



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I – CAMPINA GRANDE
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CEDUC
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

IGOR ALBUQUERQUE LUCENA

COTIDIANIDADE E PROPRIEDADE NA OBRA SER E TEMPO DE HEIDEGGER

**CAMPINA GRANDE - PB
2019**

IGOR ALBUQUERQUE LUCENA

COTIDIANIDADE E PROPRIEDADE NA OBRA SER E TEMPO DE HEIDEGGER

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Filosofia do Centro de Educação da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de licenciado em Filosofia.

Área de concentração: Humanidades.

Orientador: Prof. Dr. Julio Cesar Kesting.

**CAMPINA GRANDE - PB
2019**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

L935c Lucena, Igor Albuquerque.
Cotidianidade e propriedade na obra Ser e tempo de Heidegger [manuscrito] / Igor Albuquerque Lucena. - 2019.
46 p.
Digitado.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2019.
"Orientação : Prof. Dr. Julio Cesar Kesting , Departamento de Filosofia - CEDUC."
1. Filosofia alemã. 2. Cotidianidade. 3. Propriedade. 4. Fenomenologia da morte. I. Título
21. ed. CDD 193

IGOR ALBUQUERQUE LUCENA

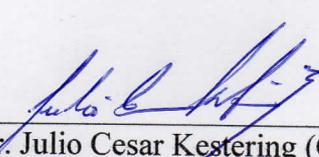
COTIDIANIDADE E PROPRIEDADE NA OBRA SER E TEMPO DE HEIDEGGER

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Filosofia do Centro de Educação da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de licenciado em Filosofia.

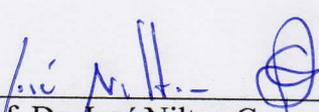
Área de concentração: Humanidades

Aprovado em: 06/11/2019.

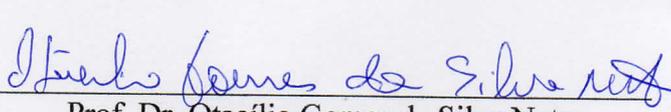
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Julio Cesar Kesting (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. José Nilton Conserva de Arruda
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. Otacilio Gomes da Silva Neto
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai Edson, a minha mãe Eliane e ao meu irmão Yuri, por sempre correrem ao meu lado naquilo que tenho projetado para a minha vida. Sem os mesmos, nada do que até hoje conquistei seria possível.

Ao professor Dr. Julio Cesar, pelas orientações, pelas leituras, pelos conselhos e, sobretudo, pela confiança.

Ao PIBIC/UEPB, por todo suporte dado para o desenvolvimento deste trabalho.

À minha querida Bianca, por toda motivação e companheirismo nessa longa jornada universitária.

Aos meus amigos, Jésus, Arthur, Adriano, Diego (DG), Antares, pelas conversas e pelas aventuras proporcionadas.

A todos os meus colegas de sala, pela amizade e por toda contribuição direta e indireta na minha formação.

Ao professor Thiago Medeiros, pelas aulas proporcionadas no ensino médio que me conduziram ao caminho da Filosofia.

A todos os professores do Curso de filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, pela imensurável carga de conhecimento transmitida ao longo desses anos.

“[...] para nós não há amparo neste mundo definido. Resta-nos, quem sabe, a árvore de alguma colina, que podemos rever cada dia; resta-nos a rua de ontem e o apego cotidiano de algum hábito que se afeiçoou a nós e permaneceu.”

Rainer Maria Rilke
(2013, p. 11-13)

RESUMO

Na nossa pesquisa objetivamos elucidar a questão da *Cotidianidade* e da *Propriedade* na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. A *Cotidianidade* será o ponto de partida no desenvolvimento de uma ontologia do *Dasein*, ou seja, para uma analítica existencial do *Dasein*. Trataremos os aspectos fundamentais relacionados a *Cotidianidade*: ser-no-mundo, ser-com, cura, angústia. Analisaremos, então, as questões relacionadas a segunda temática de nossa pesquisa, qual seja, a questão da *Propriedade*. O tema da morte aparecerá, neste sentido, como central. Veremos como a fenomenologia da morte leva o *Dasein* à sua propriedade e ao nada. A morte, compreendida existencialmente, traz ao olhar a finitude radical como faticidade finita do *Dasein* relacionada somente a si mesmo. Finalmente, veremos os aspectos relacionados à consciência, ao clamor, ao débito e ao nada.

Palavras-chave: Heidegger; Cotidianidade; Propriedade.

ABSTRACT

In our research we aim to elucidate the question of *daily life* and *property* in the work of *Being and Time* of Martin Heidegger. The *daily life* will be the starting point in the development of a *Dasein* ontology, that is, for an existential analytic of *Dasein*. We will treat the fundamental aspects related to *daily life*: *in der Welt sein*, *mitsein*, *Sorge*, *Angst*. We will then analyze the issues related to the second thematic of our research, which is, the issue of *property*. The theme of death will appear, in this sense, as central. We will see how the phenomenology of death takes *Dasein* to his property and to nothing. The death, understood existentially, brings to the eye the radical finiteness related only to himself. Finally, we will see aspects related to consciousness, outcry, debt and nothingness.

Keywords: Heidegger; Daily life; Property.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	OBJETIVOS	14
2.1	OBJETIVO GERAL	14
2.2	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	14
3	METODOLOGIA A SER EMPREGADA	15
4	RESULTADOS ALCANÇADOS	16
4.1	A QUESTÃO DO SER	16
4.2	A ANALÍTICA EXISTENCIAL DO <i>DASEIN</i>	17
4.2.1	Descrição do Método Fenomenológico da Questão	20
4.3	ANÁLISES ACERCA DA <i>COTIDIANIDADE</i>	21
4.3.1	Ser-no-mundo	21
4.3.2	Ser-com e o <i>Quem da Cotidianidade</i>	24
4.3.3	A Decadência do Ser do <i>Dasein</i>	26
4.3.4	Angústia e Cura	30
4.4	ANÁLISES ACERCA DA PROPRIEDADE	34
4.4.1	Ser-para-morte	35
4.4.2	O Testemunho da Consciência	38
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	42
	REFERÊNCIAS	45

1 INTRODUÇÃO

No século XIX, fora do ambiente acadêmico, aconteceram profundas transformações no pensamento filosófico e que foram determinantes à formação de critérios de validade para o pensar, ser e agir do ser humano no mundo do século XX.

Feuerbach, na obra *A essência do cristianismo* (1841), efetuou uma leitura da teologia como antropologia oculta. O segredo da teologia é a antropologia. É de si mesmo que o homem retira a sua essência mais elevada e mais nobre para, desta forma, poder adorá-la como se fosse Deus: “A religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor”.¹ Assim para Feuerbach, Deus (a teologia) nada mais é que uma criação do homem, concretização ou objetivação dos traços íntimos do próprio homem. O homem criou Deus segundo sua própria imagem. “Deus é homem, o homem é Deus”.² Para Feuerbach, para que se chegue a tal compreensão antropológica, é preciso que se faça uma *metodologicamente o gnôthi sautôn* socrático com a sua hidroterapia pneumática.

O *gnôthi sautôn* (‘conheça a ti mesmo’) socrático, que é o verdadeiro epigrama e tema deste livro, não é contraditório ao elemento natural simples da sabedoria jônica, se pelo menos for compreendido em seu sentido verdadeiro. A água não é somente um meio físico de geração e alimentação, o que apenas significava para a hidrologia antiga e restrita; é um remédio muito eficaz tanto ao psíquico quanto ótico. Água fresca faz olhos claros. E que beleza é olhar uma água límpida! Como é tranquilizante, como é luminoso um banho d’água ótico. De fato, a água nos atrai para o fundo da natureza com seus encantos mágicos, mas só reflete para o homem a sua própria imagem. A água é a imagem da consciência de si, a imagem do olho humano – a água é o espelho natural do homem. Na água o homem se despe destemidamente de todas as roupagens místicas; a água confia-se ele em sua forma verdadeira, nua; na água desaparecem todas as ilusões sobrenaturais. Assim também apagou-se um dia a tocha da astroteologia pagã na água da filosofia jônica da natureza.³

Outros pensadores da época efetuaram análises profundamente marcantes acerca do mundo e da práxis do ser humano. Kierkegaard se destacou, neste sentido, na luta contra as ameaças do singular, sobremaneira contra o sistema racional universal hegeliano. Para o pensador dinamarquês, nenhum sistema é capaz de dar conta da realidade, sobretudo da

¹ FEUERBACH, 2007, p. 44.

² FEUERBACH, 2007, p. 22.

³ FEUERBACH, 2007, p. 15.

realidade humana.⁴ Na sua obra *O desespero humano* (1849), Kierkegaard encoraja o singular no seu dia a dia a uma conquista difícil, angustiante, desesperada de si: “Ousarmos ser nós próprios, ousarmos ser um indivíduo, não um qualquer, mas este que somos, sozinho, frente a Deus, e confesse-se a sua provável raridade”.⁵

Também Nietzsche, nesta mesma época, descobriu com perspicácia e combateu com firmeza todos os resíduos metafísicos presentes no meio social: resíduos do teísmo como por exemplo, o *amor Dei intellectualis* de Bruno e Espinosa, o ‘transcendental’ de Kant, o absoluto de Hegel; resíduos morais como o ascetismo e o misticismo de Schopenhauer que, depois de chegar ao nada de tudo, refugiou-se no budismo e no cristianismo para preencher o vazio assustador e desolador com o qual se defrontou; resíduos sociais, dos liberais e dos socialistas: ao pregarem a *igualdade e fraternidade* guardariam implicitamente o conceito de um Deus Pai e que todos no mundo seriam assim iguais e irmãos.⁶

Para Marx, por sua vez, a alienação (a base) econômica seria a determinante de todas as outras: essa tese fundamenta sua teoria da *infraestrutura* e da *superestrutura*; disso decorre uma de suas teses polêmicas: a *religião seria o ópio do povo*.⁷ Mas, na verdade, Marx apercebeu-se que a religião não possui nenhuma autonomia real, isso somente pode acontecer porque ele se encontra alienado na sua existência (econômica) no aquém. Como Argumenta Nogare, em Marx “a religião é uma alienação, mas não é ela a fundamental. A origem de toda a alienação é a alienação econômica, e é esta que se deve destruir antes de tudo, se se quiser eliminar também as outras”.⁸

Max Stirner, por sua vez, no seu escrito *O único e a sua propriedade* (1845) defendia a ideia de um solipsismo radical: “Para mim, nada está acima de mim!”⁹; interdito ao único seria *curvar-se* perante toda autoridade, seja ela Deus, Igreja, Estado ou qualquer outro ideal da humanidade; para ele, a comunidade perfeita e o ‘homem’ são o apanágio culminante da servidão. Por isso afirma peremptoriamente: “A minha causa é a causa de nada!”¹⁰

⁴ Veja neste sentido o que o pensador diz acerca do sistema hegeliano: “Certo pensador eleva uma construção imensa, um sistema, um sistema universal que abraça toda a existência e história do mundo etc., – mas se alguém atentar na sua vida privada, descobre com pasmo este enorme ridículo: que ele próprio não habita esse vasto palácio de elevadas abóbadas, mas um barracão lateral, uma pocilga, na melhor das hipóteses, o quatinho do porteiro! E zanga-se se alguém ousa uma palavra pra lhe fazer notar essa contradição. Pouco lhe importa viver no erro, contanto que construa o seu sistema... ajudado por esse erro”. (KIERKEGAARD, 2003, p. 45).

⁵ KIERKEGAARD, 2003, p. 13.

⁶ Cf. NOGARE, 1994, p. 92.

⁷ Posteriormente, nas pegadas de Marx, os neomarxistas Adorno, Horkheimer e Lukács descreveram a sociedade capitalista como uma relação universal de fraude e de massificação entre os homens.

⁸ NOGARE, 1994, p. 92.

⁹ STIRNER, 2004, p. 11.

¹⁰ STIRNER, 2004, p. 9.

Sigmund Freud, por seu lado, via na base sexual e no inconsciente o elemento constitutivo para futuras realizações e frustrações humanas. “Tudo o que acontece na história de um indivíduo nunca desaparece, tenha ele sido consciente ou nada tendo suscitado [...]. E o recordar, o errar, o esquecer, e as neuroses encontram a sua *explicação causal* em impulsos rejeitados e desejos reprimidos no inconsciente, mas não cancelados”.¹¹

Heidegger, agora no século XX e no ambiente universitário, iniciou seus trabalhos intelectuais neste clima crítico da modernidade, influenciado inicialmente, sobretudo, pelo pensamento de Nietzsche, Dilthey, Simmel e pelas excelentes doutrinas metodológico-sistemáticas como as do neokantiano Lask e do neocartesiano Husserl. O tempo de Heidegger tinha chegado e o público acadêmico não suportava mais ouvir, depois do fracasso da I Guerra mundial, consolos metafísicos idealistas. Neste sentido, a obra de Heidegger *Ser e Tempo* surgiu na hora oportuna.

Poderíamos chamar a obra heideggeriana *Ser e Tempo*, ainda que com todas as ressalvas necessárias, de obra de arte: temos em mente, neste sentido, o dito schopenhaueriano de que toda obra de arte maior nada mais seria que uma retratação própria da vida humana.¹² E isto *Ser e Tempo* é de fato, ainda que tenha permanecido um torso! As análises heideggerianas presentes na obra tem início com o *ser*, analisam as formas fundamentais (existenciais) da vida humana no palco do mundo, e se encaminham terminantemente à análise do fenômeno da morte, encerrando-se, definitivamente, no nada. Assim, os acontecimentos do movimento vital do ser humano no mundo acontecem entre o seu nascimento e a sua morte, descritos por Heidegger na sua obra *Ser e Tempo*, mundialmente conhecida logo após a sua publicação, de modo único e genialmente inigualável.

Ser e Tempo analisa, pois, a existência humana, o *Dasein*, o ser-aí no mundo. O caminho seguido por Heidegger inicia-se 1) com a pergunta pelo ser e pelo seu sentido; em seguida, 2) esclarece-se que o sentido do ser só acontece a partir do único ente que pode compreender, a partir do *Dasein* (ser-aí, pre-sença) e 3) o *Dasein* só é no-mundo, sendo 4) o modo de ser-no-mundo a cura que, por sua vez 5) possui seu modo de ser na temporalidade, que 6) se manifesta como finitude e como morte.

Heidegger encontra o *Dasein* lá onde ele primeiramente e quase sempre se encontra: na *Cotidianidade* mediana. Desta forma, não é a consciência abstrata, ou seja, a consciência que efetua imagens e representações do mundo ou que recebe impressões do mundo externo

¹¹ REALE/ANTISERI, 1991, p. 923.

¹² Cf. SCHOPENHAUER, 2015, p. 487. Ver também SCHOPENHAUER, 2005, p. 333.

(cf. a filosofia da relação sujeito-objeto), que pode ou deve ser o ponto de partida das análises filosóficas. O *ser* nos encontra em situações de vida do dia a dia, na Cotidianidade concreta. O mundo, antes de tudo, se apresenta ao *Dasein* como orientação prática. Assim poderíamos afirmar o seguinte:

- a) O modo prático de vida do *Dasein* forma a base da relação com o mundo e com os demais seres.
- b) O *Dasein* já está *imerso* desde sempre no mundo, enquanto ele se orienta nele de modo ativo, para desta forma conseguir algo, para prover algo, para renunciar algo...
- c) O ente que primeiramente encontra o *Dasein* é o do modo de ser da manualidade (*Zuhandenheit*): o ente é algo bom, ele pode ser utilizado para isto, para que se possa fazer isto ou aquilo...
- d) O primeiro modo do *Dasein* ser no mundo é chamado de cura (*Sorge*).

Desta forma, é evidente que não existe nenhum sentido em termos de uma consciência isolada de seu mundo, ou também um eu ou um sujeito; a relação ativa, prática antecede ininterruptamente a relação teórica, contemplativa do mundo. O mundo, meu mundo, estrutura-se assim, primeiramente, tanto espacial como temporalmente, como relações significativas de referências práticas.

Heidegger, ao prosseguir suas análises acerca da Cotidianidade, chega também ao seguinte resultado: *o ser-com constitui existencialmente o ser-no-mundo*. Já o *instrumento* (*Zeug*) na relação diária indica uma relação com os outros que o produziram ou que poderão utilizá-lo. Esta publicidade (*Öffentlichkeit*) da situação é chamada por Heidegger de compreensão através do impessoal (*das Man*). O impessoal é o *quem* da Cotidianidade. É bem verdade que Heidegger vê o *ser-com* primário do *Dasein* como um existencial, como um pressuposto fundamental da existência humana; mas essa publicidade torna-se, logo em seguida, medianidade, falta de dependência e *impropriedade*. A publicidade obscurece tudo.¹³

Primeiramente, segundo Heidegger, *somos* no mundo de algum modo; mas a investigação prossegue com o questionamento: De onde viemos? Precisamos ter vindo de algum lugar. Esse aspecto do *Dasein* é chamado pelo filósofo de estar-lançado (*Geworfenheit*). O estar-lançado é a forma constitutiva de cada vida humana que chega ao mundo e, na verdade, sem ser perguntado, sem o consentimento pessoal.

¹³ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 185.

Mas o *Dasein* não é caracterizado apenas por estar-lançado no mundo (sua *faticidade*), mas ele possui também um caráter projetual, ele possui uma *existencialidade*. O estar-lançado diz *dever-ser-aí*; o caráter projetual, por sua vez, diz: *poder-ser-aí*. Para poder viver, devemos perceber nossas possibilidades, devemos utilizar nossas capacidades.

Heidegger dá prosseguimento às suas reflexões explicitando acerca da decadência (*Verfallen*) na Cotidianidade. O *Dasein* lançado no mundo (*faticidade*), se projetando no mundo, também estaria de-cadente no mundo, ou seja, ele está de-cadente na Cotidianidade do impessoal, no qual ele se perde (se torna estranho a si) no falatório, na curiosidade e na ambiguidade.

As análises da cotidianidade se elevam pouco a pouco até chegarem ao fenômeno da angústia.

Os §§ 40 “A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da presença” e 41 “O ser da presença como cura” forma o que poderíamos considerar o centro ou a charneira sistemática da obra *Ser e Tempo*; nesses parágrafos são finalizadas as análises da Cotidianidade e da práxis da primeira seção e se inicia a segunda seção “Presença e Temporalidade”; ao mesmo tempo, são preparadas as análises acerca da morte e, consequentemente, da *Propriedade* do *Dasein*.

Na angústia, o *Dasein* experimenta o mundo e sua liberdade única: nela o *Dasein* está entregue a si próprio, ele encontra-se sozinho no-mundo e dessa forma não é mais impessoal na sua relação com algum ente intramundano – como os seres-simplesmente-dados, com os instrumentos ou com os co-humanos.

Após as reflexões acerca do fenômeno da angústia, a investigação heideggeriana chega ao seu movimento hermenêutico final. Chamamos esse movimento de movimento da *Propriedade*. As análises existenciais levam do ser-para-a-morte para o nada. Se Kant conclui sua filosofia crítica com a doutrina dos postulados Deus, liberdade e imortalidade, ou seja, discursando acerca das três vacas sagradas do Cristianismo, não encontramos mais nada disso em Heidegger, encontramos somente a morte, o nada. Segundo o pensador alemão, Kant não suportou o precipício da finitude, ele teve medo diante do nada.¹⁴ Para Heidegger, a finitude do *Dasein* é tão íntima e tão estreita que determina todas as situações humanas no dia a dia. Neste sentido, não somente o estar lançado é nadificante, também o são todos os nossos projetos. Pois, se eu, numa situação concreta, realizo um projeto, assim não posso, ao mesmo tempo, desenvolver uma série de outros projetos. Neste sentido, a cura está totalmente

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, 1991, p. 168.

impregnada do nada e o *Dasein* está, neste sentido, sempre em *débito* – porque ele é fundamento de um nada, o fundamento nadificante de si mesmo. Eis aí os conceitos básicos de nihilismo heideggeriano presente na obra *Ser e Tempo*.

2 OBJETIVOS

2.1 OBJETIVO GERAL

Através de nossa pesquisa objetivamos elucidar dois conceitos sistemático-estruturais da obra *Ser e Tempo* de Heidegger: *Cotidianidade e Propriedade*.

2.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- * Expor a estrutura sutil das análises da Cotidianidade presente na obra *Ser e Tempo* de Heidegger.
- * Mostrar como Heidegger supera as ideias husserlianas dos contextos imanentes da consciência lançando-as ao mundo.
- * Realizar uma análise das questões que preparam e estabelecem o sentido de todo o desenvolvimento da problemática da obra *Ser e Tempo* começando com a questão do ser e com a questão do sentido do ser.
- * Analisar o modo como a analítica do *Dasein* surge como o caminho indispensável para uma apreensão do sentido do ser.
- * Averiguar como a Cotidianidade aparece como ponto de partida para o desdobramento investigativo de toda a analítica existencial.
- * Diferenciar entre existenciais e categorias no sentido heideggeriano.
- * Analisar, a partir do fato da Cotidianidade, o modo de ser do *Dasein* como ser-no-mundo, diferenciando o posicionamento de Heidegger perante o de Descartes, Kant e Husserl.
- * Verificar como pode ser corretamente entendido o todo do ser-no-mundo do *Dasein* na diferenciação entre *Impropriedade e Propriedade*.

3 METODOLOGIA A SER EMPREGADA

Abordagem filosófica: *Cotidianidade e Propriedade* na obra *Ser e Tempo* de Heidegger.

Tipo de pesquisa: bibliográfica com caráter interpretativo, visando à compreensão do pensamento filosófico de Heidegger sobre a questão da Cotidianidade e da Propriedade, mediante uma investigação que favoreça uma identificação distinta da abordagem.

Instrumento de pesquisa: fichamentos, resumos e resenhas.

Procedimentos de análise: qualitativa, pela identificação dos principais conceitos da filosofia heideggeriana.

4 RESULTADOS ALCANÇADOS

4.1 A QUESTÃO DO SER

Na obra intitulada *Ser e Tempo*, Martin Heidegger empreende uma busca originária pelo que desde há muito tempo se mantinha trivializado. Trata-se da questão do *ser*. Para Heidegger, a tradição metafísica não só distorceu a mesma, como também a declarou supérflua, relegando-a ao mais profundo esquecimento.¹⁵

O esquecimento da questão do ser assim evocado nos primeiros momentos da obra, se consumou, como nos mostra Heidegger, segundo alguns “preconceitos”. Poderíamos resumir o discurso destes na seguinte asserção: sendo o ser o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo, não há, pois, a necessidade de problematizações ulteriores. Para melhor compreender o que neste ponto é tratado, vejamos as três espécies de preconceitos destacados e identificados pelo filósofo nas raízes da história da metafísica ocidental.

O primeiro preconceito se refere, pois, *a máxima universalidade do conceito de ser*. Neste, o ser é concebido como unidade referente a todo e qualquer gênero e espécie de ente, mesmo estando *para-além* de toda e qualquer delimitação regional dos entes. Ainda que Aristóteles tenha entendido antecipadamente essa universalidade do ser em sua *unidade de analogia*, é mais precisamente no medievo, sobretudo com Tomás de Aquino, que essa noção se desenvolve com mais propriedade. Trata-se do ser concebido enquanto *transcendens*. Vê-se, dessa maneira, que, mesmo diante de uma peculiar *transcendentalidade*, o conceito de ser não se torna ainda o mais transparente; mesmo recorrendo a uma transcendentalidade em virtude de respostas mais categóricas, a questão do ser não alcança uma clareza libertadora.

A respeito do segundo preconceito, encontra-se uma alegação acerca da *indefinibilidade do conceito de ser*. Este preconceito se caracteriza como conclusão provinda da própria noção universal do conceito de ser. Ora, não se pode de maneira alguma definir o ser atribuindo-lhe um ente, dado que o ser transcende toda universalidade genérica dos entes. Segundo Heidegger, “não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores e nem explicá-lo através de conceitos inferiores”.¹⁶ Entende-se, nesse sentido, que *ser não é um ente*, e somente isso, fazendo ainda permanecer a exigência de uma indagação acerca de seu *sentido*.

¹⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 37.

¹⁶ HEIDEGGER, 2015, p. 39.

Por fim, no terceiro preconceito, nos defrontamos com a noção de *ser como conceito evidente por si mesmo*. Neste se diz que qualquer relacionamento com um ente, seja conhecendo ou enunciando, sempre se emprega o termo “ser”. Assim, ao predicarmos alguma qualidade a um ente, uma compreensão de ser se estabelece de imediato, como por exemplo: ‘a escrivadinha “é” marrom”, ou “eu “sou” universitário’. Heidegger afirma, no entanto, que compreensões como essas apenas revelam incompreensão. Essa incompreensão mascarada de compreensão compreende o ser de forma rasteira e mediana, denunciando, mais uma vez, o quão obscuro a questão do ser permanece. Ser como evidência não assegura uma dispensa de sua problemática; assegura, nesse caso, a necessidade de se renovar, no plano de indagação, o sentido da questão do ser.

Como foi possível notar, os preconceitos então enumerados apenas revelam incompreensão diante da problemática do ser. Que o ser seja o conceito mais universal, o mais indefinível e o mais evidente, isso não quer dizer que sua investigação tenha alcançado uma completude possível. Se diz, pelo contrário, a obscuridade na qual sua problemática permanece. É por essa abertura, portanto, que Heidegger, em sua obra capital, se coloca na responsabilidade de recolocar a questão do ser, na responsabilidade de possibilitar um novo horizonte para o seu aprofundamento e desvelamento.

4.2 A ANALÍTICA EXISTENCIAL DO *DASEIN*

Se a questão do ser, ou mais precisamente, a questão *do sentido do ser*, permaneceu obscura enquanto nas garras da tradição da metafísica ocidental, é somente em nossa contemporaneidade, com os escritos de Heidegger, que tal problemática tomará um caminho de luz. Não será mais o ser objetual – objeto como a substância aristotélica, como a ideia platônica, como Deus na metafísica medieval, como o cogito cartesiano, etc.¹⁷ – no centro de toda investigação. Será, antes de tudo, o *Dasein* no tocante ao seu próprio ser. Vejamos, pois, como o pensador alemão expõe a referida problemática, para em seguida adentrarmos à temática de nossa pesquisa.

Caso a questão do sentido do ser possa ser elucidada, devemos, como explicita Heidegger, direcionar o nosso olhar para o único ente capaz de proporcionar uma

¹⁷ Cf. STEIN, 2008, p. 63.

compreensão originária acerca da mesma. Trata-se do homem, apreendido terminologicamente enquanto *Dasein*¹⁸ (*presença/ser-aí*). O *Dasein*, conforme Dubois,

[...] surge como o respondedor necessário da questão. O *Dasein* é o ente a quem o ser diz respeito. Mas o *Dasein* é – nós mesmos, a cada vez [...] O *Dasein* é e não é o ‘homem’. Ele não é: o *Dasein* permite reduzir todas as definições tradicionais do homem, animal racional, corpo e alma, sujeito, consciência e questioná-las a partir deste traço primordial, a relação com o ser. Ele o é: o *Dasein* não é ‘outra coisa’ se não homem, um outro ente, trata-se de nós mesmos, mas nós mesmo pensados a partir da relação com o ser, isto é, com nosso ser próprio [...].¹⁹

Poderíamos, nesse sentido, perguntar: por que *Dasein* e não outro ente? E responderíamos: devido ao fato do *Dasein* ser o único ente capaz de questionar seu próprio ser. Diferente dos demais entes ‘encontrados’ no mundo, o *Dasein* não se limita em ocorrer entre os outros. Ele “se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo o seu próprio ser*”.²⁰ Ou seja, é somente o homem o ente capaz de manter uma relação ativa e transitiva com seu próprio ser; é somente o homem o capaz de *compreender* a cerca de quantas anda o seu próprio ser.

É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser da presença*. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ela ser ontológica.²¹

É necessário ressaltar que não se trata aqui de uma compreensão cuja atividade se dê de maneira a desvelar diretamente o ser em sua verdade; prova disso serão as tantas conceituações triviais na história da metafísica. Trata-se, na verdade, de uma compreensão na qual o ser já sempre se mantém preliminarmente aberto, ficando a depender, a sua originariedade, do modo como o filósofo procede a fim de interpretá-lo.

O filósofo de Messkirch denomina preliminarmente este modo específico de ser – ser em jogo ao qual o *Dasein* se encontra constantemente referido – de *existência*. Em *Ser e Tempo*, a expressão existência não pretende de maneira alguma retomar o antigo sentido designado pela ontologia tradicional.²² Também não pretende designá-la como parte opositiva

¹⁸ Segundo Inwood, Heidegger utiliza a expressão *Dasein* a fim de unificar o homem, evitando a tradicional tripartição em corpo, alma (*Seele*, o princípio da vida) e espírito (*Geist*, o princípio intelectual). (Cf. INWOOD, 2002, p. 30).

¹⁹ DUBOIS, 2004, p. 17.

²⁰ HEIDEGGER, 2015, p. 48.

²¹ HEIDEGGER, 2015, p. 48, grifo do autor.

²² Heidegger salienta que, para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, ser este que em nada se assemelha com o *Dasein*. “As características que se podem extrair deste ente não são,

de uma famigerada essência. Para o pensador alemão²³, é em sua própria existência que a sua essência faz morada.

A existência, pois, é o modo de ser do ente em questão. Este ser, como nos mostra Heidegger, possui o caráter de *ser sempre meu*; nós, enquanto *Dasein*, relacionamo-nos e comportamo-nos com esse ser como nossa *possibilidade mais própria*.

A presença se constitui pelo caráter de ser minha, segundo este ou aquele modo de ser. De alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo a presença é sempre minha, o ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria. A presença é sempre sua possibilidade.²⁴

Autenticamente ou não, *propriamente* ou não, o *Dasein* é um ente constantemente convidado a se apropriar de si mesmo a partir de sua possibilidade de ser. Sendo um ente de ser-possível, o *Dasein* é o único ente que pode, na compreensão de seu ser, “‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’”.²⁵

Para Heidegger, nesse sentido, a analítica existencial do *Dasein* – a análise da existência do homem no palco *mundo* – guarda em si a ‘promessa’ de uma elucidação do sentido do ser. É a partir do desenvolvimento de uma análise no limiar da *diferença-ontológica*²⁶, isto é, da análise do ente (ôntico) no tocante aos momentos estruturais de seu próprio ser (ontológico), que o sentido de ser deverá ser desvelado.

A ontologia do *Dasein*, a qual também podemos designar como *ontologia fundamental*, busca, antes de tudo, uma explicitação das condições ontológicas de possibilidade da própria existência; busca na existencialidade mesma (estrutura) da existência os diversos *existenciais* condizentes ao modo de ser do *Dasein*. Essa busca é conquistada por meio de sua inovadora e metodológica forma de praticar fenomenologia.

portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela configuração”. (HEIDEGGER, 2015, p. 85).

²³ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 85.

²⁴ HEIDEGGER, 2015, p. 86.

²⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 86.

²⁶ “A expressão *die ontologische Differenz* foi introduzida pela primeira vez em 1927, para marcar a distinção entre Ser (das sein) e ente (das Seiende) [...] A palavra *Differenz*, do latim *differo* (lit. carregar, levar lado a lado, apartado um do outro), implica que “os entes e o ser se levam apartados um do outro, separados e, ainda assim, relacionados um com o outro – e isso espontaneamente, não meramente na base de um ‘ato’ de ‘distinção’”. (INWOOD, 2002, p. 42).

4.2.1 Descrição do Método Fenomenológico da Questão

O desenvolvimento da investigação do *Dasein* é elaborado, como propõe Heidegger, a partir de seus peculiares princípios fenomenológicos. Ainda que Edmund Husserl fosse, para Heidegger, seu grande mestre, o filósofo alemão lança mão de uma prática fenomenológica sutilmente divergente a de seu ‘mestre’. Como crítico da tradição cartesiana, Heidegger confronta vorazmente a fenomenologia husserliana por esta ainda trazer caracteres que reconstroem o mundo e suas composições em um sujeito subjetivo, em uma consciência.²⁷ É, pois, em meio a tais divergências que Heidegger busca a elaboração metodológica de “uma fenomenologia hermenêutica cujos enunciados pretendem validade transcendental”.²⁸

Em *Ser e Tempo*, a empreitada em questão é apresentada a partir de um retorno etimológico aos termos *fenômeno* e *logos* legados pelo aparato conceitual grego. Ao passo que o termo *fenômeno* é identificado originariamente como *aquilo que se mostra em si mesmo*, *logos* é concebido como *fala*, como *discurso* explicitador, que *deixa e faz ver* – aos outros para quem se fala – o que nela se torna tema. Temos, nesse sentido, a delimitação formal da tarefa que tal fenomenologia propõe: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”.²⁹

A *fenomenologia heideggeriana* não é uma ciência ou uma corrente filosófica que busca evocar seu objeto de pesquisa em sua *quididade*, em seu *o quê*. É, em verdade, um *conceito de método* no qual é buscado primordialmente a caracterização das coisas em seu *como*. Conforme Heidegger³⁰, a própria ontologia só é possível como fenomenologia, pois o que se mostra à fenomenologia – fenomenologia no sentido heideggeriano – não é um mostrar-se qualquer, mas o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Em seu conteúdo, a fenomenologia não é senão “ciência do ser dos entes – é ontologia”.³¹

Para Heidegger, a fenomenologia em questão é caracteristicamente um meio pelo qual o ser pode tornar-se aberto. E por ser este meio privilegiado, ela mesma possui raízes *transcendentais*. O autor argumenta que “toda e qualquer abertura de ser enquanto

²⁷ Cf. STEIN, 1988, p. 31-32.

²⁸ STEIN, 1988, p. 13.

²⁹ HEIDEGGER, 2015, p. 74.

³⁰ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 75.

³¹ HEIDEGGER, 2015, p. 77.

transcendens é conhecimento *transcendental*".³² Sendo, pois, o ser *transcendens pura e simplesmente*, "a verdade fenomenológica (*abertura de ser*) é *veritas transcedentalis*".³³

A fenomenologia, nesse sentido, se estabelece enquanto meio (o *como*) necessário ao desdobramento da analítica existencial. Mas se tratando de um ente cujo ser se apresenta através da compreensão, toda fenomenologia do *Dasein* é assumida metodologicamente em sentido *hermenêutico*; portanto, uma fenomenologia que busca, ao longo das investigações, *interpretar* o sentido e as estruturas fundamentais de ser nas quais o ente humano sempre se mantém.

4.3 ANÁLISES ACERCA DA COTIDIANIDADE

Diante da problemática do sentido do ser, a analítica existencial do *Dasein* surge como processo inescusável. Tratando-se de uma análise cujo método se faz fenomenológico (deixar e fazer ver assim como as coisas são), Heidegger encontra o *Dasein* lá onde ele primeiramente e quase sempre se encontra, isto é, em sua *cotidianidade mediana*. A *cotidianidade*³⁴ é o que primeiro caracteriza o aspecto ôntico de cada *Dasein* e o que primeiro determina todo e qualquer existir assim como ele é. Não é por acaso que uma tendência de salto por cima da mesma se fez comum, pois "o que, onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, é o que constantemente se desconsidera em seu significado".³⁵

Na dimensão cotidiana, o pensador alemão busca em primeiro plano uma explicitação total daquilo designado enquanto *ser-no-mundo*, ou melhor, da maneira como o ser do *Dasein* se relaciona e se comporta em seu mundo.

4.3.1 Ser-no-mundo

Em *Ser e Tempo*, a noção *ser-no-mundo* caracteriza uma unidade ontológica na qual todo *Dasein* se encontra imerso. Não é, desse modo, um caráter por vezes assumido pelo ente,

³² HEIDEGGER, 2015, p. 78, grifo do autor.

³³ HEIDEGGER, 2015, p. 78, grifo do autor.

³⁴ Vattimo afirma que analisar o *Dasein* perante o modo de ser mais comum, isto é, o modo de ser cotidiano, é uma maneira na qual evita-se o risco de que algum aspecto se apresente como essencial sem o ter previamente problematizado. (Cf. VATTIMO, 1989, p. 23).

³⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 87.

mas uma condição essencial de sua existência. Características como essas, respeitantes ao modo de ser do *Dasein*, são, segundo Heidegger, *existenciais*. Trata-se aqui de um nítido deslocamento metodológico por parte do filósofo frente as ditas categorias aristotélicas. Como nos mostra Inwood³⁶, Aristóteles listou *categorias* – substância, qualidade, quantidade, etc. – que, segundo sua concepção, se aplicavam a descrição de todo e qualquer ente. Como, porém, o modo de ser do *Dasein* – existência – se distingue dos demais entes, as suas características essenciais são designadas enquanto *Existenzialien* (existenciais), em vez de *categorias*³⁷. Os existenciais, portanto, são, conforme Heidegger³⁸, caracteres ontológicos da presença determinados a partir da existencialidade da existência.

Ainda que *ser-no-mundo* designe um fenômeno ontológico unitário, toda investigação é conduzida de maneira a possibilitar uma visão panorâmica de cada componente desta noção. Põe-se assim, e antes de tudo, a questão do *mundo*. O que é e como se estrutura o mundo para o ser do *Dasein* numa primeira aproximação e na maior parte das vezes? Para o ser humano, o mundo é, antes de mais nada, um intenso sistema de relações práticas, estruturado sobre uma complexa dimensão *significativa*. O grau desta afirmação é alcançado na medida em que voltamos o nosso olhar para o mundo mais próximo e mais cotidiano, a saber, o *mundo circundante* (*Umwelt*).

Diante do mundo circundante, o *Dasein* torna-se o ente cujo ser se encontra primordialmente disperso em múltiplas *ocupações*. Ele não só é no mundo, ele é e está, no mais das vezes, junto ao seu mundo, *demorando-se junto* as coisas, se ocupando. De acordo com Heidegger³⁹, o *Dasein* já está sempre no modo da *ocupação* (*Besorgen*), mesmo quando ao abrir a porta, por exemplo, *se faz o uso do trinco*. Trata-se de uma relação pragmática estabelecida entre nós e aquilo que nos vem ao encontro.

Nota-se, por esse ângulo, que aquilo com que o ente humano primeiro se ocupa não é algo levado em consideração segundo uma ótica teórica ou contemplativa, mas segundo uma atitude prática. Para Heidegger, os objetos de nossas ocupações diárias são sempre e

³⁶ Cf. INWOOD, 2002, p. 59.

³⁷ Neste sentido, veja também o que o pensador brasileiro Ernildo Stein diz acerca desse deslocamento metodológico manifestado no âmbito da analítica existencial: “No plano das categorias estamos analisando questões no plano da predicação, das proposições. Heidegger faz inclusive uma interpretação de categorias quando diz que categoria vem de ágora, praça, pôr em público, e *categoriaen* significa pronunciar publicamente algo sobre algo [...] categoria não é mais nada que enunciar, e pronunciar algo sobre algo, de tal maneira que seja publicamente verificável. Quando Heidegger substitui as categorias pelos existenciais, mostra como esta atividade de pregar, de pronunciar algo sobre algo, exige um retorno a uma dimensão mais radical, anterior, que é justamente aquilo que é a condição de possibilidade de se poder pronunciar algo sobre algo”. (STEIN, 2006, p.139).

³⁸ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 88.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 115.

originariamente compreendidos enquanto *instrumentos* (*Zeug*). Levamo-los em consideração sempre a partir daquilo que eles nos oferecem, daquilo que eles podem exercer *em virtude* dos fins de nossa existência. Nos ocupamos, dessa maneira, de sua determinação categorial, ou dito de outra forma, de seu *manuseio*, seu *uso*, de sua *manualidade* (*Zuhandenheit*) específica.

É válido ressaltar que a noção de instrumento exposta na obra abarca uma ampla multiplicidade de *coisas*. Instrumento pode ser desde o que se encontra numa caixa de ferramentas até “a casa como instrumento de habitar, ou o caminho como instrumento para conduzir tal destinação etc”.⁴⁰ Numa perspectiva geral, os instrumentos são entes desprovidos do caráter de *Dasein*. São entes não humanos dados no mundo (entes intramundanos) e possuidores de qualidades e propriedades passíveis de serem descritas apenas pelas ditas *categorias*.

De acordo com Heidegger⁴¹, um instrumento particular nunca “é”; para ser, é necessário a pressuposição do todo instrumental pertencente ao seu modo de ser. Acontece que, sob uma visão própria da ocupação, a qual o filósofo designa como *circunvisão* (*Umsicht*), os instrumentos sempre são enquanto *instrumentos-para*, são *seres-para* (*um-zu*) – para contribuir, para aplicar, para servir, etc. Sei, por exemplo, que aquele fogão enferrujado *servirá para* algo, pois necessito de água quente; sei também que a água fervida *servirá para* algo, pois eu e meus familiares necessitamos de um café nesta manhã fria. Para Heidegger, esse jogo referencial, essas *referências de algo para algo* constitutivas da estrutura *ser-para*, permeiam todo e qualquer serviço ao qual nos dedicamos. As remissões de referência constitutivas de cada instrumento tornam oportuno toda e qualquer compreensão acerca de seu uso e serventia específica. Mas não somente isso; também torna possível uma compreensão acerca do material que o constitui e uma compreensão dos outros que nele se encontram implícitos, sejam eles os fornecedores do utensílio, ou possíveis portadores do que empreendemos (no caso do nosso exemplo: meus familiares).

Mesmo que os instrumentos aqui citados – fogão, água – não sejam dados para expressar tais referências, estas ainda os permeiam. Basta uma *perturbação de suas referências*⁴² para que elas se tornem expressas. Por exemplo, se eu me dirijo ao fogão e me deparo com algo danificado, impossibilitando seu funcionamento, ou se me dirijo a torneira em busca de água e me deparo com a sua falta, esses instrumentos passam a se mostrarem

⁴⁰ DUBOIS, 2004, p. 28.

⁴¹ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 116.

⁴² Cf. HEIDEGGER, 2015, p.123.

como “coisa-instrumento, dotado de tal e tal configuração, e que, em sua manualidade, é sempre simplesmente dada nessa configuração”.⁴³

Heidegger nos mostra, nesse sentido, que os entes intramundanos com os quais o *Dasein* se defronta diariamente não são *coisas* manifestamente percebidas por si sós, como figuras abstratas isoladas no espaço, independentes umas das outras. São, na verdade, instrumentos, apanhados numa rede referencial, remetidos uns aos outros numa peculiar *conjuntura* (*Bewandnis*). Se nos ocupamos de um fogão, por exemplo, é porque *junto* ao mesmo age uma *conjuntura* de esquentar/ferver que favorece o preparo daquilo que se torna *em virtude* da possibilidade de ser que o *Dasein* propriamente é.

Instrumento, referência e todas as demais composições então citadas formam e estruturam o mundo cotidiano que assim nos é familiar. Perante tais composições, Heidegger não só desvela o mundo significativo que nos rodeia corriqueiramente, como também revela a face *mundana* do mundo, onde até mesmo o espaço e tempo são, antes de qualquer delimitação científica, descobertos a partir de nossa própria *espacialidade*⁴⁴ (que se direciona a partir do *ser-para* dos *instrumentos*) e *temporalidade* (que demora-se junto a ocupação cotidiana) existencial. Assim estrutura-se o nosso mundo: um todo das *ações* de nosso *significar* (*Be-deuten*) – a *significância* na qual nós mesmos já sempre se referimos a partir de uma possibilidade de ser que nos mesmos somos.⁴⁵

4.3.2 Ser-com e o *Quem da Cotidianidade*

Exposta a noção de ser-no-mundo cotidiano frente ao momento estrutural do mundo, Heidegger prossegue com sua analítica a fim de responder uma questão condizente a um problema identitário: *cotidianamente, quem é o Dasein?* Para tal, a investigação é conduzida a outra estrutura do ser do homem, outro existencial igualmente pertencente a noção de ser-no-mundo. Trata-se da estrutura de *ser-com* (*Mitsein*).

A noção de *ser-com* é utilizada por Heidegger para designar, numa perspectiva ontológica-existencial, a questão da convivência. Como existencial, o caráter de *ser-com* outros está necessariamente imbricado no modo de ser-no-mundo do *Dasein*, mesmo quando o outro não se encontra de fato presente. Encontrar-se só, estar em meio a outros sem os perceber e entre outras variações desse gênero só são possíveis pelo fato dessa estrutura

⁴³ HEIDEGGER, 2015, p. 122.

⁴⁴ Sobre a noção de espacialidade, Cf. §§ 22-24.

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 138.

sempre determinar o modo de ser do *Dasein*.⁴⁶ Nesse momento da exposição, ser-no-mundo não somente diz respeito ao mundo de relações práticas permeadas de significados, diz também sobre o mundo enquanto mundo *com-partilhado* com outros.

Como foi possível perceber nas exposições precedentes, também os outros se encontram implícitos nas referências constitutivas dos instrumentos das ocupações diárias – sejam indicando o produtor, fornecedor, mantedor, ou um possível portador de tal utensílio.

O campo, por exemplo, onde passeamos ‘lá fora’ mostra-se como o campo que pertence a alguém, que é por ele mantido em ordem; o livro usado foi comprado em tal livreiro, foi presenteado por... e assim por diante. Em seu ser-em-si, o barco ancorado na praia refere-se a um conhecido que nele viaja ou então um ‘barco desconhecido’ mostra outros.⁴⁷

Os outros que assim nos encontramos não são propriedades que, por força do pensamento, adicionamos ao instrumento. Também não são entes dotados do modo de ser simplesmente dado, do instrumento, com o qual lidamos numa ocupação. São, na verdade, entes semelhantes a nós mesmos, que frequentemente nos *preocupam* (*Fürsorge*); entes que no mundo estão a providenciar as suas próprias possibilidades existenciais. Os outros são, portanto, “*como a própria presença libertadora – são também copresenças*”.⁴⁸

No seio da ocupação cotidiana, os outros se nos apresentam a partir do que eles empreendem – exercem em seu ser-no-mundo. O outro, comenta Dubois⁴⁹, é na maior parte das vezes visto como “o que ele faz” e não enquanto um sujeito dotado de uma alteridade, isto é, diferente-de-mim. Mas assim como os outros, nós mesmos, enquanto seres cotidianamente viventes, compreendemo-nos e somos compreendidos a partir daquilo que fazemos em nossas ocupações diárias. Eu e os outros, “nos compreendemos a partir de um ‘isto que’, de um conteúdo, de um *quid*: o que nós fazemos, o que nos preocupa. Compreendemo-nos como isto”.⁵⁰

Essa compreensão de ser na qual quase sempre nos encontramos, que faz compreender os outros e nós mesmos a partir daquilo em que nos empenhamos, é entendida por Heidegger como compreensão através *do impessoal*. *O impessoal (das Man)* é o *quem* da cotidianidade.

⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 177.

⁴⁷ HEIDEGGER, 2015, p. 174.

⁴⁸ HEIDEGGER, 2015, p. 174, grifo do autor.

⁴⁹ Cf. DUBOIS, 2004, p. 33.

⁵⁰ DUBOIS, 2004, p. 33.

Na impessoalidade da cotidianidade reina a total *indiferenciação*. A singularidade, a alteridade própria de cada ser humano se encontra descartada e dominada por um *nivelamento* rasteiro e *mediano* do que é comumente valorizado.

O impessoal desenvolve sua própria ditadura [...] Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos, e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das ‘grandes multidões’ como *impessoalmente* se retira; achamos ‘revoltante’ o que *impessoalmente* se considera revoltante.⁵¹

Para Heidegger, os *modos de ser do impessoal* caracterizam e remontam a face daquilo que é entendido como ser *público* (*Öffentlichkeit*), ou melhor, como *publicidade*.⁵² Diante da publicidade, não só agimos conforme os padrões, mas tudo ‘vemos’ e ‘entendemos’. Tudo, e inclusive os outros, torna-se, sem esforço, de há muito acessível e conhecido. É nesse sentido que o domínio do impessoal é caracterizado; é nessa perspectiva que o filósofo identifica a impessoalidade como modo pelo qual o ente encontra a facilitação de sua tarefa existencial, o escape de toda e qualquer situação decisiva na qual o seu ser possa vir a se encontrar. A impessoalidade assume a situação existencial de cada *Dasein*, e assume sem que *ninguém* precise se responsabilizar. O impessoal torna-se o *quem* cotidiano que ceifa a responsabilidade do ente para com seu próprio ser.

O impessoal tira o encargo de cada presença em sua cotidianidade [...] com esse desengargo, o impessoal vem ao encontro da presença na tendência de superficialidade e facilitação. Uma vez que sempre vem ao encontro de cada presença, dispensando-a de ser, o impessoal conserva e solidifica seu domínio teimoso.⁵³

Na cotidianidade, pois, não somos e nem nos encontramos de maneira própria em nossa existência, e sim nos moldes do impessoal⁵⁴. Essa impessoalidade cotidiana, compreendida originariamente no modo de ser da ocupação, muito revela sobre o que por Heidegger é caracterizado e entendido como existência *decadente e imprópria*.

⁵¹ HEIDEGGER, 2015, p. 184, grifo do autor.

⁵² Veja neste sentido: HEIDEGGER, 2015, p. 183-184.

⁵³ HEIDEGGER, 2015, p. 185.

⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 187.

4.3.3 A Decadência do Ser do *Dasein*

Conforme lemos Heidegger, os fenômenos do modo de ser cotidiano do *Dasein* – o modo da (pré)ocupação e, respectivamente, da compreensão impessoal – leva à baila gradativamente ao fenômeno da *decadência* (*Verfallen*). A decadência indica nada mais que um momento fundamental da existência de cada ser humano, ou seja, ela é um existencial. É próprio do ser do *Dasein* encontrar-se, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ancorado nessa forma existencial. A decadência mostra-se como um modo em que a existência do *Dasein* tende a se encaminhar à perdição de seu próprio *projeto existencial*. Ainda que a noção de decadência seja conceituada especificamente em um único parágrafo, o seu conceito só é alcançado após uma densa argumentação. Se quisermos entender com mais detalhes o que propriamente é esse fenômeno, devemos não só nos ater a sua conceituação, mas ao *como* de seu ‘diagnóstico’. Vejamos, pois, como são elaborados os argumentos até o momento da conquista de seu pleno conceito.

No capítulo 5 intitulado *Ser-em como tal* – capítulo cuja noção de decadência é desenvolvida – Heidegger busca explicitar os existenciais fundamentais constitutivos da maneira como o *Dasein* experimenta o seu próprio ser. O primeiro deles diz respeito a *fatualidade* do surgimento do ente no mundo na experiência de seu ser – diz sobre a *facticidade*⁵⁵ do *Dasein* como ente existente. Este fato é concebido por Heidegger como consequência imediata daquilo que ele entende por *estar-lançado* (*Geworfenheit*). A expressão *ser-lançado* ilustra o *facto* (*Facticidade*) da chegada ao mundo de cada ser humano, e como o próprio termo sugere, sem ao menos ser perguntando, nele *devendo ser*. De acordo com Hans Jonas⁵⁶, o termo *ser-lançado* é originariamente *gnóstico*⁵⁷ e pretende indicar uma

⁵⁵ Nas preleções do semestre de verão de 1923, intituladas *Ontologia - hermenêutica da facticidade*, Martin Heidegger afirma: “facticidade é a designação para o caráter ontológico de “nosso” ser-aí “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí em cada ocasião [...] na medida em que é “aí” em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser”. (HEIDEGGER, 2013, p. 13). Já em *Ser e Tempo*, o filósofo complementa a noção, diferenciando-a com o modo de ser do ente simplesmente dado: “a fatualidade do fato da presença é, em seu ser, fundamentalmente diferente da ocorrência fatural, de uma espécie qualquer de pedras. Chamamos de facticidade o caráter de fatualidade do fato da presença em que, como tal, cada presença sempre é”. (HEIDEGGER, 2015, p. 102).

⁵⁶ Cf. JONAS, 2004, p. 248.

⁵⁷ Segundo Safranski, a teologia gnóstica, pelo menos na interpretação de Jonas, discursa acerca da “queda” do espírito no mundo terreno. A inserção do espírito no mundo depende do modo como o mesmo se relaciona com sua própria origem: caso a rememore, o mundo se torna estranho para si mesmo; caso esqueça (traia sua origem), se insere e se perde no mundo. É sobretudo na fenomenologia da angústia – o que ainda veremos na primeira parte de nossa pesquisa – que poderemos perceber a maneira em que as raízes gnósticas se inserem na analítica existencial. Mas não para por aí; também nas análises acerca da propriedade – tema segundo de nossa pesquisa – será perceptível de que maneira a ideia de salvação da gnóstica pode ser entrelaçada à analítica existencial do *Dasein*. (SAFRANSKI, 2005, p. 174).

constituição fundamental – ou mesmo fundante – responsável pela *auto experiência* existencial do *Dasein*. Martin Heidegger dirá, nesse sentido, que nos encontramos sempre e originariamente lançados no *aí* (*Da*) de nosso *ser* (*Sein*). Mas o que seria esse *aí* (*Da*)? A expressão *aí* é entendida pelo pensador enquanto *abertura* de ser, isto é, a abertura, a charneira na qual o *Da-sein* pode *fazer-se* na experiência de seu ser (*no-mundo*).

No escopo da obra, a noção de *abertura* torna-se uma concepção central. Além de anular qualquer noção de *sujeito puro do conhecimento*, a mesma fornece a possibilidade de edificação de uma *nova noção de verdade* – noção inteiramente distinta daquela antiga e tradicional concepção de *verdade como adequação*.⁵⁸ Em sua caracterização inicial, Heidegger nos mostra que a abertura de ser é formada e realizada sempre e originariamente por mediação de uma disposição – ou como vulgarmente se conhece, de um humor –, uma compreensão e uma fala. Tornamo-nos abertos ao mundo na disposição: isto diz que o ser-aí torna-se aberto à experiência de seu ser “sempre, originariamente, à luz de certa disposição emotiva: alegria, medo, desinteresse, tédio”.⁵⁹ Na disposição, decifra-se como o ente encontra a si mesmo em cada ocasião, como ele se sente ao ser tocado pela significância do mundo. Mas pertence igualmente a disposição uma *compreensão* originária de ser. É a partir dela que toda a relação entre ser e ente se torna manifesta. É na compreensão, por exemplo, que se funda e se motiva as ocupações nas quais o ser do *Dasein* quase sempre permanece. Ou mais amplamente, é na compreensão que o mundo e todas suas composições vem ao encontro de nosso ser enquanto dotadas de significados. Na compreensão, o que se encontra em jogo é o ser em virtude de si mesmo próprio do *Dasein*. Compreendendo a si mesmo, o *Dasein* significa o mundo conforme suas aptidões, isto é, *projeta* o seu ser para as possibilidades (para o poder-ser) que no mundo se abre. É preciso dizer: o *Dasein* não só está-lançado, como também é *projeto*, é *existencialidade*. Ele é *projeto lançado* no mundo. A compreensão, nesse sentido, é caracteristicamente uma propriedade que o diferencia de todo e qualquer ente. Não

⁵⁸ Nos itens a), b) e c) do parágrafo final da seção I, *Presença, mundanidade e verdade* (§44), a investida heideggeriana volta-se a desconstrução da tradicional noção de verdade, visando, por sua vez, a elaboração de um “conceito de *verdade originária, fundante*”. (STEIN, 2006, p. 13). Em sentido heideggeriano, o conceito de verdade remete-se a expressão grega *aletheia*, isto é, desvelamento, descobrimento. A questão da verdade, nesse sentido, adquire uma lógica originalmente diversa aos dos tradicionais filósofos. A verdade não se faz, primeiro e simplesmente, *propriedade do enunciado*; não se faz, como ordinariamente se acreditou, *na adequação do juízo ao seu objeto*. Para Heidegger, verdade se dá, antes de tudo, no modo de ser do próprio *Dasein*, no modo de *ser da descoberta*. A noção de *abertura*, nesse caso, torna-se o elemento basilar dessa originária concepção de verdade. *Ser descobridor* pertence a *abertura* própria do ser *Dasein*, pois é na mesma que o mundo e todas suas composições são descobertas. Se podemos considerar válida a ideia de verdade edificada no enunciado, é somente porque ela mesma funda-se na verdade que se comporta junto ao modo de ser do ente humano. Que o *Dasein* está lançado *originariamente* em sua abertura, isso quer dizer, portanto: estar na descoberta das “coisas”, estar na verdade.

⁵⁹ VATTIMO, 1989, p. 39.

só por esse caráter projetual, mas também por ser ela mesma a composição que possibilita a *fala (discurso)* e, por assim dizer, *a linguagem*. A fala, ressalta Heidegger, “é igualmente originária à disposição e ao compreender”.⁶⁰ Ela não é se não uma articulação *interpretativa* e *enunciadora*⁶¹ do que, na compreensão, se torna aberto. É por ela e a partir dela que o *Dasein* pode tornar-se compreensível.

Todos os fenômenos então citados são analisados e desaguados sobre o fenômeno da *decadência*. De acordo com o pensador alemão, *lançados em projeção* na abertura de ser-no-mundo, encontramos sempre, numa primeira aproximação, no modo de ser da *decadência*. Ainda que o filósofo afirme⁶² que tal fenômeno não possa ser apreendido como “queda” de um “estado original” mais puro e superior, poderíamos dizer aqui acerca de uma possível união do momento da *hermenêutica da cotidianidade* do mundo da vida com um *momento teológico* – momento teológico de “desvalorização” (do pecado) do mundo, no qual o ser humano “decai”.

Em sua delimitação formal, *decadência* indica que, na maior parte das vezes, isto é, na cotidianidade, o ser do *Dasein* se encontra junto ao mundo das ocupações.

Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, presença está junto e no ‘mundo’ das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença já sempre caiu de si mesma e decaiu no ‘mundo’.⁶³

O decair próprio de cada ser humano nas ocupações corriqueiras e, conseqüentemente, na ditadura do impessoal, permite agora uma visão mais concreta daquilo que havíamos mencionado como *existência imprópria*.

Para Heidegger, a *decadência* é a forma existencial mais imprópria estabelecida na existência de cada ser humano. Na *decadência* cotidiana, o *Dasein* não projeta sua existência num lance apropriador. Pelo contrário, perde-se numa *falação*, numa *curiosidade* e numa *ambigüidade* que o torna desenraizado e desresponsabilizado para com seu si-mesmo autêntico. *Falação*, *curiosidade* e *ambigüidade* são partes de uma e mesma abertura – que mais o fecha do que propriamente abre! – de ser-no-mundo realizada na dimensão cotidiana.

Na *falação*, encontra-se a mais profunda falta de interesse naquilo do que se fala. Nessa *fala* cotidiana, nessa articulação imprópria de uma compreensão comunicadora, tudo se

⁶⁰ HEIDEGGER, 2015, p. 223.

⁶¹ Cf. §§ 32-33.

⁶² Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 241.

⁶³ HEIDEGGER, 2015, p. 240.

torna compreensivo sem fazer muito caso. Na falação o *Dasein* é dispensado da possibilidade de uma compreensão autêntica. Do que propriamente se fala, a quem ou a que a fala se refere, não se sabe! Conforme Heidegger⁶⁴, a fala, no sentido de falação, nunca comunica no modo de uma apropriação originária deste *sobre o que se fala*, ela apenas contenta-se a repetir e passar adiante a fala. Repetindo e passando adiante, essa fala se torna algo caracteristicamente autoritário: “as coisas são assim como são porque é assim que delas se fala”.⁶⁵

O que, na compreensão, deveria ser *visado* numa apropriação genuína, perante a cotidianidade se encontra negligenciado. Tudo que ao *Dasein* vem ao encontro é apenas visado numa postura curiosa. Na *curiosidade*, nada é contemplado em sua concretude. A curiosidade “ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, para chegar a ele num ser, mas apenas para ver”.⁶⁶ Sempre importa antes a excitação que o *novo* pode proporcionar, mas como dissemos, não para compreender, e sim em virtude de um puro perceber, em virtude de um puro *tornar-se consciente*.

Com a velocidade de disseminação e de atuação do que a falação e, respectivamente, a curiosidade assume, tudo se torna, por fim, *ambíguo*. Tudo que é novo se vê da noite pro dia de há muito conhecido e discutido. O que ainda não ocorreu já é pressentido e, por sua vez, passado. Diante disso, o *Dasein* não só se vê tentado pelo que em uma rápida sucessão de coisas lhe aparece, mas ofuscado frente ao seu projeto existencial, frente as possibilidades próprias de seu ser.

A ambiguidade da interpretação pública proporciona as falas adiantadas e os pressentimentos curiosos com relação ao que propriamente acontece, carimbando assim as realizações e as ações como o selo de retardatário e insignificante [...] no impessoal, o compreender da presença *não vê* a si mesmo em seus projetos, no tocante às possibilidades ontológicas autênticas. A presença é e está sempre ‘por aí’ de modo ambíguo, ou seja, por aí na abertura pública da convivência, onde a falação mais intensa e a curiosidade mais aguda controlam o ‘negócio’, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece.⁶⁷

Na medida em que a fala, a curiosidade e a ambiguidade perfaz a abertura do ser do ente, ser *decadente* torna-se *tentador* e *tranquilizante*. Na decadência, sob o domínio da convivência pública do impessoal, a existência é nutrida e dirigida sob a ilusão de uma vida autêntica. O *Dasein* se vê tranquilizado e despojado de qualquer esforço compreensivo, acreditando, mesmo assim, possuir tudo na mais perfeita ordem. Mas nada é mais que uma

⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 232.

⁶⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 232.

⁶⁶ HEIDEGGER, 2015, p. 236.

⁶⁷ HEIDEGGER, 2015, p. 239, grifo do autor.

alienação aprisionante, que lhe força mais e mais uma existência irresponsável e, desse modo, imprópria.⁶⁸

4.3.4 Angústia e Cura

Com o fenômeno da decadência, a fenomenologia hermenêutica do *Dasein* frente a dimensão cotidiana acaba por se aproximar de seu movimento final. O que se conquistou mediante a cotidianidade foi a completa e mais fundamental característica ontológica de todo *Dasein*, isto é, o seu ser-no-mundo. A noção de *abertura de ser* constitutiva do ente humano mostrou-se incisiva. Dela resultou a clareza da triádica estrutura constitutiva do caráter ontológico de ser-no-mundo: *facticidade (ser-lançado)*, *existência/existencialidade (projeto/poder-ser)* e *decadência*. Essa tríade estrutural, como agora podemos perceber, acompanha e determina o ente na medida em que ele *é no mundo*. Ainda que a sua análise fragmente inevitavelmente todos os momentos constitutivos desse ente, Heidegger nos leva a crer que todas as constituições aqui descritas valem, para o ser humano, como um todo em sua existência. Como é descortinada, então, essa configuração unitária, central, dado que todas as estruturas se mostraram de maneira fracionada? Segundo Heidegger, todo descortinar só é possível dentro da abertura constitutiva de cada *Dasein*, aquela que se baseia na disposição e compreensão.⁶⁹ Trata-se, desse modo, de voltarmos os olhos mais uma vez para a práxis da existência humana.

Em seu ser-no-mundo, em sua cotidianidade mais inocente, o *Dasein* humano pode experimentar o todo estruturante de sua existência – a sua singularidade existencial – naquilo que a disposição da *angústia* pode lhe proporcionar. No tratado heideggeriano, o fenômeno da angústia é radicalmente diferenciado daquilo entendido como *temor* ou *medo*. No § 30, *o medo como um modo da disposição*, Heidegger distingue *o que* do medo (*Wovor*), o “amedrontador”, daquilo *pelo que* se tem medo (*Worum*), o próprio temer. Aquilo *do que* se tem medo é sempre um ente que nos encontra enquanto *ameaçador*, isto é, o possivelmente danoso. Já aquilo *pelo que se tem medo* é sempre aquele que propriamente tem medo, o *Dasein*. Quando tememos por tudo ao nosso redor, tememos por nós mesmos, tememos pelas possibilidades de nosso *poder-ser*. Mas na medida em que falamos não do medo e sim da

⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 243.

⁶⁹ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 250.

angústia, a perspectiva muda drasticamente: “*Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal*”.⁷⁰

Aquilo com que a angústia se angustia não é de maneira alguma um ente intramundano. Não há, nesse caso, conjuntura possível que venha a denunciar o que e onde essa ríspida ameaça se encontra. A significância do mundo torna-se incapaz frente ao motivo da angústia. O seu motivo torna-se indeterminado.

O com o quê da angustia é inteiramente indeterminado. Essa indeterminação não apenas deixa faticamente indefinido que ente intramundano ‘ameaça’, como também diz que o ente intramundano é ‘irrelevante’. Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se. A totalidade conjuntural do manual e do ser simplesmente dado que se descobre no mundo não tem nenhuma importância, ela se perde em si. O mundo possui o caráter de total insignificância. Na angústia, não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura ameaçadora.⁷¹

Sob o domínio da angústia, o que lhe ameaça se mostra como *um nada que não se encontra em lugar nenhum* e que, contudo, está por toda parte, reafirmando esse tenso sentimento. Heidegger dirá, nesse sentido, que aquilo *com que* a angústia se angustia é o próprio mundo *como tal* e, por sua vez, *pelo* seu próprio *ser-no-mundo*.

Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em lugar nenhum intramundanos significa que *a angústia se angustia com o mundo como tal* [...] A angustia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. O ‘mundo’ não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do ‘mundo’ e da interpretação pública. Ela remete a presença para aquilo por que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a presença em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, angústia abre a presença como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade.⁷²

A situação afetiva da angústia mostra-se, como podemos notar, enquanto disposição *privilegiada*. Na angústia, o *Dasein* singulariza-se e é abandonado a si-mesmo. Esse sentimento, afirma Safranski⁷³, nos conduz a um ponto de transição: do mundo ao nosso ser-possível. A significabilidade do mundo perde sua influência. O sentido da decadência de ser mostra-se: é fuga de si-mesmo na perdição aprazível do mundo. O ente livra-se, nesse sentido,

⁷⁰ HEIDEGGER, 2015, p. 252, grifo do autor.

⁷¹ HEIDEGGER, 2015, p. 252 - 253.

⁷² HEIDEGGER, 2015, p. 253-254, grifo do autor.

⁷³ Cf. SAFRANSKI, 2005, p. 204.

do turbilhão propiciado pelo mundo cotidiano. Livra-se da ocupação diária e da tranquilidade favorecida pela decadência do impessoal. Tudo que o era familiar, que o fazia sentir-se em casa, torna-se, na angústia, *estranho*. Livre, expatriado e estranho a tudo o que lhe alienava, resta, como nos mostra Heidegger, o simples ser para o poder-ser mais próprio.

Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta a presença para o ser-livre para... (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença como ser ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.⁷⁴

Na angústia, pois, o *Dasein* revela-se em sua unidade básica. Com outras palavras, o *Dasein* mostra-se como ente cujo ser se encontra *lançado* no mundo, livre para escolher a si mesmo na responsabilidade de seu *poder-ser*. Os momentos estruturais então desvelados mediante a angústia, isto é, *facticidade (ser-lançado)*, *existência/existencialidade (poder-ser)* e *decadência*, não são, pelo menos inicialmente, como peças de um quebra cabeça – podendo, por vezes, ser destacadas e perdidas. São, na verdade, um todo originário, um perfeito *a priori* à base de toda atitude e situação do *Dasein*. Esse *a priori* estrutural é entendido por Heidegger enquanto *cura*. Em *Ser e Tempo*, o fenômeno da *cura* pretende designar a forma existencial central do ser-no-mundo do *Dasein*, isto é, a característica responsável pela unidade de sentido do todo estruturante do ser-no-mundo existente.

Se a práxis existencial parecia ainda carecer de um significado, o fenômeno da cura o revela em sua plenitude. As análises desenvolvidas pelo filósofo sobre a cura ganham maiores esclarecimentos na medida em que volvemos nossa atenção para antiga fábula de cura, do antigo escritor romano Higino. Sendo aquele quem primeiro deu forma ao homem, cura é significado, nessa fábula, do cuidado prático responsável pela constante realização do homem.⁷⁵ Movendo-se não muito distante de tal significação, Heidegger articula então uma interpretação ontológica-existencial da mesma. De que maneira, pois, tal interpretação é conduzida? É conduzida à medida em que os existenciais constitutivos da cura são desvelados

⁷⁴ HEIDEGGER, 2015, p. 254

⁷⁵ “Certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A Cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a Cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a cura quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois foi feito de húmus”. (HIGINO apud HEIDEGGER, 2015, p. 266).

em seus significados. É válido ressaltar, de antemão, que a interpretação da cura é desdobrada a partir daquilo que, na segunda seção da obra, é conferido como sendo o responsável pelo seu sentido (sentido do ser), isto é, a *temporalidade*⁷⁶. A *existencialidade* de cada existência, o *poder-ser projetado na compreensão* de cada *Dasein*, é entendido formalmente como a forma existencial na qual o ente *antecede-a-si-mesmo* numa possibilidade de ser; o *Dasein*, nesse sentido, já está sempre *além de si mesmo*. Mas antecedendo a si mesmo, ele já se encontra no mundo – ele existe *facticamente*, é *ser-lançado* no mundo. Nesse caso, o anteceder próprio do *Dasein* é entendido em sua plenitude como "*anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo*".⁷⁷ Como, porém, o *anteceder* realizado pelo *Dasein já sendo no mundo* se encontra originariamente *decadente*, isto é, *junto ao mundo* das (pré)ocupações, a sua estrutura fundamental comporta também uma remissão ao seu modo de ser cotidiano. As interpretações descritas preenchem, portanto, o significado da estrutura total do modo de ser do *Dasein*, da cura: "um anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em (no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)".⁷⁸

A cura, como pudemos claramente perceber, retorna e indica tudo o que na cotidianidade média se tornou progressivamente passível de apreensão. Se de início o filósofo atribui preliminarmente o modo de ser da existência ao ente *Dasein*, no fim da primeira seção a existência passa a ser vislumbrada em seu nexos originário com a facticidade e a decadência, isto é, vista como cura. Com o caractere da cura, Heidegger torna expresso o espaço, a forma fundamental na qual toda atividade humana é plenamente realizada. "Ser, para o *Dasein*, é ser no cuidado, ser cuidadosamente, ser no cuidado do ser".⁷⁹ É dessa forma que se apresenta a análise heideggeriana da complexa estrutura básica da unidade total do mundo humano mediante o banal, o cotidiano.

4.4 ANÁLISES ACERCA DA PROPRIEDADE

Com as análises acerca da cotidianidade, acabamos por nos defrontar com a totalidade estrutural básica do ser-no-mundo do *Dasein*. Perpassando os momentos fundamentais da

⁷⁶ Cf. § 65. Para Heidegger, a cura encontra seu sentido na temporalidade originária do *Dasein*. Como veremos a seguir, os momentos estruturais da cura, a existencialidade, a facticidade e a decadência, correspondem tacitamente a relação simultânea das *ekstases* do tempo, isto é, ao futuro (*porvir*), passado (*vigor de ter sido*) e, respectivamente, ao presente (*atualidade*).

⁷⁷ HEIDEGGER, 2015, p. 259, grifo do autor.

⁷⁸ HEIDEGGER, 2015, p. 260.

⁷⁹ DUBOIS, 2004, p. 43.

facticidade, existencialidade e decadência, a pesquisa em questão elevou-se gradativamente até nos conceder a compreensão do fenômeno da angústia, cujas características revelaram a unidade fundamental, a cura. Contudo, nota-se que – apesar do filósofo remeter-se, em alguns momentos, a propriedade do ser do *Dasein* – toda primeira seção apenas deixa e faz ver o ente em sua face imprópria, sob o domínio do impessoal, diante de sua própria decadência cotidiana. De que maneira, então, Heidegger possibilita a explicitação da possível faceta da propriedade do ser? O desenrolar-se da mesma pode ser respondido mediante a primeira metade da *segunda seção* da obra, denominada *Presença e Temporalidade*. O seu primeiro capítulo, *o possível ser-todo da presença e o ser-para-a-morte*, traz metodologicamente consigo o *quid* basilar do desenrolar da questão da propriedade. O filósofo da floresta negra dá vida, num primeiro momento, a uma fenomenologia hermenêutica da morte.

4.4.1 Ser-para-morte

A pergunta que nos levaria a tal reflexão seria: o ser da presença já foi capaz de se mostrar em seu todo? Certamente não. Dois são seus indícios. O primeiro: as análises precedentes somente relataram o ser do *Dasein* mediante sua face imprópria, mesmo existindo alusões a sua possível propriedade. O segundo: o ente humano é aquele cuja existência se desdobra de maneira projetual. Por meio de sua compreensão, sob o domínio de uma disposição, o *Dasein* projeta seu ser para as ocupações quais julga ser necessárias para si. Ele não só projeta, ele os assume, ele tem de os ser, diária e incessantemente, até o fim de sua existência. Nesse caso, é possível perceber que, “se a existência determina o ser da presença e o poder-ser constitui sua essência, então a presença, enquanto existir, deve, em podendo ser, *ainda não ser* alguma coisa”.⁸⁰ Dito de outra forma, ao *Dasein* pertence sempre uma pendência, uma *insistente inconclusão*.⁸¹ Que a presença exista de modo a não possuir mais nenhuma pendência – e isto poderia ser entendido vulgarmente como ‘concluída’ – isso será reflexo de seu próprio fim. O fim não é senão a morte. Vejamos como Heidegger procede com tal argumentação:

Tão logo a presença ‘exista’, de tal modo que nela nada mais esteja de forma alguma pendente, ela também já se tornou um não-mais-ser-presença. Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser. Enquanto a presença é um ente, ela jamais alcançou seus ‘todos’. Caso chegue a conquistá-los, o ganho se converterá pura e

⁸⁰ HEIDEGGER, 2015, p. 305, grifo do autor.

⁸¹Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 310.

simplesmente em perda de ser-no-mundo. Assim, nunca mais se poderá fazer a sua experiência como um ente.⁸²

É válido ressaltar, de antemão, que para Heidegger o fim de tal pendência não significa completude. Ou seja, não significa que, na morte, o *Dasein* sempre se complete. *Diferente de um fruto, que no amadurecer completa seu ciclo*⁸³, o ser do *Dasein*, na maioria das vezes, finda antes mesmo de alcançar a integralização de seu projeto. ‘Findar’, para o ser humano, não é sinônimo de ‘completar-se a si mesmo’. Caso tratássemos desta forma, estaríamos o considerando enquanto ser simplesmente dado. Isso nos remete então “a certeza mais incerta” de toda e qualquer existência: a morte. A morte, em sentido ontológico, não é o fim com o qual nos defrontaremos após uma longa caminhada por um ciclo predeterminado. A morte “*é um modo de ser que a presença assume no momento em que é*”⁸⁴ – ela é iminente. Martin Heidegger cita de maneira incisiva Johann Von Tepl: “*para morrer basta está vivo*”.⁸⁵ O *Dasein* é, portanto, *ser-para-a-morte*.

A morte, como se percebe, é uma possibilidade inteiramente privilegiada, pois, sendo o *Dasein* incapaz de renunciá-la, a mesma desvela-se como “*a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável*”.⁸⁶ Entretanto, tal possibilidade nem sempre é levada em consideração. Numa tentativa frustrada, porém cotidiana, o *Dasein* permanece a empreender uma fuga da mesma, a fim de evitar qualquer espécie de estranheza. A existência decadente locada no rebuliço da impessoalidade nos revela isso. Em meio a publicidade disseminada pelo falatório, a morte torna-se simples casos, mas casos conhecidos, familiares, longe de ser uma ameaça – “esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’ [...] desconhecidos ‘morrem’ todo dia, toda hora”.⁸⁷ Mais uma vez o impessoal assume o controle; é ele quem se atinge pela morte, e isto é, ninguém. Simplesmente ‘morre-se’, mas ‘eu não’. Assim nivelada, de maneira rasteira, a morte torna-se uma possibilidade velada.

O ‘morre-se’ divulga a opinião de que a morte atinge, por assim dizer, o impessoal. A interpretação pública da presença diz: ‘morre-se’ porque, com isso, qualquer um outro e o próprio impessoal podem dizer com convicção: mas eu não; pois esse impessoal é o ninguém. A “morte” nivela-se a uma ocorrência que, embora atinja a presença, não pertence propriamente a ninguém [...] a morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, converte-se num acontecimento público que vem ao encontro do impessoal.⁸⁸

⁸² HEIDEGGER, 2015, p. 310.

⁸³ Cf. HEIDEGGER, 2015, p.318.

⁸⁴ HEIDEGGER, 2015, p. 320, grifo nosso.

⁸⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 320.

⁸⁶ HEIDEGGER, 2015, p. 335, grifo do autor.

⁸⁷ HEIDEGGER, 2015, p. 328.

⁸⁸ HEIDEGGER, 2015, p. 329.

A impropriedade, ou a inautenticidade, recai novamente sobre o *Dasein*, alienando-o, agora, no que diz respeito a sua possibilidade mais própria. Quando ou de que forma, então, o *Dasein* pode se relacionar com sua morte em sentido próprio? Além disso, o que tal relação implicaria em seu próprio modo de ser? A relação em sentido próprio torna-se possível mediante possibilidade daquilo entendido enquanto *antecipação de possibilidades*.

É indiscutível que o ser-para-a-morte é um ser para algo possível, realizável. Mas diferente de qualquer outra coisa que se caracterize como *ser-para* algo possível, como um instrumento qualquer e cotidiano, a morte, em sua realização, não se faz experimentável como realidade. Assim fosse, experimentar a mesma seria deixar de viver.⁸⁹ Dessa forma, a realização de uma relação do ser do *Dasein* com sua própria morte só se faz possível mediante a possibilidade ontológica do *antecipar*. Trata-se de uma aproximação que, por meio da compreensão, o *Dasein* realiza em direção ao seu ser-para-a-morte possível. Quanto mais essa aproximação se concretiza, tanto mais a presença compreende que a morte é a possibilidade da impossibilidade de existir.⁹⁰ Nesse caso, a morte irrompe em sua nudez:

É a possibilidade da impossibilidade de toda relação com..., de todo existir. No antecipar, a possibilidade 'será sempre maior', ou seja, desvela-se como aquela que desconhece toda medida, todo mais ou menos, significando a possibilidade da impossibilidade, sem medida, da existência. Em sua essência, essa possibilidade não oferece nenhum apoio para alguma expectativa e para se 'configurar' um real possível e, assim, esquecer a possibilidade. Enquanto antecipação da possibilidade, o ser-para-a-morte é que possibilita essa possibilidade e que a libera como tal.⁹¹

A antecipação da morte, nesse sentido, torna-se um fator de grande importância naquilo que buscamos entender por propriedade. Na antecipação, como nos mostra Heidegger⁹², encontra-se a possibilidade do ente privilegiado compreender o seu poder-ser (seu projeto existencial) mais próprio e mais extremo, ou melhor, encontra-se a possibilidade de um existir em sentido próprio – na propriedade. O autor denuncia esse fato mediante cinco momentos. O *primeiro*: no antecipar, o *Dasein compreende* que a morte é a sua *própria possibilidade*, pois a mesma diz respeito a cada um, individualmente, em sua singularidade. Aqui torna-se efetivamente possível o desentranhamento do ente humano da simbiose da impessoalidade que confunde o 'Eu' com o 'a gente'. O *segundo*: o ente *compreende* que o seu finar é *uma possibilidade irremissível*, dado que o ser encontrado em jogo só pode ser

⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, 2015 p. 338.

⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 339.

⁹¹ HEIDEGGER, 2015, p. 339.

⁹² Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 340.

assumido por ele mesmo, e não por outro.⁹³ O *terceiro*: *compreende* o morrer enquanto possibilidade *insuperável*, enquanto fronteira de todo e qualquer existir. Nesse momento, o dissimulado é desvelado: as possibilidades são *finitas*, e aquelas manifestadas num aparente estado de enrijecimento – como alude constantemente a impessoalidade cotidiana –, são, evidentemente, passíveis de superação.⁹⁴ O *quarto*: a morte é *compreendida* como sendo uma *possibilidade certa*. Mas não se trata aqui de uma certeza cuja experiência pudesse ser ganhe ou possível de ganhar. Heidegger ressalta que “a certeza da morte não pode ser computada a partir da constatação de casos de morte ocorrentes. Ela não se detém, de forma alguma, numa verdade do ser simplesmente dado”.⁹⁵ Por fim, o *quinto momento*: o ente humano *compreende* a morte enquanto *possibilidade indeterminada*. Na antecipação, o *Dasein* abre para si a constante ameaça inerente a morte. Sendo a compreensão um caractere de abertura sempre realizado a luz de uma disposição, esta será, por excelência, a angústia. A angústia é a disposição responsável por tal abertura,

[...] é a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular da presença. Na angústia, a presença dispõe-se frente ao nada da possível, impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser daquele ente assim determinado, abrindo-lhe a possibilidade mais extrema. Porque o antecipar simplesmente singulariza a presença e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence ao compreender de si mesma, própria da presença. O ser-para-morte é, essencialmente, angústia.⁹⁶

Diante do que até agora expomos, passamos a notar claramente em que sentido a morte torna possível não só o todo do ser do *Dasein*, mas, sobretudo, a sua propriedade. A antecipação da morte, como bem confirma Vattimo⁹⁷, identifica-se com o reconhecimento de que nenhuma das possibilidades “concretas”, proporcionadas pela vida impessoal, é, em verdade, definitiva. O ente, nesse caso, supera esse aparente enrijecimento, mantendo-se aberto a um desenvolvimento que se estende para além de cada possibilidade assumida, e isto é, para o desenvolvimento de *possibilidades próprias*. O ‘reconhecimento’ da morte, portanto, “possibilita as possibilidades, fá-las aparecer verdadeiramente como tais, pondo-as assim na posse do *Dasein*, que não se agarra a nenhuma delas de maneira definitiva, mas as insere no contexto sempre aberto do *próprio projecto* da existência”.⁹⁸

⁹³ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 340.

⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 341.

⁹⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 342.

⁹⁶ HEIDEGGER, 2015, p. 342.

⁹⁷ Cf. VATTIMO, 1989, p. 52.

⁹⁸ VATTIMO, 1989, p. 52, grifo nosso.

4.4.2 O Testemunho da Consciência

É fato já discutido que o ser do homem se encontra na cotidianidade de maneira avulsa no tocante a seu projeto próprio. Encontra-se, nesse caso, *perdido* de si-mesmo. A antecipação da morte, porém, desvela-se como a possibilidade ontológica capaz de tornar compreensível a propriedade do ser cujas características se encontram frequentemente veladas pela ação da impessoalidade. Disso podemos concluir: a possibilidade ontológica do antecipar não é senão o fator responsável por um possível *reencontro* do *Dasein* com seu próprio ser – é o fator responsável pela *escolha de si mesmo*. Mas perguntemos: de que maneira o *Dasein* é efetivamente levado a tal reencontro revelado no antecipar? Para então responder tal indagação, e assim legitimar o que se encontra em questão, o filósofo alemão radicaliza no que se segue – ele busca, no plano *existenciário*⁹⁹, demonstrar um poder-ser-próprio mediante o *testemunho da consciência (Gewissen)*¹⁰⁰. Trata-se de apreendermos o poder-ser-si-mesmo testemunhado pela própria presença.¹⁰¹

Antes de dizer e discutir o próprio testemunho da consciência, Heidegger busca – nos §§ 55 e 56 – interpretar os fundamentos da consciência para uma compreensão ontológica-existencial – para uma compreensão originária, anterior a qualquer relato psicológico ou biológico. Para o filósofo alemão, a consciência, antes de qualquer delimitação formal, sempre nos dá algo a compreender. Como, no entanto, o ente humano se encontra na maior parte das vezes circundado – e por isso perdido – pelo burburinho da falação (curiosa e ambígua) da cotidianidade, o compreensível, dado pela consciência, acaba por se tornar inaudível. Daí se segue: para que se retire da balbúrdia, é necessário que o ente dê a si mesmo a possibilidade de uma escuta que não se volte a fala mediada da impessoalidade, mas a uma escuta que a interrompa, que se volte a fala mais íntima e sem mediações, aquela que *apela* de sua própria consciência.¹⁰² Perguntemos então: o que é expressado ao *Dasein* nesse *apelo*? Conforme Heidegger, nada.

O apelo não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar. ‘Nada’ é con-fessado para o si-mesmo interpelado,

⁹⁹ Segundo Vattimo, o adjetivo *existenciário*, diferente de *existencial* – que diz respeito aos caracteres constitutivos da própria existência –, corresponde aos problemas concretos que encontramos e resolvemos diariamente. (Cf. VATTIMO, 1989, p. 18, nota n. 16).

¹⁰⁰ Cf. §§ 54-60.

¹⁰¹ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 345.

¹⁰² Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 349.

mas este é *apelado* para si mesmo, ou seja, para assumir o seu poder-ser mais próprio.¹⁰³

Não há necessidade de qualquer tipo de verbalização naquilo apelado. Pois, segundo o seu clamar, o objetivo se engessa na única tentativa de resgatar o *Dasein* a seu poder-ser mais próprio.

Nos afazeres diários, o clamor o encontra. Temos finalmente a extirpação da perdição do ente na impessoalidade. Através do *apelo silencioso* provindo da consciência, o *Dasein* humano é levado a reconhecer a si mesmo em sua *singularidade finita*. Mas quem o apela? Nenhum outro ente. Nada que se encontre no mundo pode determinar quem apela em seu modo de ser.¹⁰⁴ Quem o interpela, nesse sentido, é o próprio ser-lançado originário do *Dasein*, aquele que, angustiado, se revela estranho e expatriado – “o nu e cru ‘que’ (a presença é) no nada do mundo”.¹⁰⁵ A consciência, portanto, revela-se como *apelo pre-ocupado* do ente para consigo mesmo, ou dito à maneira heideggeriana, como *apelo da cura*:

*A consciência revela-se como apelo da cura: quem apela é a presença que, no estar-lançado (já-ser-em...), angustia-se com seu poder-ser. O interpelado é justamente essa presença apelada para assumir o seu poder-ser mais próprio (anteceder-se...). Apela-se a presença, interpelando-a para sair da decadência no impessoal (já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações).*¹⁰⁶

Mediante a análise de suas características e condições ontológicas existenciais, vê-se agora aquilo que a consciência *dá a compreender*. Trata-se da falta originária na qual o ser do ente humano sempre se encontra. Heidegger a chama *dívida (Schuld)*. Não se trata aqui – e como Heidegger bem analisa e assim evita – de compreendermos a expressão *dívida* enquanto ‘débito’, ‘ter o rabo preso com alguém’.¹⁰⁷ O sentido de tais dívidas é constituído somente a nível *ôntico*. Para Heidegger¹⁰⁸, a dívida deve ser entendida, formalmente, segundo uma conceituação própria, qual seja, *ser-fundamento de um nada*. Vejamos do que se trata.

Como vimos, pertence ao ser do *Dasein* um caráter de lançado. *Este ente é no mundo, está-lançado no mundo*. Isto quer dizer: lançado, mas aquém do ato que o lançou. Como afirma Dubois¹⁰⁹, *ele não foi posto por si mesmo*. Um mistério? Talvez. O que aqui se encontra em questão é: mesmo sendo o fundamento de seu poder-ser, o *Dasein* nunca será o

¹⁰³ HEIDEGGER, 2015, p. 352, grifo do autor.

¹⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 355.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 335.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, 2015, p. 356, grifo do autor.

¹⁰⁷ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 361.

¹⁰⁸ Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 363.

¹⁰⁹ Cf. DUBOIS, 2004, p. 54.

fundamento de seu estar-lançado. Não sendo esse fundamento, uma fronteira o delimita: o ‘pré’ e o ‘pós’ facticidade não é algo de seu domínio, e justamente por isso impossível de ser ultrapassado. Incapaz de superar sua facticidade finita, o *Dasein* é sempre reconduzido ao seu próprio *nada*. O nada é parte de si: o determina enquanto projeto – na escolha de uma possibilidade que implicitamente inviabiliza tantas outras – e, conseqüentemente, enquanto *cura* – por ser justamente projeto-lançado. Como dirá Heidegger¹¹⁰, o ser do *Dasein* (*cura*) está, em sua essência, totalmente impregnado pelo nada, e isto é, sempre em dívida. Portanto, o ser desse ente, enquanto projeto-lançado, não é senão: “o ser-fundamento (nulo) de um nada”.¹¹¹

O apelo da consciência, como se tornou evidente, intenciona o resgate do ente da maneira imprópria de ser. Na interpelação do apelar, o ente é levado ao seu ser mais próprio, este que agora entendemos por *ser e estar em dívida originário*.¹¹² A partir disso podemos concluir: o *Dasein* que compreende o apelo de sua própria consciência acaba por se encontrar plenamente aberto para si, *decidido*¹¹³ testemunhar a possibilidade de um poder-ser-si-mesmo de maneira própria. Ele torna-se sua abertura de modo completo, seu próprio aí: “angustiado, projetando-se para seu ser em débito, silencioso”.¹¹⁴

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER, p. 365.

¹¹¹ HEIDEGGER, 2015, p. 365.

¹¹² É notável agora de que maneira a representação de salvação da gnóstica – aludida na nota nº 16 de nossa pesquisa – se faz implícita na analítica existencial do *Dasein*. Na mitologia gnóstica, a salvação do espírito vagante no mundo depende somente dele; para se salvar, ele deve recordar a sua origem esquecida que o inseriu no mundo. (Cf. SAFRANSKI, 2005, p. 174). Na analítica existencial, a “salvação” do *Dasein* de sua impropriedade depende, de igual modo, somente dele; para assumir sua existência de maneira própria, ele deve dar ouvidos ao chamado da consciência, ao clamor que o interpela e o desloca para a compreensão de seu ser-lançado originário, de seu ser-em-dívida mais próprio.

¹¹³ De acordo com Dubois, a analítica existencial não pode dizer nada sobre o *quid* da decisão do *Dasein*; “trata-se, a cada vez, do *Dasein* singular fático, que tem de se decidir (ou ‘se resolver’) existencialmente em função de seu mundo de fato”. (DUBOIS, 2004, p. 55-56).

¹¹⁴ DUBOIS, 2004, p. 55.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não só distorcida pela tradição, como também esquecida, a problemática do Ser e de seu sentido se estabelece em *Ser e Tempo* enquanto questão basilar. Mas a questão do Ser, como pudemos claramente perceber, logo transforma-se na problemática do único ente capaz de compreender o ser. Este ente, o ente humano, o qual Heidegger denomina de *Dasein*, é aquele capaz de questionar e se relacionar com seu próprio ser. Diferente dos demais entes, o *Dasein* está *aberto* ao seu ser. E isto é, o *sente*, o *compreende*, o *comunica*. O *Dasein* humano é o ente privilegiado, o ente responsável pelas reflexões da obra capital heideggeriana.

A analítica existencial, nesse sentido, revela-se a Heidegger como a promessa inexorável para a elucidação da questão do ser. Fundada sob o domínio de uma fenomenologia hermenêutica que intenciona o desvelamento daquilo que se oculta no *mostrar-se* próprio dos fenômenos, a analítica em questão tem por objetivo a desmistificação do *como* do ser, assim como ele é na maioria das vezes. Não se trata de apreendê-lo de forma racionalista, isto é, enquanto *sujeito* isolado frente a nudez de seu *objeto*. Trata-se, na verdade, de apreendê-lo mediante o que é comumente desvalorizado, ou melhor, o banal. A *Cotidianidade*, desse modo, é o acesso desejado.

A cotidianidade mediana é o que primeiro determina o ser desse ente. Diante dela, e diante do que nela se estabelece, o todo estrutural da existência humana se revela. A primeira das estruturas é a estrutura fundamental do *ser-no-mundo*. À existência do *Dasein*, ao seu ser, o mundo é inevitável. Por isso, *ser-no-mundo*.

Como vimos, *ser-no-mundo* é caracterizado por Heidegger como caractere constitutivo de todo e qualquer ser humano existente; portanto, um existencial. Antes de qualquer delimitação conceitual, o mundo nos encontra enquanto *significância*, ou melhor, enquanto um todo significativo por nós atribuído. Aquilo utilizado pelo *Dasein* para desempenhar os seus afazeres, as suas *ocupações* diárias, não é, numa primeira aproximação, uma *coisa extensa* que aos poucos se descobre; é, na verdade, um *instrumento*, referencialmente determinado, portador de um *significado*. *Feito de... serve para... mas utilizado para... produzido por... e agora mantido por...* Remissões como estas perfazem cada instrumento com o qual nos ocupamos. Remetendo-se a tudo que lhe compete, o instrumento utilizável denúncia ao *Dasein* todo o mundo que lhe circunda, inclusive os outros. Assim, *ser-no-mundo* mostrou-se também como *ser-com* outros.

Na relação pragmática com o instrumento, em sua gama referencial, os outros encontram o *Dasein*. Ele é *ser-com* outros, outros que, assim como ele, estão no mundo a gerenciar suas próprias possibilidades. O mundo do ente humano é mundo *com-partilhado*. Mas a relação com o outros que assim se estabelece revela-se a nós enquanto provida de um caráter talvez negativo. Trata-se do *impessoal*. O outro não é compreendido em sua alteridade, mas em sua *função* ocupacional. E da mesma forma o próprio *Dasein*. Ele compreende a si mesmo a partir daquilo que empreende: “ponho-me a caminho do trabalho, identifico-me graças a meu papel, sou professor. Cotidianamente, quem sou? ‘É-se o que se faz ... É-se sapateiro, alfaiate, professor, banqueiro’”.¹¹⁵ Assim niveladas, as presenças humanas transformam-se em simples seres *públicos* – seres vistos e conhecidos de longa data, seres tutelados pelo comumente valorizado.

No caminhar destas reflexões vemos Heidegger não só desenvolver questões essenciais ao desdobramento de sua analítica existencial, mas questões que, se pensadas no plano *existenciário* – no plano concreto dos problemas de nossas próprias vidas – nos fazem refletir sobre a maneira como identificamos a nós mesmos em nossas próprias existências. Estamos a assumir o que somos, ou simplesmente aquilo que os outros nos impõem? Será que assumimos nossas ações, ou estamos a responsabilizar um outro? A impessoalidade cotidiana possui esse caráter de assumir *atos* sem que *ninguém* precise se responsabilizar. Se estamos ou não vivendo uma impessoalidade de nosso ser, isso é uma reflexão que cabe a cada um de nós.

As análises heideggerianas acerca do existencial *ser-com* e, respectivamente, da impessoalidade, nos conduziram gradativamente a questão da *decadência*. Esta, no entanto, somente se fez compreensível através do caráter de *abertura* do próprio *Dasein*. Lançado no mundo, o *Dasein* se encontra *aberto* à experiência de seu ser – à *faticidade* de seu ser. *Disposição, compreensão e fala* são os modos de sua *abertura*. Na disposição, o ente sente, deixa ser atingido pela experiência de seu ser; na compreensão, o ente relata e *projeta* (*existencialidade*) o seu próprio ser; na fala, o ente se faz compreensível. Na Cotidianidade, contudo, a abertura de ser do *Dasein* se modaliza e se dissimula. É a *falação*, a *curiosidade* e a *ambiguidade* que o conduz, que o abre ao seu ser-no-mundo. É a *falação*, a *curiosidade* e a *ambiguidade* que o torna *decadente*, e isto é, perdido de si na perdição alienante do mundo.

As reflexões sobre cotidianidade encerram-se, pois, sobre o fenômeno da *cura* (*Sorge*), a entendida unidade estrutural do ser do *Dasein*. A disposição privilegiada da *angústia*

¹¹⁵ DUBOIS, 2004, p. 13.

tornou-se, nesse caso, o fio condutor necessário: é a angústia a responsável por singularizar o *Dasein* à sua composição fundamental; a angústia o retira da balbúrdia da maneira decadente de ser. Resta-lhe somente o seu ser, aquele composto pela *facticidade*, *existencialidade* e *decadência*, a *cura*.

Seguida da *cotidianidade*, a questão da propriedade – segunda temática de nossa pesquisa – apresentou-se como problemática pertinente: ainda que aludida por toda primeira secção da obra, a *propriedade* do ser do *Dasein* exige esclarecimentos. Assim, em primeiro plano, uma fenomenologia da morte ganha vida.

Ao modo de ser do *Dasein* pertence uma *pendência*. Ele é projeto, e isto é, *poder-ser*. *Ser-pendente*, neste sentido, é algo que lhe é inevitável enquanto ele mesmo for presença para si e para o mundo. Disso, então, decorre: *não mais ser-pendente* é reflexo de seu fim, ou dito de outro modo, de sua morte. A morte é um fenômeno da vida, é uma ameaça constante. Ela determina o ser do *Dasein* do começo ao fim – ele é ininterruptamente um *ser-para-morte*. Mesmo que tal perspectiva seja, quase sempre, negligenciada no domínio da impessoalidade cotidiana, a morte, como se notou, se mostra, na *antecipação*, enquanto possibilidade *mais própria, irremissível, certa, indeterminada e insuperável*. A *antecipação da morte*, nesse sentido, torna oportuno um possível reencontro do ente com seu próprio ser. A sua concretização, entretanto, somente é concebida mediante o *testemunho da consciência*.

É exclusivamente no *apelo da consciência* que o *Dasein* pode se retirar definitivamente do burburinho da *impropriedade* e, como vimos, se enveredar à sua *propriedade*. Agindo de maneira *silenciosa*, o clamor dá algo a compreender. Trata-se da *dívida* originária na qual todo ente humano permanece. Não foi o próprio *Dasein* que pôs a si mesmo no mundo – ele foi *lançado*. Tentar compreender o que há de anterior, ou mesmo posterior, a sua facticidade finita, é recair no *nada*. Se o *Dasein* está originariamente em *dívida* é porque ele mesmo é, por assim dizer, *fundamento de um nada*. O clamor da consciência, desse modo, manifestou-se como o responsável pelo completo resgate do ente da maneira inautêntica de ser. Por intermédio do apelo, desse modo, o *Dasein* é reconduzido a abertura de seu ser-lançado mais originário, reconduzido a *decisão* de testemunhar a possibilidade de um poder-ser autêntico.

Se de início dizíamos, com o auxílio de Schopenhauer, que *Ser e Tempo* é uma verdadeira obra de arte, agora a constatamos como tal. *Ser e Tempo* retrata, portanto, o peculiar jogo de forças existenciais em que a vida humana sempre se encontra. Não só em alguns aspectos, mas em seu todo – desde o início, quando lançada, até o final, quando defrontada com o *nada*.

REFERÊNCIAS

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

FEUERBACH, S. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução revisada de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEIDEGGER, M. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, M. **Ontologia**: (hermenêutica da faticidade). Petrópolis: Vozes, 2013.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JONAS, H. Gnose, existencialismo e niilismo. In: JONAS, H. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 233-252.

KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**. Martin Claret: São Paulo, 2003.

NOGARE, P. D. **Humanismos e anti-humanismos**: introdução à antropologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 1994.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: do romantismo até nossos dias (Volume III). São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

RILKE, R. M. **Elegias de Duíno**. Tradução Dora Ferreira da Silva. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

SAFRANSKI, G. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. Sobre a essência íntima da arte. In: SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. São Paulo: UNESP, 2015.

STEIN, E. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. Petrópolis: Vozes, 1988.

STEIN, E. **Sobre a verdade**. Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo. Ijuí: Unijuí, 2006.

STEIN, E. **Diferença e metafísica**. Ensaio sobre a desconstrução. Ijuí: Unijuí, 2008.

STIRNER, M. **O único e a sua propriedade**. Antígona: Lisboa, 2004.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1989.