ser e estar em débito mais originário. Porém, em se tratando de um ente que deve assumir a sua finitude, este vir-a-si o coloca diante do seu ser-para-o-fim como uma tarefa. Neste sentido, o ser-para-a-morte deste ente se desentranha para ele como porvindo. “Porvir não significa aqui um agora que ainda-não tendo sido tornado real, o será um dia; porém, significa o advento em que o ser-aí vem a si em seu poder-ser mais próprio.”<sup>130</sup> Não se trata de um futuro puro e simples, porque assim voltaríamos ao sentido inautêntico da morte como algo que não estando ocorrendo agora, está prometida para acontecer. É exatamente na antecipação que o ser-aí se torna porvidouro.

O ser-aí só pode antecipar o que, de certa forma, já é. Isto porque não podemos compreender este ente como algo constituído de saltos, podendo apontar um antes, um agora e um depois. Nele o poder-ser se faz sempre em um todo, onde o porvir está sustentando um sendo, que – em si mesmo, nada mais é do que o haver sido. Não podemos falar da possibilidade que ainda de fato não seja. Se o ser-aí, existencialmente, se caracteriza como possibilidade; não se trata de possibilidade tomada no seu caráter de possível e sim possibilidades que se revelam viáveis. Neste caso, tais possibilidades apontam não para uma intenção de ser, mas para uma existência factual. Com base neste entendimento, o ser-aí só pode se apresentar sido. Não no sentido de um passado que existiu, de algo que foi, mas no sentido de algo que continua, que se sustenta aí exatamente porque veio a ser. Se o haver sido se sustenta no vir-a-si, entende-se porque Heidegger afirma que o haver sido se fundamenta no porvir.

“Chamamos de temporalidade este fenômeno unificador do porvir que atualiza o haver sido.”<sup>131</sup> Com base neste conceito de temporalidade, podemos afirmar que a concepção cotidiana de tempo está fundada no modo inautêntico de ser do ser-aí. Quando este ente se refere ao tempo como passado, presente e futuro, ele o faz de acordo com uma concepção seccionada de tempo. O ser-aí no cotidiano não é capaz de lidar com a unidade temporal como ela se revela em

---

<sup>130</sup> Idem, p. 353.

<sup>131</sup> Idem, p. 354.

nível ontológico. Mesmo que o senso comum veja no tempo um fluir dos três momentos, passando do pretérito ao futuro; esse fluir não passa de uma sucessão de “agoras”, onde o passado se liga imediatamente ao presente numa relação recíproca. Não é por nada que, em nível ôntico, a temporalidade seja constituída de momentos.

É a temporalidade entendida em sua unidade ekstática (Heidegger denomina de ekstases os três elementos da temporalidade – porvir, haver sido e atualidade), que dá sentido ao cuidado. A própria unidade dos elementos estruturais do cuidado encontra na temporalidade sua razão de ser. Daí ser pertinente o que foi dito acima sobre o sentido do ser do ser-aí, ao sentenciar que ele não se encontra fora deste ente, mas que deve ser buscado nele mesmo. “Cada êxtase funda um membro da estrutura do cuidado: o advir ao adiante de si mesmo do poder-ser ou da existencialidade (Existenzialität), o retrovir ao ser-lançado da facticidade (Fraktizität), e o apresentar ao estar junto aos entes (Verfallenheit).”<sup>132</sup>

Entendido agora que o sentido do cuidado se radica na temporalidade, vê-se porque a finitude ligada ao ser-para-o-fim do ser-aí não denota fechamento, não traz em si o sentido de término. Ela pertence à própria temporalização como tal. Neste caso, ela revela ser o tempo originário finito, contrariando a concepção cotidiana deste como infinito. No cotidiano, fala-se do tempo como algo que transcorre, que passa e no entanto se mantém. Esse suceder do tempo ou o tempo dá a impressão de algo que não tem fim. O ser-aí cotidiano, como já foi dito, atém-se no agora e atribui a esse uma duração contínua, o que não deixa de ser um contra-senso, porque ao defender a idéia de um tempo infinito, certamente está tomando o ser dado como referencial; com base no fim do ente intramundano é que pode-se dizer que o tempo continua. “É precisamente para evitar escapar à finitude da temporalidade originária que se impõe a concepção ‘vulgar’ do tempo infinito no seio do qual se inseririam as múltiplas temporalidades finitas.”<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> NUNES, B. op. cit., p. 134.  
<sup>133</sup> DASTUR, F. op cit., p. 96.

Intrínseca ao cuidado, a temporalidade justifica na estruturação óntico-ontológica cada elemento dele. Buscando demonstrar que tanto os elementos que caracterizam o ser-aí no modo autêntico de ser quanto aqueles outros que o caracterizam no modo inautêntico possuem a sua temporalidade, Heidegger passa – em sua obra, a descrever um a um desses elementos no horizonte da temporalidade. Ele mostra que cada elemento pertence, de maneira própria, a um ék-stase temporal. É certo que a temporalidade afeta o cuidado como um todo e nisto cada elemento da sua estrutura é afetado pelos três ék-stases indistintamente; mas de acordo com a índole própria de cada existencial, sobressai neste um ék-stase determinado e naquele, outro. Porém, ao frequentar novamente os elementos estruturais do cuidado à luz da temporalidade ekstática, vê-se que surgem novas características, novas qualificações nos mesmos.

A unidade da temporalidade garante a unidade estrutural do próprio ser-aí. Não podemos falar de um haver sido precedendo a atualidade e esta sucedida pelo porvir. Os componentes ekstáticos da temporalidade se dão sempre em uma unidade. “A temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do haver sido.”<sup>134</sup> É neste sentido que se pode afirmar não derivar o conceito de temporalidade da concepção cotidiana de tempo, porque na dimensão óntica é da intratemporalidade (temporalidade própria do ente intramundano) que se formula a compreensão de tempo. Como foi dito, neste nível a idéia de tempo liga-se ao agora – forma como o ente intramundano se faz presente. Inclusive o próprio porvir não pode se conquistar a partir de uma atualidade, mas a partir do porvir inautêntico. Em sentido próprio, o porvir em conexão com o haver sido é que dá fundamento à atualidade. A atualidade autêntica atrelada a estes dois elementos ekstáticos se define como instante. Conforme o ser-aí cotidiano é no agora que tudo se dá, mas se formos considerar no sentido autêntico o instante é justamente onde nada acontece.

Considerando o modo como a temporalidade atua nos elementos estruturais do cuidado, resguardado o sentido do mesmo em uma unidade, pode-se relacionar os elementos do

---

<sup>134</sup> El Ser y el Tiempo, p. 379.

cuidado aos elementos ekstáticos da temporalidade. “A compreensão funda-se, primariamente, no porvir (antecipar e atender). A disposição afetiva temporaliza-se, primariamente, no haver sido (repetição e esquecimento). A decadência enraíza-se, primária e temporalmente, na atualidade (atualização e instante)”.<sup>135</sup> Heidegger deixa claro que a temporalidade não pode ser entendida como sendo um ente, ela apenas temporaliza; assumindo os elementos do cuidado, ela confere sentido aos mesmos.

Fundamentado na temporalidade, o cuidado responde pela extensão, permanência e movimentação do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Neste contexto, este ente acontece de fato. O ser-aí não é uma idéia, ele é de fato. Por isso não se pode falar de sua existência sem referir ao contexto em que ela se dá. Heidegger chama de acontecer do ser-aí a forma específica dele estar na vida. A vida é marcada pelo nascimento e morte deste ente. É neste contexto que o ente que eu mesmo sou acontece, ou seja, é deste modo que ele acontece. “Liberar a estrutura do acontecer e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa conquistar uma compreensão ontológica da historicidade.”<sup>136</sup> O ser-aí acontece existencialmente no tempo de modo específico, isto é, distinto de todos os outros entes, por isso ele faz história.

É na dimensão da temporalidade que é possível determinar o acontecer existencial do ser-aí como ente histórico. Embora o ente da cotidianidade se refira à história como passado, não podemos deixar de frisar que tomá-la assim é não reconhecer a permanência e sobretudo é partir da compreensão de ser dado. É certo que o haver sido enquanto ligado aos fatos é um elemento ekstático importante na história, mas é no porvir que a historicidade tem suas raízes. Definido em sua totalidade estrutural pela temporalidade, o ser-aí é – fundamentalmente, finito. É na condição de ser-para-a-morte que o ente em questão acontece existencialmente e inserindo-se no contexto da temporalidade ekstática, será do porvir que este ente tem sua clareza.

---

<sup>135</sup> Idem, p. 378.

<sup>136</sup> Idem, p. 405.

A questão da temporalidade analisada no ser-aí é detectada no estudo do cuidado, mas anterior a este estudo foi analisada a situação de ser-no-mundo. É preciso ver como a temporalidade atua nesta situação. O mundo revelou-se como um existencial do ser-aí; sendo assim, a temporalidade temporaliza o mundo e todas as implicações do fato de ser-no-mundo. “A temporalidade não é nem à maneira de uma coisa no espaço, nem à maneira de um desenrolar no tempo: ela é o próprio processo temporal, ou seja, é, na sua essência, temporalização (*Zeitigung*).”<sup>137</sup> O ser do mundo corresponde ao fora de si da temporalidade, considerando que o em si dela está no cuidado, por ser ela o seu sentido. Enquanto ser-no-mundo o ser-aí está aberto a tudo que lhe vem ao encontro no mundo, esta abertura é garantida pela temporalidade, pelo fato dela dar sentido ao cuidado e dele ser o fundamento da abertura do “aí” em sua totalidade. Assim a temporalidade se mostra não só como fator de unidade dos elementos do cuidado, mas também de todas as estruturas essencialmente existenciais do ser-aí.

Lançado no mundo, o ser-aí encontra-se entregue à responsabilidade de consumir seu ser. Daí poder afirmar que, mesmo sendo essencialmente com os outros, o ente que eu mesmo sou existe em razão de um poder-ser si mesmo. Isto não inviabiliza a intrínseca necessidade de relacionamento que caracteriza este ente enquanto ser-no-mundo, pelo contrário – é justamente pelo fato dele existir (ser fora) e a partir daí mover-se em direção ao seu ser, que ele pode ser compreendido como ser-com. A temporalidade aí entendida em sua unidade ekstática se apresenta como horizonte de todo ser-no-mundo. Tudo que vem ao encontro no mundo encontra na temporalidade uma luminosidade que garante o caráter significativo de tudo.

O próprio mundo vem a ser o que é pela forma de relação que ele estabelece com a temporalidade. “A unidade da significância, isto é, a constituição ontológica do mundo, também deve se fundar, portanto, na temporalidade.”<sup>138</sup> É dentro dos limites da unidade ekstática que o mundo se torna possível e é neste horizonte que ele fica circunscrito. Neste sentido, o mundo

---

<sup>137</sup> ZARADER, M. op. cit., p. 285.

<sup>138</sup> El ser y el Tiempo, p. 394.

também não se dá como um ente à mão, ele – enquanto é a rede de relações traçada pelas possibilidades existenciais do ser-aí, não é algo, mas se faz presente pelo fora de si da temporalidade. Este fora de si revela a característica horizontal da temporalidade e é neste horizonte ekstático que o mundo se apresenta em todo seu caráter de transcendência. Podemos encontrar, aqui, um ponto de ligação da concepção de mundo neste nível com a compreensão de cuidado no seu aspecto de abertura. Apresentar o mundo em sua transcendência horizontal é tocá-lo no seu ponto ekstático, porque é aí que ele se abre para que tudo venha ao encontro nele.

Como a abertura do mundo está ligada ao horizonte temporal que garante sua unidade de significância, podemos dizer também que é na condição de ser lançado que o ser-aí se dá conta da abertura que ele possui ao seu ser-para-o-fim. Enquanto ser-no-mundo o ser-aí não só realiza o seu vir-a-si numa perspectiva de seu poder-ser, mas também em relação com o ser-junto-a e com tudo que lhe vem ao encontro. Em conformidade com isto, podemos dizer que a temporalidade expõe o “aí” do ser-aí a (abertura deste ente) no seu antecipar, expõe-na também a tudo que vem ao encontro no mundo e ao ser em geral. Dizer que a temporalidade, enquanto unidade ekstática do ser-aí, abre este ente ao ser em geral é reafirmar que toda questão acerca do ser deve partir do ser daquele que pergunta pelo ser. A pergunta pelo sentido do ser encontra eco na questão da temporalidade por esta se revelar como sentido do ser do ser-aí. É a partir do fato de ser este ente essencialmente temporal (existir) que toda e qualquer questão sobre o ser tem sentido.

Foi afirmado, anteriormente, que o ser-aí – no seu caráter de antecipação ante o ser-para-a-morte, depara com a característica de finitude do seu ser. Esta finitude do ser está fundada na finitude do tempo, porque o tempo em sentido próprio é finito. Demais, é no fenômeno existencial da angústia que o ser-aí experimenta a antecipação no sentido de sua morte. É também no angustiar da angústia que este ente se depara com o seu poder-ser mais próprio enquanto fundamento de um nada. É, finalmente, no próprio processo de angustiar-se que o ente em questão depara com o nada do mundo ante o qual se angustia. Por todos esses casos de experiência do nada que o ser-aí tem e, mais ainda, pelo fato dele próprio – enquanto poder-ser, possuir um ser sempre em risco, sempre

ameaçado pelo deixar de ser, podemos afirmar que este ente sempre se vê diante da questão do nada em geral e, conseqüentemente, do ser em geral.

#### 4.3- A Totalidade de Abertura ao Ser

Se a idéia de finitude haurida da análise do fenômeno da morte, enquanto esta se desentranhou como ser-para-o-fim, conduziu-nos à questão da temporalidade de um lado; de outro lado porém, a análise deste mesmo fenômeno não foi capaz de nos conduzir, de maneira satisfatória, à questão da totalidade do ser do ser-aí. Esta questão, como já foi dito, é fundamental para alcançar o que foi proposto nesta investigação, dar conta do estatuto ôntico-ontológico do ser-aí na analítica existencial. Somente poderemos lograr a organicidade estrutural do ser-aí se chegarmos a compreender a totalidade do seu ser. Quando o cuidado foi apresentado como totalidade estrutural do ser-aí, reconheceu-se ser este um sentido de totalidade; observou-se, porém, que este sentido não correspondia à apresentação do ente em questão em seu ser como um todo.

Depois de havermos tratado da situação de ser-no-mundo, do todo estrutural do ser-aí, do poder-ser em sentido próprio, da morte como ser-para-o-fim e da temporalidade como sentido do cuidado esperamos ter alcançado visão prévia e posição prévia suficientes para requerer, ontologicamente, o ser-aí como um todo. Pelo fato do ser-aí não ser um ser dado, não devemos pretender apresentá-lo em todo o seu ser a partir da junção dos fenômenos considerados acima. Este ente não se apresenta no todo do seu ser como uma construção feita de partes que se somam. Isto seria completamente contraditório com tudo o que foi dito do mesmo até aqui. Como um ente caracteristicamente aberto em todos os seus elementos essenciais, o ser-aí só pode apresentar em seu ser uma totalidade também aberta; porém, tem que ser bastante clara em sua fundamentação nas dimensões ôntica e ontológica.

A análise do fenômeno existencial da morte não ofereceu uma posição suficiente para dar conta da totalidade do ser do ser-aí, mas com a revelação do seu caráter de antecipação – enquanto se define como ser-para-o-fim, ela indicou a direção por onde esta investigação deve trilhar. Por tratar de uma questão que recai sobre o ser-aí em si mesmo, é preciso não só lançar mão daquilo que o considera em si, como também deve-se considerar a possibilidade do seu poder-ser si mesmo de modo autêntico. É preciso resguardar a possibilidade deste ente escolher a si e garantir o poder-ser si mesmo para fundamentar um posicionamento de ser todo.

O estudo da consciência apresentou um ente que, em seu ser, é reclamado a si, é conclamado a assumir o seu poder-ser mais próprio. Mesmo que este ente queira fugir a esse clamor, refugiando-se no domínio do impessoal, ele não o fará sem ser incomodado pela estranheza característica de quem recusa a escutar esta “voz”. Uma vez, porém, assumindo esse reclame da consciência o ente de estrutura de ser-aí é remetido à sua situação de “débito” originário, onde ele se depara com a condição de seu ser como fundamento de um nada. É mediante uma abertura privilegiada que o ente em questão lida de modo autêntico com o seu poder-ser originário.

A decisão se revela como elemento chave para acessar o ser todo do ser-aí, por ser ela o projetar silencioso e angustiante deste ente rumo ao seu ser e estar em débito originário. Neste sentido, a decisão oferece uma base ôntica necessária para que seja formulada uma compreensão tematizada do ser todo do ser-aí. E do ponto de vista ontológico, podemos dizer que o ser-aí decidido compreende a quantas anda o seu ser diante do seu poder-ser mais próprio. Mas é somente frente ao ser-para-o-fim deste ente que a decisão alcança suficiência temática para apresentar o todo do ser do ente que eu mesmo sou. “A decisão só se torna propriamente aquilo que ela pode ser como ser-para-o-fim que compreende, ou seja, como antecipação da morte.”<sup>139</sup> É na ligação com a antecipação que a decisão se mostra como via de acesso ao que, aqui, está sendo proposto. “Só há, então, resolução em conexão com um ser propriamente em vista da morte, o que Heidegger

---

<sup>139</sup> *Idem*, p. 332.

designou antecipação, e é essa a razão pela qual esses dois momentos se encontrarão reunidos na *resolução antecipadora* para formar o poder-ser-um-todo existencialmente próprio do ser-aí (*Dasein*)”.<sup>140</sup>

Podemos dizer que a decisão ganha em sentido quando ela orienta o questionamento na direção do ser-para-a-morte, porque somente na condição de antecipadora é que ela pode conduzir o ser-aí ao seu poder-ser si mesmo de fato. Na ordem da decisão este ente responde pelo seu ser e estar em débito como fundamento de um nada. À semelhança do que acontece na decisão, também na morte o ente em questão se depara com o nada de si mesmo, porque ela encerra todas as possibilidades existenciais dele. Do ponto de vista da analítica existencial, dizer que o ser-aí faz experiência de seu nada não significa reduzi-lo a um puro nihilismo. Ao contrário, o nada descoberto na decisão se coloca como origem de toda possibilidade de ser deste ente. Daí dizer que o ser-aí decidido age, portanto realiza o seu ser, exatamente porque compreende o seu poder-ser extremado, ou seja, o nada – isto vale tanto para a condição de débito originário quanto para a experiência de morte que a decisão traz em si enquanto antecipadora.

De acordo com a exposição da analítica existencial, o cuidado funda em si tanto o débito como a morte tomados neles mesmos. Ora, se a condição de débito se revela para o ser-aí não como algo do qual tenha que se redimir, mas como situação para além da qual não se pode remontar e a morte, como impossibilidade das possibilidades, se revela como situação para além da qual não se pode transportar; então podemos dizer que esses dois fenômenos existenciais reúnem em si tudo que é necessário para apresentar o ser do ser-aí em seu todo. Com base nisto, a decisão – como sendo aquilo que encaminha este ente ao seu ser e estar em débito mais próprio e a antecipação da morte – qualidade que a decisão assume quando direciona o ente em questão rumo ao seu ser de débito, caracterizam-se como sendo o ser-aí na totalidade do seu ser.

---

<sup>140</sup> DASTUR, F. op. cit., p. 88.

Articulados o ser e estar em débito mais próprio e o ser-para-o-fim na decisão antecipadora, podemos dizer que o ser-aí depara-se com seu fim, com o horizonte de sua existência. “Se, antecipando, a decisão tiver alcançado a possibilidade da morte em seu poder-ser, a existência própria do ser-aí já não pode mais ser por nada ultrapassada.”<sup>141</sup> Quando o ser-aí previamente se projeta de maneira silenciosa e angustiante em direção ao seu poder ser mais próprio, podemos dizer que ele está operando nos limites de seu ser; ele se faz presente aí na totalidade de seu ser. Ser todo para este ente significa não fazer reserva de seu ser, mas expor-se em sua total abertura.

Ao considerarmos a decisão como um ato consciente, por ela estar respaldada no querer-ter-consciência, estamos tomando a antecipação como uma possibilidade que tem na decisão sua base ôntica e que exatamente por isso não se acha desprovida de um conteúdo existenciário. O ser-aí decidido se antecipa, considerando o testemunho da consciência em relação ao seu ser-para-a-morte. Mediante uma compreensão de seu ser-para-o-fim, este ente toma a decisão de assumir previamente essa possibilidade em sua vida. Isto mostra, portanto, que a questão de ser todo do ser-aí não se dá só em nível ontológico, mas também em nível ôntico ela possui respaldo. Em uma decisão em nível ôntico, este ente pode dar resposta ao seu poder-ser todo.

Constatar que a antecipação encontra na decisão sua raiz ôntica não a impede, como possibilidade, de liberar o ser-aí para o seu poder-ser de fato. “A decisão antecipadora não é, de modo algum, um subterfúgio inventado para ‘superar’ a morte.”<sup>142</sup> O ente que eu mesmo sou deve – acatando o clamor da consciência, deixar que a morte apodere da própria existência, levando-a responder autenticamente a todos os aspectos vivenciados aí. Não basta ao ser-aí reconhecer ser possuidor de uma estrutura que o identifica como um ser-para-a-morte, ele precisa deixar se envolver com o seu fim iminente e intransponível, deixar que sua existência se transforme em razão de seu ser-para-o-fim. O modo autêntico de existência consiste justamente no fato deste ente,

---

<sup>141</sup> El Ser y el Tiempo, p. 334.

<sup>142</sup> Idem, p. 337.

consciente do seu poder-ser extremado, ter-se sempre como referência em todas as suas relações no mundo circundante.

O fazer-se todo do ser-aí, em cada atitude sua frente à realidade que o cerca, está em ele assumir sua estrutura de cuidado numa resolução de optar por si mesmo. Como o ser-para-o-fim e o ser e estar em débito mais próprio se fundamentam no cuidado, é justamente numa atitude cuidadosa que o ser-aí se apresenta como um todo em seu ser. Mas não só esses dois fenômenos existenciais, também o da consciência está radicado no cuidado, daí a possibilidade deste ente fazer a escolha de si. Em última instância, podemos dizer que este ente pode ser todo em seu ser, porque possui uma estrutura de cuidado. O ato de decidir previamente, longe de se caracterizar como um fechamento do ser-aí diante de tudo que o cerca, é – outrossim, uma abertura deste ente a seu poder-ser extremado; ora, também é no cuidado que a abertura originária do ser-aí se dá de fato.

Se a possibilidade do ser-aí ser todo em seu ser está resguardada na estruturação de cuidado e se a temporalidade é, genuinamente, o sentido deste, podemos dizer que é fundamental compreendermos a totalidade do ser do ente em questão na perspectiva da temporalidade. Isto porque “...o que experimentamos na resolução antecipadora, isto é, ao nível da existência no que ela tem de próprio, é a temporalidade enquanto ela constitui o sentido ontológico do cuidado, isto é, do ser do ser-aí (*Dasein*)”.<sup>143</sup> O ser-aí só pode ser todo porque na decisão antecipadora ele atualiza o porvir a partir de um haver sido. Pode-se afirmar que a unidade ekstática da temporalidade se evidencia na ação previamente decidida deste ente. Assumir o ser-para-o-fim na decisão antecipadora significa ter no porvir o sentido horizontal de todas as possibilidades existenciais. Cabe, aqui, explicitar que – embora a temporalidade como um todo seja encarada como o horizonte do ser-no-mundo, atribuir esse papel a um ék-stase em particular (no caso aqui ao porvir) não se está equivocando. A temporalidade é uma unidade indivisível e por isso mesmo se dá sempre em

---

<sup>143</sup> DASTUR, F. op. cit., p. 90.

sua totalidade em cada um de seus elementos ekstáticos. Mesmo porque, para a decisão antecipadora projetar o ser-aí rumo ao seu poder-ser extremado não poderá prescindir do haver sido.

A unidade ekstática da temporalidade permite que o ser-aí se apresente fora de si como um todo em seu ser. Nisto podemos dizer que este ente compreende seu ser numa perspectiva a partir da qual o próprio ser se torna acessível em sua totalidade. Se a decisão consiste em um projetar do ser-aí, contendo em si uma compreensão; também o sentido consiste em um projeto compreensivo. Podemos afirmar que o ser-aí tem sentido em seu ser todo exatamente porque, em si mesmo, é capaz de se expor tal como é. No âmbito da temporalidade, ele vem a ser o que é. Falando assim, entendemos porque a antecipação decidida coloca, a cada vez, este ente na totalidade do seu ser sempre que ele se projeta em suas possibilidades existenciais.

Agindo de maneira decidida e sendo livre para a morte, o ser-aí depara-se – incondicionalmente, com sua existência finita. A partir deste ponto podemos dizer que este ente encontra-se diante de seu destino, enquanto este é colocado pela finitude de sua existência. O destino é sempre proposto na decisão que antecipa a morte, por pressupor a liberdade do ser-aí para a sua finitude e por ele ser a potência maior neste contexto. Aqui, o ser-aí se revela na sua historicidade própria, e pelo fato dela se fundamentar na temporalidade, pode-se afirmar que este ente sempre acontece, em todo o seu ser, no instante em que assume este ser de finitude na decisão antecipadora.

O desvelar do ser todo do ser-aí está fundado na questão da verdade originária e própria. A partir da exposição da analítica existencial realizada em “Ser e Tempo”, esperamos ter explicitado – suficientemente, os existenciais do ser-aí, que não permitem tomá-lo de modo próprio como um ser dado. A concepção prévia da existencialidade alcançou patamar suficiente para fornecer compreensão clara desses existenciais. A partir deste estudo não é mais possível sustentar a interpretação deste ente como realidade substancial, porque sua substância consiste em sua existência. A temporalidade, como sentido do cuidado, mostra que o ser-aí só pode chegar a ser

todo em seu ser, porque se projeta compreensiva e resolutamente em direção ao seu ser-para-o-fim antecipadamente e de forma radical.

O desvelamento do ser todo do ser-aí alcança uma certeza na estrutura hermenêutica deste ente. Essa investigação levou-nos à exigência de considerar o ser-aí sempre voltado para seu ser tomado em si mesmo, inclusive afirmando que a forma deste ente ser todo passa pelo poder-ser si mesmo de maneira autêntica e pelo assumir seu ser-para-o-fim de maneira irredutível. Igualmente foi dito que toda e qualquer questão sobre o ser em geral deve partir da ontologia do ser-aí, uma vez que ele se faz questionado – em seu ser, em todo questionamento acerca das formas de ser. Isto, certamente, remete-nos à questão da circularidade hermenêutica, pelo fato de todo questionamento sobre o ser pressupor – de antemão, uma certa compreensão do ser daquele que questiona; mas, como afirma Heidegger, em qualquer comprovação na analítica existencial não se pode evitar que isto aconteça.

A verdade acerca do ser todo do ser-aí encontra eco na questão do ser em geral, porque é somente no seio deste que o ser do ente que eu mesmo sou se encontra livre para assumir uma decisão antecipadora. É preciso que o ser do ser-aí se desvele tal como é em si mesmo para que se faça todo e assim seja compreendido, tenha sentido. “Se, no entanto, ser somente ‘se dá’ na medida em que a verdade ‘é’, e a compreensão de ser sempre se modifica segundo o modo da verdade, então a verdade originária e própria deve garantir a compreensão ontológica do ser-aí e do ser em geral.”<sup>144</sup> A garantia da abertura do ser deste ente está na liberdade de ser e se encontra no âmbito do ser em geral. Assim podemos afirmar que a questão do ser todo do ser-aí, respaldada pela verdade de seu ser, revela este ente como sendo abertura ao ser em geral. “O homem está numa situação de receptividade, se não de passividade. Ele é antes de tudo *correspondência: Entsprechung*, o quer dizer, também para Heidegger ‘palavra de retorno’, resposta a uma ‘chamada’ silenciosa do ser (*Zuspruch, Anspruch*).”<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> El Ser y el Tiempo, p. 343.

<sup>145</sup> HAAR, M. op. cit., p. 108.

A temporalidade radicada no ser-aí como sentido do cuidado temporaliza. Ela não pode ser tomada de forma alguma como sendo um ente. Porque se configura aos modos e elementos estruturais do cuidado, ela se determina deste ou daquele modo conforme seus ék-stases. Oferecendo com clareza a direção em que o ser-aí deve se projetar na compreensão do seu ser, a temporalidade determina não só os limites de compreensão do ser deste ente como também a abertura de compreensão do ser em geral. O horizonte ekstático revelado pela temporalidade ao ser-no-mundo remete o ente em questão ao poder-ser si mesmo, à transcendência do mundo e, finalmente, ao ser em geral. Então podemos concluir que a temporalidade, sob este enfoque, oferece uma compreensão da constituição estrutural do ser-aí como sendo pura abertura ao ser.

Embora não haja uma idéia suficientemente clara do ser em geral, podemos dizer que o estudo da temporalidade ligada à existência do ser-aí, enquanto ser-no-mundo, revela outro sentido no qual este ente se define como abertura ao ser. Enquanto lida com os entes intramundanos, o ser-aí se encontra em relação com diversas formas de ser. Do ponto de vista ôntico, também podemos falar dessa abertura, uma vez que o ser-aí cotidiano acaba – muitas vezes, por se confundir com o próprio ser das coisas e a se considerar mais uma entre elas. Neste nível, o mundo também se afigura como um ente. Apesar de ser um equívoco, as diferentes maneiras de referir ao mundo no cotidiano não deixa de tocar na questão do ser do mundo. Assim podemos sustentar a existência de um fundamento em nível ôntico para tematizar a questão do ser-aí como abertura ao ser.

Mesmo no estudo do fenômeno da morte, podemos encontrar um viés para sustentar a afirmação de ser o ser-aí abertura ao ser. Poderíamos partir do seguinte raciocínio: se a morte não significa o término do ser deste ente e muito menos significa a completude dele, mas se se apresenta como fim no sentido do ser-aí ser-para-o-fim, pode-se afirmar que a morte deixa em aberto a questão do ser do ser-aí. A nosso ver, esta não é a via própria para sustentar o que foi proposto pela sentença inicial. Demais, dizer que a morte deixa em aberto não significa dizer que ela abre de fato. Se de um lado a análise da morte, enquanto ser-para-o-fim do ente que eu mesmo sou, não logrou alcançar patamar ontológico suficiente para sustentar as propostas cotidianas do pós morte – pois

neste nível ela se revelou ser tão somente o fim do ser-aí (impossibilidade de ser-aí), o não mais existir como ser-no-mundo; de outro lado, ela se apresentou como o sentido das possibilidades existenciais do ser-aí – pelo fato delas se encerrarem nela. Considerando este último ponto podemos dizer que ela abre todas as possibilidades existenciais deste ente, inclusive no que tange ao ser-com. O ente em questão não terá como se relacionar com os demais entes de modo autêntico, abstraindo o fato de ser-para-o-fim.

A partir do entendimento de que a existência do ser-aí consiste em sua historicidade e que o ser deste ente consiste em sua temporalidade e, já que a historicidade é uma concretização existencial da temporalidade, podemos dizer que o ser-aí em todo seu ser se apresenta como abertura. “Existindo na decisão sob a forma de um destino, o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, é e está aberto para ‘vir ao encontro’ de circunstâncias ‘favoráveis’ e para o pavor dos acasos.”<sup>146</sup> Todo comportamento do ser-aí deve ser explicado a partir de seu ser como temporalidade; esta é quem ilumina a abertura, de tal forma que a compreensão dela própria e todo comportamento que este ente assume diante dela e de tudo está, aí, fundamentado.

“A constituição ontológico-existencial da totalidade do ser-aí se funda na temporalidade. Desta forma, é um modo originário de temporalização da própria temporalidade ekstática que deve tornar possível o projeto ekstático do ser em geral.”<sup>147</sup> O ser-aí se revela como totalidade de abertura ao ser. O eixo vetorial desta investigação, a inter-relação das dimensões ôntica e ontológica do ser-aí, encontra nesta compreensão todo o seu sentido. Entender o ser-aí como temporalidade e por isso mesmo como pura abertura, longe de ser uma negação de identidade, é reconhecer a revelação de uma identidade própria, que não mais permite quer no conhecimento vulgar quer nas ciências humanas tomá-lo em uma forma de ser que se confunde com outras formas.

---

<sup>146</sup> El Ser y el Tiempo, p. 414.

<sup>147</sup> Idem, pp. 470-471.

## CONCLUSÃO

O ser-aí nunca poderá ser compreendido próximo a uma outra forma de ser, ele só pode ser pensado a partir de sua essência e esta consiste em sua existência. Talvez pelo fato mesmo de não haver uma compreensão da essência deste ente como existência é que tantos estudos acerca da existência humana têm se distanciado, sistematicamente, do próprio homem. Proliferaram as investigações sobre o ser humano, mas bem pouco se sabe dele com segurança. Entender que o ente que eu mesmo sou acontece para seu destino de modo autêntico e condicionar isto ao estar exposto na verdade do ser é admitir que a implicação entre a essência e a existência deste ente se dá, de tal maneira, que só podemos pensar a existência dele partindo de sua essência.

Como um todo de abertura ao ser, este ente se encontra – desde já, no seu “aí” como existência ekstática. A temporalidade abre o ente em questão a uma forma especial de relação com o ser, porque é por meio dela que o ser-aí reside na proximidade do ser. Pela temporalidade o sentido deste ente se radica, de fato, no âmbito do ser. Ela coloca o ser-aí diante do ser, porque sendo a unidade ekstática do todo estrutural deste ente, a temporalidade se revela como perspectiva do projeto primordial de compreensão do ser do ente em questão.

Constituído pela estrutura de cuidado, o ser-aí se encontra como ser lançado na existência. Trata-se de uma situação na qual este ente se vê entregue a si mesmo sem poder contar com coisa alguma fora de si. Tudo depende da escolha das possibilidades a serem consumadas. Quase sempre, o ente em questão se encontra entregue às demandas do impessoal (se); imerso em preocupações e solitudes este ente foge de si mesmo, escapa ao clamor da consciência. Esse estado reflete a decadência do ser-aí, trata-se de uma maneira de relação essencial deste ente com o ser, onde acontece o esquecimento da verdade do ser em favor da imposição do ente impensado em sua essência. O tipo de relação tratado neste ponto define o modo inautêntico de existência que, em

grande parte do tempo, é o que acontece no cotidiano. Apesar de distanciar este ente da verdade do ser, a decadência com seus desdobramentos faz parte integrante do ser-aí e não faz dele menos ser.

Entendida a temporalidade como o ser do ser-aí, podemos dizer que a finitude caracteriza a relação que este ente trava com o ser em geral e consigo mesmo. Em relação a si mesmo, pode-se dizer que o ser-aí encontra no seu fim o seu destino – ele é para o fim. Ser-para-o-fim define uma existência não só marcada pela historicidade como também coloca a possibilidade da morte como a mais viável e a mais autêntica. Isto do ponto de vista da existência cotidiana tem desdobramentos muito importantes. O ente que existe para o fim, se quiser assumir isto de modo autêntico, terá que estar com esse fato sempre diante dos olhos. A vida é uma miragem do fim. Longe de resultar em um comportamento psicótico-depressivo, o ente que existe para o fim deve assumir isto num projeto de vida. A existência passa a ser uma conquista e a vida, um desafio.

A especificidade da forma própria de ser do homem não apresenta características definidas por uma natureza que permita dizer o homem é desse ou daquele modo. Tudo no homem se revela como disposição para ser. Isto tem repercussão significativa na moral e nas culturas em geral. Querer apresentar um estatuto ôntico-ontológico do ser-aí a partir de como ele é estudado nas ciências é, sem dúvida, uma tentativa fracassada. As ciências humanas, influenciadas pela Física Moderna, estudam o homem como uma espécie da Natureza ao lado de outras espécies. Mas como nós vimos na analítica existencial, o ser-aí não possui ele próprio uma natureza, não há nele uma substância que possa justificar suas características existenciais – estas se apresentam como possibilidades e só; daí ter falado, aqui, de ser de facticidade e não de ser um fato.

A princípio poder-se-ia dizer que a analítica não deu ênfase suficiente ao ser-com-outro do ser-aí, ou seja, dizer que este ente foi focado exageradamente em seu caráter individual em detrimento de sua dimensão social. É certo que, enquanto ser-no-mundo, o ser-aí não pode ser pensado a não ser como ser-com-outro. Mas quando enfocamos este ente no sentido de sua finitude, realmente não há como não direcionar para o indivíduo. A morte, como foi descrita aqui, apresenta-se como impiedosa nesse sentido, ela opera um isolamento deste ente sem precedente. Porém,

depois de focar a existência em seu sentido próprio como essência do ser-aí e a temporalidade como o próprio ser deste ente, não há mais como pensá-lo a não ser como ser de abertura ao ser outro. Exposto na verdade do ser, o ser-aí insiste em sua existência. Isto mostra que, do ponto de vista existencial, também não podemos pensar este ente a não ser como ser-com-outro. O que realmente fica em aberto é a existência de um ser-aí individual como implicação na existência de um outro ser-aí individual. A solicitude é um modo de relação que não coloca a existência do outro como condição para a minha, ela parte da existência do outro como um fato. Neste sentido, não podemos afirmar que a analítica existencial coloca a co-existência como algo imprescindível.

## BIBLIOGRAFIA

- 01- ASTRADA, Carlos. *Heidegger: De la analítica antológica a la dimension dialéctica*. Buenos Aires: Juarez, 1970.
- 02- AXELOS, Kostos. *Introdução ao pensamento futuro: sobre Marx e Heidegger*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1969.
- 03- BADIOU, Alain. *Deleuze: O Clamor do Ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- 04- BEAINI, Thais Curi. *A escuta do silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Cortez, 1981.
- 05- BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- 06- BIEMEL, Walter. *Le concept de Monde chez Heidegger*. Paris: J. Vein, 1950.
- 07- BLACKHAM, H. J. *Seis pensadores existencialistas*. Barcelona: Oikos-Tau, 1979.
- 08- BOUTOT, Alain. *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Portugal: Publicações Europa-América, Lda., s.d.
- 09- CORVEZ, Maurice. *La Philosophie de Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- 10- DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- 11- DERRIDA, Jacques. *Do espírito*. São Paulo: Papyrus, 1990.
- 12- —————. *A Voz e o Fenómeno*. Lisboa: Edições 70.
- 13- DESCARTES, René. *Discurso sobre o Método*. São Paulo: Hemus, 1978.
- 14- ECHAURI, Raul. *Heidegger y la metafísica tomista*. Buenos Aires: Eudeba, 1970.
- 15- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- 16- FEDIER, François. *Heidegger: anatomia de um escândalo*. Petrópolis: Vozes, 1989.

- 17- GARCIA, Ramon Rodrigues. *Heidegger y la crisis de la epoca moderna*. Madrid: Cincel, 1987.
- 18- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do Homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- 19- HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1980.
- 20- \_\_\_\_\_ .*Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- 21- \_\_\_\_\_ . *L'être et le Temps*. Paris: Gallimard, 1964.
- 22- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A Filosofia? Identidade e Diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- 23- \_\_\_\_\_ . *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- 24- \_\_\_\_\_ . *Sobre o problema do ser: o caminho do campo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- 25- \_\_\_\_\_ . *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 1992.
- 26- \_\_\_\_\_ . *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- 27- \_\_\_\_\_ . *Que é metafísica?* São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- 28- \_\_\_\_\_ . *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- 29- \_\_\_\_\_ . *Sobre a essência da verdade: a tese de Kant sobre o ser*. São Paulo: Duas Cidades, 1970.
- 30- \_\_\_\_\_ . *Sobre a essência do fundamento: a determinação do ser do ente segundo Leibniz, Hegel e os gregos*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- 31- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- 32- MACDOWELL, João A. A. A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Herder, 1970.
- 33- PENALVER, Patricio. *Del espíritu al tiempo: lecturas de el Ser y el Tiempo de Heidegger*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- 34- PÖGGELER, O. *La Pensée de Heidegger*. Paris: Aubier, 1967.
- 35- NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

- 36- STEIN, Ernildo. *Seis Estudos Sobre 'Ser e Tempo' (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- 37- \_\_\_\_\_ . *Seminário Sobre a Verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- 38- \_\_\_\_\_ . *A questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo Heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.
- 39- STEINER, George. *Heidegger*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- 40- TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- 41- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- 42- WAELHENS, Alphonso de. *La Filosofia de Martin Heidegger*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.
- 43- \_\_\_\_\_ . *Phenomenologie et vérité: Essai sur L'évolution de L'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- 44- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.