



**CAMPUS UNIVERSITÁRIO EDVALDO DE SOUZA DO Ó – CAMPUS I  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA**

**LUANA ALVES DE OLIVEIRA**

**A MORTE ENQUANTO TOTALIDADE DO SER:  
a busca e o encontro com o sem sentido da vida**

**CAMPINA GRANDE – PB  
2014**

**LUANA ALVES DE OLIVEIRA**

**A MORTE ENQUANTO TOTALIDADE DO SER:  
a busca e o encontro com o sem sentido da vida**

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau Licenciado(a) em Filosofia.

Orientador(a): Dr. José Arlindo Aguiar Filho

CAMPINA GRANDE – PB  
2014

É expressamente proibida 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 da dissertação.

48 Oliveira, Luana Alves de

A morte enquanto totalidade do ser [manuscrito] : a busca e o encontro com o sem sentido da vida / Luana Alves de Oliveira. - 2014.

63 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2014.

"Orientação: Prof. Dr. José Arlindo Aguiar Filho, Centro de Educação".

1. Filosofia Alemã 2. Ser: Ontologia 3. Metafísica I. Título.

21. ed. CDD 111.5

**LUANA ALVES DE OLIVEIRA**

**A morte enquanto totalidade do ser: a busca e o encontro com o  
sem sentido da vida**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
ao Curso de Graduação em Filosofia da  
Universidade Estadual da Paraíba, em  
cumprimento à exigência para obtenção do  
grau de Licenciada em Filosofia.

Aprovado em 26/05/2014.



Prof. Dr. José Arlindo de Aguiar Filho / UEPB  
Orientador



Prof. Dr. Maria Simone Marinho Nogueira / UEPB  
Examinadora



Prof. Ms. Fábio Henrique Rodrigues Sousa / UEPB  
Examinador

Dedico à Josefa Alves de Oliveira (mãe), e a João Alves de Oliveira (pai). Que são a minha força e o meu incentivo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por sempre estar ao meu lado durante a minha caminhada, sendo a minha fortaleza e o meu refúgio.

Agradeço a todos os meus familiares, e de modo especial aos meus pais que não mediram esforços para a concretização deste sonho, e como também aos meus irmãos por estarem ao meu lado e sempre me incentivarem diante das dificuldades.

Agradeço aos meus professores, que foram de fundamental importância para o meu crescimento, tanto intelectual, como pessoal, e em especial, ao professor orientador Dr. José Arlindo Aguiar Filho pela sua paciência, comprometimento e dedicação durante a minha formação acadêmica, ao professor Dr. Antônio Carlos de Melo Magalhães que através de belíssimas aulas me incitou a trabalhar esse tema, a professora Dr. Maria Simone Nogueira Marinho por me proporcionar grandes momentos de reflexão e por toda compreensão e acolhimento quando fui sua monitora e agradeço também a professora Dr<sup>a</sup>. Walmir Batista Rodrigues Lula, por todo incentivo e amizade.

Agradeço ao meu noivo Sidney Augusto da Silva, por toda paciência, compreensão, incentivo e em especial por todo o amor.

Agradeço aos meus amigos pelo apoio, carinho e amizade, de modo todo especial aos meus amigos da graduação Maria Aline Nunes Soares e à Flaviano Costa Santos, que sempre estiveram ao meu lado e contribuíram de todas as formas para a realização desse sonho.

Agradeço aos meus colegas do curso que se tornaram a minha segunda família durante esses quatro anos e que me proporcionaram grandes alegrias e diversos momentos filosóficos com preciosas discursões e debates.

Agradeço a esta instituição – UEPB – por tornar possível a realização desse sonho e por contribuir de forma direta para a minha formação profissional.

“Se não trouxermos à tona o prazer na aventura da existência do homem, se não formos transpassados por toda a enigmaticidade e plenitude do ser-aí e das coisas, se não nos mantivermos alheios a escolhas e opiniões doutrinárias, e, se, apesar de levarmos a cabo cada um desses pontos, não experimentarmos junto a tudo isso um profundo querer aprender e ouvir, então os anos na universidade – serão intrinsecamente perdidos. Não apenas estes, contudo. Os anos e os tempos vindouros também tomarão um curso tortuoso e arrastado, cujo fim é uma comodidade sardônica”. Martin Heidegger

## RESUMO

O presente trabalho fundamentado na obra de Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, têm como pretensão esclarecer a questão do sentido do ser contemplando também as suas formas de ser-no-mundo possibilitando ao ser o confronto com a morte do outro. O ser foi esquecido pela tradição antiga e analisado de forma errônea pela metafísica e, por isso, precisa de um esclarecimento. Heidegger se propõe a buscar o sentido do ser através de um ente privilegiado, que *sendo* compreende algo como o ser. Heidegger vai observar o homem, o qual chama de *Dasein*, ou ser-aí, presença. A presença é um ente privilegiado porque é pura possibilidade de ser, ela possui um primado ôntico e ontológico. Como a presença é um *sendo*, utilizaremos as suas próprias experiências para compreender como é construído o ser-no-mundo. O ser-aí se encontra jogado em um mundo cheio de ocupações, em que irá se utilizar do cotidiano para construir suas preocupações, para poder assim descobrir-se como um ser de possibilidades. A presença na maior parte das vezes está tomada pelo seu mundo, o mundo da presença é compartilhado. A presença no cotidiano é o impessoal, aquele que não tem responsabilidade, que nivela suas possibilidades e foge da morte, para não sentir dor. O impessoal vive da falação, ambiguidade e curiosidade, se guia pela opinião pública e, por isso, cai na decadência. Viver na impessoalidade dá ao ser a característica de ser neutro e inautêntico. A cura é o cuidado que leva o ser-aí a diversas ocupações e preocupações, é o conjunto das relações do ser da presença no mundo. A presença através da sua forma de ser autêntica compreende a sua disposição para a angústia, sabe das suas possibilidades e do seu ser-para-o-fim. A morte do outro abre na presença a certeza do seu findar, levando a mesma a sentir-se estranha, vazia. Na morte a presença compreende a sua impossibilidade de ser completa, enquanto ser-no-mundo. O ser-para-o-fim compreende a sua incapacidade de ser todo, de ser si-mesmo no mundo, enquanto ser de existência. A morte confere totalidade à presença, uma vez que podemos falar da presença como um ente que possui começo, meio e fim. Na morte a presença deixa de ser existência e torna-se ausência.

**Palavras-chave:** Ser. Presença. O impessoal. O ser-para-o-fim.

## ABSTRACT

The present work based on the work of Martin Heidegger, being and time. Have with intention to clarify the question of the meaning of being-also contemplating their ways of being-in-world to being allowing the confrontation with the death of another. The being was. Forgetful by ancient tradition and analyzed by erroneous metaphysical way and therefore need a clarification. Heidegger propose to seek the sense of being through a being privileged, understand that being something like being. Heidegger will observe them man, who calls *Dasein*, or being-there, presence. The presence is a being privileged because is pure possibility of being, she have an ontic and ontological primacy. How the presence is being, we will use their own experiences to understand how is built the being-in-world. The being-there is thrown into a world full of occupations, he that will being used every day to build your concerns, so being able to discover yourself a being of possibilities. The presence in most of the often is taken by is world, the world of presence is shared. The presence in everyday life is impersonal whoever does not have accountability, leveling your chances of death and flees to not feel pain. The impersonal lives of chatter, curiosity and ambiguity, is guided by public opinion and therefore, falls into decay. Live in impersonality gives the being the feature of being neutral and inauthentic. The cure is care that takes the being-there to various occupations' and concerns, is the set of relations to being the presence in the world. The presence through their way of being authentic understands your disposal to distress; know its possibilities and its being-for-the-end. The death of the other opens in the presence the sure your ending to the same feel stronger, empty. In death the presence comprises it is impossible to being complete while being-in-world. The-being-for-the-end comprises its inability to being whole, to even if being in the world, while le of existence. The death gives all the presence, once we speak of presence as an entity that has a beginning, middle and end. In death's the presence leaves to being existence and becomes absence.

**Keywords:** Being. Presence. The impersonal. The being-for-the-end.

## SUMÁRIO

1.	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	10
2.	<b>A BUSCA PELA COMPREENSÃO DO SER NA TENTATIVA DE RESGATAR O SEU SENTIDO.....</b>	15
3.	<b>O COTIDIANO E A FUGA DO SI-MESMO PARA O IMPESSOAL: A DECADÊNCIA.....</b>	29
4.	<b>O SER-AÍ NO CONFRONTO COM A MORTE DO OUTRO: A MORTE COMO A POSSIBILIDADE QUE ANULA TODAS AS POSSIBILIDADES DA PRESENÇA.....</b>	44
5.	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	60
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	63

## 1. INTRODUÇÃO

Na história da filosofia, desde a antiguidade, diversos estudiosos e pensadores trabalharam a questão do sentido do ser, os gregos, por exemplo, ao tentar interpretar o ser acabaram por tornar a questão supérflua, uma vez que se diz “o ser é o conceito mais universal e vazio” e, por isso, resiste a toda tentativa de definição. Heidegger, porém, se propõe a estudar o ser e a buscar o seu sentido que segundo ele pode ser encontrado se tal “ente privilegiado” for analisado em suas possibilidades e no seu mundo circundante.

Heidegger inicia em sua mais celebre obra “Ser e Tempo” publicado em 1927, uma busca pelo esclarecimento do ser e pelo seu sentido. O livro “Ser e Tempo” se apresenta como o maior desafio do pensar do século XX, Heidegger se mobiliza para pensar pela raiz as realizações da história e da realidade. O ser foi esquecido pela tradição antiga e pela metafísica, mas precisa ser visto sobre um novo olhar, uma vez que passou a ser compreendido pelos antigos como o conceito mais universal e vazio resistente a toda tentativa de definição. Mas para Heidegger o ser deve ser estudado mais minuciosamente para termos assim uma oportunidade de esclarecê-lo.

Vivemos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser está, ao mesmo tempo, envolvido por uma obscuridade que lhe torna indeterminado e, por isso, se faz necessário retomar a questão sobre o sentido do ser. As discussões sobre o ser acabam por torna-lo uma questão privilegiada, pois como disse Heidegger: todo questionar é um buscar e toda busca retira do que se busca sua direção prévia. Por isso, devemos questionar e buscar o ente naquilo que ele é e como ele é.

A busca pelo sentido do ser torna-se para Heidegger uma necessidade, e através de um ente privilegiado encontra a oportunidade de se chegar a tal sentido. O ente privilegiado é o homem ao qual designaremos com o termo presença, que caracteriza a pura expressão de ser. A presença possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes. Esse primado ôntico e ontológico dá ao homem a compreensão da sua existência e a compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser da presença. Desse modo a presença se mostra como o ente que deve ser em primeiro lugar interrogado, uma vez que a presença tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com quem ela se relaciona e se comporta de modo essencial, a saber, a partir do mundo.

Onticamente a presença é o que está mais próxima de si mesma e ontologicamente o que está mais distante e pré-ontologicamente a presença não é estranha para si mesma. A presença sempre dispõe de uma rica e variada interpretação de si mesma, na medida em que

lhe pertence à compreensão de ser. A presença é de tal modo que sendo realiza algo como ser e, por meio, do tempo ela compreende e interpreta implicitamente o ser, assim podemos classificar o tempo como o horizonte de toda compreensão e orientação do ser. Heidegger constrói por meio, dos modos de ser da presença no dia-a-dia, ou seja, no cotidiano uma análise existência da presença, que tem em seu ser diversos modos de ser, como por exemplo, ser-com, ser-junto, ser-em, o ser inautêntico, o ser autêntico ou o si-mesmo que constituem a presença enquanto existência e também temos o ser-para-o-fim que caracteriza o não mais ser presença.

Neste trabalho estudaremos o ser como possibilidade e existência, o impessoalmente ser-si-mesmo no cotidiano e o ser-para-o-fim que se encontra diante da angústia que desvela o ser-aí ou *Dasein* como tal. Na angústia o ser é levado à experiência do nada. Na sua forma de ser cotidiana a presença é o impessoal que foge da angústia, das suas responsabilidades e que “retira” da presença o encargo que o mundo de ocupação, (trabalho, família, religião) e preocupação, (suas relações com as outras presenças) lhe atribuem. O impessoal encobre as possibilidades da presença, uma vez que se prende na falação, ambiguidade e curiosidade que levam a presença a uma forma de ser chamada decadência que por sua vez abre um nexo ontológico da presença caracterizando um modo fundamental de ser na cotidianidade. A presença estar junto e no mundo das ocupações e o seu empenhar-se possui o caráter de perder-se no caráter público do impessoal.

O impessoalmente si-mesmo se nivela quando a angústia se faz presente e coloca a presença diante da sua possibilidade mais própria e irremissível, a morte. Por meio, das outras presenças vivemos a experiência da morte, o ser autêntico sabe da sua possibilidade sempre possível de morrer e assim compreende a sua existência finita e inacabada. A angústia é uma disposição fundamental da presença, pois através dela a presença se encontra angustiada com o seu modo de ser mais próprio, ou seja, com o seu ser como tal. O mundo já não é mais capaz de oferecer algum consolo, nem a co-presença dos outros pode tranquilizar a presença, uma vez que a angústia remete a presença para um singularização em seu próprio ser-no-mundo.

Na angústia retira-se da presença a sua forma de ser decadente, a presença passa a não mais fugir das suas possibilidades, da sua forma de ser-no-mundo como ocupação e preocupação, pois enquanto disposição fundamental a angústia pertence à constituição essencial da presença como ser-no-mundo. É na angústia que o abandono da presença a si mesma se mostra em sua constituição originária para relevar o anteceder-a-si-mesmo, que caracteriza o anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-um-mundo. Ser-no-mundo é cura, uma vez

que a cura caracteriza não somente a existencialidade, separada da decadência e da facticidade, como também contempla a unidade dessas determinações ontológicas.

O momento primordial da cura, o anteceder-a-si-mesma da presença existe, cada vez, em virtude de si mesma. Contudo, esse momento estrutural da cura sem ambiguidades demonstra que na presença há sempre algo pendente, que ainda não se tornou real. O pendente, o fim e a totalidade são formas possíveis de analisarmos a morte do outro. Heidegger, por meio, do ser-para-a-morte prepara a presença para uma compreensão da morte como possibilidade sempre possível e insuperável da existência.

O fim de uma presença é o seu princípio como ser simplesmente dado. A morte do outro é penetrante, uma vez que torna o findar da presença objetivamente acessível. A presença dos outros, com sua totalidade alcançada na morte, constitui um não mais ser presença, no sentido de não-mais-ser-no-mundo. Só na morte poderemos falar do ser como totalidade. Heidegger nos dar a oportunidade de compreender o ser e suas possibilidades, uma vez que se propõe a analisar o ser-no-mundo. Para a compreensão do trabalho precisamos nos familiarizar com o ser-aí do próprio Heidegger, observar o seu contexto histórico e as dificuldades e objetivos que o fizeram escrever uma obra de tão grande importância para aqueles que desejam construir um conhecimento sobre as questões relacionadas ao ser

O filósofo Alemão Martin Heidegger nasceu em Messkirch, no dia 26 de setembro de 1889 em um lugarzinho da Suábia, nas proximidades da Floresta Negra, coração romântico da Alemanha, filho de sacristão católico, muito modesto, situação que o garoto escapou de repetir graças a uma bolsa de estudos que lhe permitiu ir estudar, a partir de 1903, no liceu de Constança. Entrou para o seminário em Friburgo em 1909 e no ano seguinte ensaiou o seu primeiro escrito em favor do monge Abraham a Sancta Clara, um importante sermoneiro barroco do sul da Alemanha, um xenófobo que morrera em 1708, o qual provavelmente afirmou ainda mais o caminho dele para interessar-se pelos místicos alemães e depois pelo escolástico Duns Scotus um crítico da razão falecido em 1308.

Heidegger, ainda que ambivalente, nunca desvinculou-se da sua predisposição à mística, daqueles seus anos de infância de menino sineiro e de seminarista. Foi assistente de Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia, praticamente desde que o mestre chegara à Universidade de Friburgo em 1916. A queda de Deus, do rei, e da metafísica clássica, fez com que Heidegger, rompido definitivamente com o catolicismo desde 1919, concentrasse o seu interesse no ser, no ser-aí, na existência *Dasein*, vindo a ocupar o vácuo deixado por um “mundo sem Deus”, anunciando-se no universo filosófico alemão como uma nova estrela do amanhã, o ser em busca da existência, Heidegger, para tanto, uniu o existencialismo de

Kierkegaard e a fenomenologia do seu mestre Husserl, abolindo com os dualismos que caracterizavam a metafísica clássica (corpo/alma, interior/exterior, subjetividade/objetividade, ser/parecer), mantendo, porém, a irredutível separação do “eu” com o seu “próximo”.

Em meio a muita briga de rua entre comunistas e nazistas, neste cenário confuso, caótico, de descrença absoluta e de desesperada necessidade de esperança, onde os extremos ideológicos se enfrentavam em cada esquina da Alemanha, nasceu o existencialismo de Martin Heidegger. Ao privilegiar no seu famoso livro *Sein und Zeit*, (*Ser e Tempo*, 1927), o retorno da filosofia para o ser (ontologia), imaginou que ele doravante estaria aberto, livre, pronto para eleger o que desse e viesse. “Ser-no-mundo é morar no mundo”, e não estar tenuamente ligado a ele. “Ser”, para Heidegger, como observou Sartre, “é ser as próprias possibilidades: é fazer-se ser” (SARTRE, 2011, p. 318). O que importava era a autenticidade da decisão tomada.

Heidegger observou que o limite era dado pelo tempo, pelo prazo de vida que cada um tinha, porque era a morte quem revelava a finitude do ser humano. Não havia mais céu para acolher a alma, nem o regaço de Deus para depositar as inquietações e as esperanças, o ser estava entregue a si mesmo, ao nada. Uns aceitavam as coisas assim como se apresentava, sobrevivem apenas, e “vivem” o seu cotidiano sem grandes inquietações, sem voltar-se sobre si mesmos. Outros, ao contrário, “existem”, testam os limites da vida, lançam indagações, perguntam, enriquecem o ser, angustiam-se, querem fugir do tédio e da ansiedade, sensibilizam-se com os acontecimentos.

Apesar do envolvimento com o nazismo, quando o ser-aí dele integrou-se no movimento nacional-socialista a partir de 1931-1932, a sua filosofia não deixou permitir uma abertura de linhas e de decisões tão amplas que os seus discípulos, admiradores e seguidores, sentiram-se autorizados a seguir pelas estradas que bem lhes aproovessem. Os casos mais exemplares, em que dois seguidores de Heidegger tomaram caminhos totalmente contrários ao do mestre, foram os de Hannah Arendt (a jovem e talentosa estudante judia que foi sua amante), uma exemplar crítica do totalitarismo, e o do filósofo Jean Paul Sartre envolvido nas causas da esquerda dos pensadores do após-guerra de 1945.

Depois de ter renunciado à reitoria de Freiburg em abril de 1934, um tanto desapontado, Heidegger tratou de levar uma nova ideia ao Ministério da Cultura em Berlim, tratava-se do projeto de criar na capital alemã uma academia de docentes pela qual todos os que desejassem ser catedráticos nas universidades do Estado nacional-socialista deveriam obrigatoriamente passar. Seria algo parecido com um mosteiro de filósofos, onde pessoas vindas de todas as partes teria uma vida regrada de acordo com as determinações monacais,

entremeadas, porém, com exercícios militares. Uma vida em comum, simples, ascética, dedicada ao estudo, com a pretensão de renovar e ir além do cientificismo americano partindo de suas necessidades interiores.

Heidegger, depois de 1945, com a derrota do Estado nazista foi proibido por decreto de ensinar na universidade alemã até 1949, após ter sido submetido a um inquérito. Neste espaço de tempo, devido a Jean Paul Sartre e a outros intelectuais franceses que o admiravam o existencialismo ganhou o mundo. Tornou-se, no após-guerra, a principal “onda” intelectual entre os bem-pensantes europeus e até norte-americanos, pelo menos, até a entrada dos anos 60. A tortuosa terminologia heideggeriana, que um crítico de direita denominou de “alemão talmudista”, produto de um “esquizofrênico perigoso”, inundou o universo acadêmico internacional até bem recentemente. A sua filosofia como se sabe não legou um sistema, mas inquietações, um instrumento para perguntar e questionar, mas não para responder. De certo modo pode-se considerá-lo como o filósofo na medida em que ele procurou manter, de modo intransigente, a filosofia afastada da sociologia e da ciência, dois campos modernos que a cercavam por todos os lados.

Heidegger, que morreu em 26 de maio de 1976, nunca retratou-se do seu apoio ao nazismo. O filósofo alemão Martin Heidegger foi um dos mais influentes pensadores do século XX. Abandonando a teologia, mergulhou nos gregos para tentar encontrar neles a substância que de alguma forma amparasse o homem contemporâneo num mundo desesperançado de Deus. Erguendo-se contra a tradição metafísica, voltou-se para o ser, (ontologia), procurando encontrar uma direção num cenário onde os valores da religião e da metafísica haviam sido abalados até as suas raízes.

Em virtude de demonstrar ao leitor a necessidade da reelaboração da questão sobre o sentido do ser, passaremos pela compreensão dos modos de ser-no-mundo até chegarmos ao que Heidegger denomina de findar da presença, ou seja, do seu ser-para-a-morte. Onde o ser alcança a sua totalidade e passa a ser um ente simplesmente dado para as presenças que ainda estão no mundo. Desejamos que esse trabalho contribua para o esclarecimento das questões relacionadas ao ser e que provoque em cada leitor um questionamento que o faça caminhar cada vez mais nessa grande e infundável estrada do saber.

## 2. A BUSCA PELA COMPREENSÃO DO SER NA TENTATIVA DE RESGATAR O SEU SENTIDO

O ser se apresenta como algo que tem a necessidade de sentido, esquecido pela tradição antiga, caiu no esquecimento e, por isso, necessita de um esclarecimento. O ser aparece como um conceito universal e vazio que resiste a todo tipo de definição, sua universalidade o torna indefinível, mas mesmo assim ele precisa de um esclarecimento.

Devemos, segundo Heidegger, estudar o ser a partir de um ente privilegiado, um ente capaz de questionar e ser questionado, pois é através desse ente que nós teremos a oportunidade de compreender o sentido perdido do ser. Observar o *Dasein*<sup>1</sup> é uma oportunidade de compreender o sentido do ser, uma vez que esse ser é o único ente que em seu próprio ser se pergunta pelo ser.

Na tentativa de compreender o ser, nos deparamos com a ontologia antiga que trata a questão do ser como supérflua e acaba por deixá-la de lado. Entretanto, Heidegger retoma a questão do sentido do ser, procurando tal sentido através de um ente, mas não de um ente qualquer, ele busca através de um ente privilegiado, ente que se questiona e é questionado, que se percebe como um ser que, enquanto existência, tem em-si diversas possibilidades de ser, sendo assim, tal ente privilegiado é o homem.

O ser é o conceito mais universal e, por isso, dizemos que o mesmo é desprovido de definição; ao ser não se pode atribuir um ente que o determine, nem podemos explicá-lo através de conceitos inferiores nem superiores. Porém, isso não significa que a questão sobre o sentido do ser não ofereça problemas, o questionamento sobre o ser torna-se necessário e, ao mesmo tempo, obscuro, por ter sido mal elaborado.

O que é buscado na questão do ser não é o desconhecido, mas antes uma oportunidade de compreender algo que nos aparece como inapreensível. O ser dos entes precisa ser colocado em um novo patamar, visto sobre um novo olhar, avaliado com minúcia, uma vez que ainda não encontramos o seu sentido.

---

<sup>1</sup> A palavra *Dasein* passa ser usada na filosofia alemã no século XVIII como tradução da palavra latina *praesentia*. Logo em seguida passa também a traduzir o termo *existentia*, sendo por isso comumente usada no alemão moderno na acepção da existência. Em ser e tempo traduz-se, em geral, para as línguas neolatinas pela 1) para que não se fique aprisionado às implicações do binômio metafísico essência-existência; 2) para superar o imobilismo de uma localização estática que o “ser-aí” ou o “estar-aí” sugerem. O “pre” remete ao movimento de aproximação antecipadora e antecipação aproximadora, constitutivo da dinâmica de ser, através das localizações. (HEIDEGGER, 2010, 561).

O 'ser' é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, enunciado ou relacionamento com os entes e em todo relacionar-se consigo mesmo, faz-se uso de 'ser' e, nesse uso, compreende-se a palavra 'sem mais'. Todo mundo compreende: 'o céu é azul' 'eu sou feliz', etc. Mas essa compreensibilidade comum demonstra apenas a incompreensão. Revela que um enigma já estar sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente como ente. Por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido do ser (HEIDEGGER, 2009, p. 39).

Devemos assim colocar a questão do ser como uma questão de fundamental importância, que precisa adquirir uma devida transparência, para que possamos encontrar respostas através do questionamento, pois,

Todo questionar é um buscar e todo buscar retira do que se busca a direção prévia. Questionar é buscar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A busca ciente pode transformar-se em 'investigação' se o que se questiona for determinado de maneira libertadora (HEIDEGGER, 2009, p. 40).

O que se busca no questionar do ser não é o desconhecido nem tampouco o inexistente, o que buscamos é compreender seu sentido e, como esse ser determina o ente enquanto ente, o questionar torna o ser visível. Sendo assim, chamaremos o ser privilegiado de presença, tal presença é o ente que possui em seu ser o primado ôntico. O primado da presença está relacionado à sua capacidade de se determinar em sua própria existência e, com base nesta determinação, ser em si mesma ontológica. Mas não se limita apenas, a esse aspecto, a presença tem em seu ser a capacidade de falar dos vários entes que fazem parte da sua ontologia. Por isso, devemos interrogar a presença antes de qualquer outro ente.

Ainda no que diz respeito à presença, a mesma possui um primado múltiplo diante dos outros entes, a saber: um primado ôntico e ontológico. A presença é um ente determinado em seu ser e, por assim dizer, é ontológica. "Desse modo à presença se mostra como ente que, ontologicamente deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro" (HEIDEGGER, 2009, p. 49). A presença sempre compreende a si mesma a partir de sua existência, aqui escolhemos o termo presença para designar a pura expressão de ser. Portanto, a presença é um ser-no-mundo e, enquanto tal modifica-se através de suas relações e acaba por se transformar naquilo que não é, para se inserir no mundo dos outros, tornando-se um ser acessível dentro do mundo, podendo assim compreender os outros, por meio, da renúncia do seu si-mesmo.

Como a presença é um sendo que sempre nós mesmo somos utilizaremos as suas próprias experiências para compreender como é construído o ser-no-mundo, esse ser de

relações e conflitos, que se encontra jogado em um mundo cheio de ocupações, em que irá se utilizar do cotidiano para construir suas pre-ocupações, para poder assim descobrir-se como um ser de possibilidades. Sendo assim, “A presença se evidencia como o ente a ser, em princípio, previamente interrogado em seu ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 51).

Para compreender esse ente que chamamos de presença, devemos primeiro compreender a relação da presença com os entes, aqueles com os quais ela se relaciona, estes entes são: o mundo, o outro, o impessoal e o si-mesmo, uma vez que a presença compreende o seu próprio ser a partir do mundo, da relação com o outro e, por meio do impessoalmente ser que foge do si-mesmo autêntico.

A presença se relaciona de forma essencial com o mundo, por isso que dizemos que é no mundo que ela se encontra como um ser pre-ocupado e que vive mais próxima de si-mesma. A presença é múltipla e dispõe de uma variada interpretação de si mesma, “A presença é de tal modo que sendo realiza a compreensão de algo como ser” (HEIDEGGER, 2009 p. 55).

A compreensão da presença também se dá no mundo através do tempo, uma vez que o tempo é o horizonte de toda compreensão e interpretação do ser. A temporalidade é compreendida como parte do ser da presença que se perfaz no movimento pela compreensão de ser. A analítica da presença pretende aqui compreender a questão do ser, o que se busca através dessa análise é liberar o sentido para o estudo preparatório do ser através da cotidianidade e da temporalidade.

A existência confere ao ser a característica de ser um ente que existe, tal compreensão permite ao ser se compreender no mundo, enquanto relação com os outros e com os entes que existem dentro deste mundo, incluindo a si mesmo. O ser-aí é aquele que se desvela pela linguagem, aquele que só pode ser compreendido através de um ente capaz de pensar a si mesmo e de questionar-se, tal ente é o homem.

O estudo do tempo se faz necessário para que possamos compreender a presença que se constitui sendo. O tempo confere ao ser-aí limite. Todo ser humano é limitado, somos seres de limites, mas isso não significa que as nossas possibilidades estão mortas, não. O próprio limite pode ser encarado como uma possibilidade, uma vez que o mesmo nos mostra de alguma forma nossas fragilidades, impossibilidades, e, conseqüentemente, leva-nos a compreender a finitude presente em toda presença. O limite nos diz que somos humanos, revelando-nos a nossa existência temporal e pre-ocupada. Assim,

Descobre-se ainda um ‘abismo’ entre o ente ‘temporal’ e o eterno supratemporal e se busca, sempre de novo, estender uma ponte entre ambos. ‘Temporal’ diz aqui o que está sendo a cada vez ‘no tempo’, uma determinação que sem dúvida é ainda bastante obscura (HEIDEGGER, 2009, p. 55).

A formulação da problemática do tempo nos permitirá compreender as relações do ser-aí que vive em um mundo pre-ocupado e que vai buscar, através da temporalidade, oferecer uma resposta a questão sobre o sentido do ser, que se compreende sendo cotidianamente. Para tanto, trabalharemos com o método fenomenológico que pretende estudar as coisas que estão-aí de forma a compreendê-las em si mesma. Verificar aquilo que se mostra em si mesmo, o fenômeno, é o que se revela o que se mostra em si mesmo.

No entanto, [...] o que, num sentido extraordinário, se mantém velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra ‘distorcido’ não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam (HEIDEGGER, 2009, p. 75).

A fenomenologia, segundo Heidegger, é a via de acesso que nos possibilita mostrar o ser dos entes em suas possibilidades mais próprias. Contudo, temos em mãos a importante tarefa de desvelar o ser, de tirá-lo do encobrimento e, deste modo, torná-lo visível, pois, se o mesmo continuar encoberto, a busca pelo seu sentido também continuará obscura e no esquecimento. A presença é um sendo que se relaciona com o conceito de existência como um ente, ela existe e, é através da sua existência, que tem a possibilidade de ser o si-mesmo e o impessoalmente ser.

A presença é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A presença existe. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da presença como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade (HEIDEGGER, 2009, p. 98).

O ponto de partida para se interpretar a constituição da presença é observar as suas condições de ser-em, ou seja, ser em um mundo. Deste modo, buscaremos através do ser-aí encontrar um caminho que nos conduza para a compreensão tão desejada do sentido do ser, desse ser que só é enquanto ser-no-mundo, presença. O terreno que a presença tem para ser-no-mundo é a temporalidade, através do tempo o ser-com, ser-junto aos entes e o ser-si-mesmo, se apresentam enquanto presença que, em seu ser-aí, é constituída por formas de ser.

É no tempo que a presença realiza a compreensão de algo como o ser e, através do tempo, que temos a oportunidade de compreendê-la, pois o ser-aí é aquilo que está sendo cada vez mais no tempo. A presença é o único ente que possui a compreensão do tempo, por que é um ser temporal. O ser-aí sabe que é no tempo, uma vez que sabe da sua finitude, da sua incapacidade de ser todo enquanto presença. A temporalidade constitui o está-aí da presença, colocando o seu ser em jogo, no tempo a presença pode compreender a contagem do tempo, sua relação com o tempo pode possibilitar a compreensão do seu sentido ontológico, pois

Se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário da presença, onde *está em jogo* o seu próprio ser, então a cura deve precisar de ‘tempo’ e, assim, contar com o ‘tempo’. A temporalidade da presença constrói a contagem de tempo. O ‘tempo’ nela experimentado é o aspecto fenomenal mais imediato da temporalidade. Dela brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo. E essa se desdobra, formando o conceito tradicional de tempo (HEIDEGGER, 2009, p. 307, grifo do autor).

Todo acontecer decorre no tempo, a presença acontece no tempo e através do tempo conhece suas possibilidades e impossibilidades de ser-em um mundo e de ser-com os outros, por isso, devemos interpretar a presença por meio de seu ser no tempo. Ser no tempo também nos aproxima da morte, do ser-para-o-fim da presença, esse ser é aquele que não tem mais tempo, que deixou de pertencer ao círculo da temporalidade, deixou de ser-aí para se tornar um finado, aquele que não é, uma vez que “O fundamento ontológico originário da existencialidade da presença é a temporalidade” (HEIDEGGER, 2009, p. 307). Com a morte o ser-aí passa a viver apenas, nas memórias dos que ainda são; porém, a compreensão da temporalidade ainda não é suficiente para responder a questão do sentido do ser, uma vez que ela apenas nos orienta para o âmbito da ontologia, em que lança suas raízes.

A presença deve ser observada nas suas relações cotidianas, pois é no mundo que ela se forma, deforma e se reforma, como um ser que está sempre a transformar-se em seu ser. O ser-em é uma constituição existencial da presença no mundo e, é através das suas relações, que a presença se constrói como um ser de pre-ocupações, que são caracterizadas por seu envolvimento com os outros, a saber, como um ser social, com a família, onde adquire preconceitos, com a religião, onde são lhe ensinados dogmas, e com o trabalho, onde constrói e desconstrói habitualmente suas formas de ser. Tais categorias ligam o ser-em ao ente que nós sempre somos.

O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ conecta-se a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de ‘eu sou’, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. O ser em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2009, p. 100).

O ser-junto ao mundo é um existencial fundamentado no ser-em, onde o estar junto-a um mundo dá a esse ser a característica de perceber os outros entes que estão dentro do mundo junto a presença. Mas o ser-junto ao mundo não indica um simplesmente dar-se da presença em conjunto com as coisas que ocorrem, mas antes confere à presença a característica de ser o único ser constituído de mundo, pois para ser no mundo é preciso ser e estar junto aos outros entes, ou seja, para ser-junto ao ente deve-se ser-em, pois os entes que são destituídos de mundo, nunca poderão ser-junto ao mundo.

Para ficar mais claro, tomemos o exemplo dado pelo autor de *Ser e Tempo* (2009), onde temos “a mesa está junto à porta”, “a cadeira toca a parede”, estes são entes simplesmente dados no mundo, mas tanto a cadeira quanto a porta, mesa e parede são entes destituídos de mundo, uma vez que a cadeira nunca poderá tocar a parede, mesmo que não exista espaço entre as duas, pois nunca poderiam se tocar, tendo em vista que para que isso acontecesse à cadeira deveria ir ao encontro da parede.

Dois entes que se dão simplesmente dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos destituídos de mundo, nunca podem ‘tocar’-se, nunca um deles pode ‘*ser e estar junto ao*’ outro. Não pode faltar o acréscimo: ‘e, além disso, são em si mesmo *destituídos de mundo*’ (HEIDEGGER, 2009, p. 101, grifo do autor).

A compreensão do ser-no-mundo enquanto presença possibilita-nos uma visão mais ampliada da fragmentação em determinados modos de ser-em que ocorre através do modo de ser da ocupação. Na forma de ser da ocupação o ser tem que fazer alguma coisa, tem que produzir alguma coisa, empreender algo, impor, pesquisar, interrogar, realizar, etc., todos esses modos de ser-em possuem o modo de ser da ocupação. Usamos assim a expressão ocupação para designar o ser de um possível ser-no-mundo, uma vez que a presença é, em primeiro lugar, “prática”, buscando tornar-se visível em si-mesma como cura.

A presença nunca é numa primeira aproximação sem mundo, ela não pode ser livre de ser-em, pois o mundo não é para ela uma propriedade da qual pode apresentar e outras vezes não, como se pudesse ser igual com ele ou sem ele, a presença tem com o mundo uma relação

da qual tem a possibilidade de ser o que é. No mundo existem os entes dotados do caráter da presença e aqueles que são simplesmente dados no mundo, os primeiros se deparam com a presença, mas aqueles dados no mundo só podem se deparar com a presença quando conseguirem mostrar-se por si mesmos, dentro de um mundo.

O mundo pode ser visto como um fenômeno, como algo que se mostra a partir de um ente que vive dentro desse mundo, seria como se tal ente fosse capaz de deixar e fazer ver o que se mostra em-si dentro do mundo. “Descrever fenomenologicamente o ‘mundo’ significa: mostrar e fixar numa categoria conceitual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 110). Os entes que se encontram dentro do mundo são as coisas, sendo estas, as coisas naturais e as coisas dotadas de valor, as coisas que estão dentro do mundo tornam-se problemas, pois, possuem o caráter das coisas dotadas de valor e, em contrapartida, as coisas de valores são edificadas nas coisas naturais que, por sua vez, retrata a busca pelo ser das coisas naturais.

A substancialidade dar as coisas naturais um caráter ontológico, esse caráter pode ser considerado o fundamento de tudo. A natureza em si mesma é um ente que vem ao encontro dentro do mundo, podendo ser descoberta através de caminhos diferentes. Mas para que possamos compreender o mundo de forma pertinente, devemos estudar as coisas dotadas de valor, pois tais coisas também são entes dentro do mundo, e, ao mesmo tempo, são desprovidas de mundanidade, são assim os chamados entes intramundanos.

Os seres intramundanos são aqueles que estão dentro do mundo, simplesmente dados, uma vez que, são desprovidos de mundo, pois a presença é o único ser capaz de se perceber sendo dentro do mundo e perceber os outros entes intramundanos. A presença é um ser de mundanidade porque é um ser-no-mundo. Sendo assim, “‘Mundanidade’ é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento de ser-no-mundo. Este nós conhecemos como uma determinação existencial da presença. Assim a mundanidade já é em si mesma um existencial” (HEIDEGGER, 2009, p. 111).

O mundo não determina um ente que a presença não é, o mundo é o caráter da própria presença, a mundanidade é constitutiva de momentos da própria presença no mundo. O adjetivo mundano sugere um modo de ser da presença e nunca um modo de ser de um ente simplesmente dado no mundo, uma vez que o ente simplesmente dado no mundo é o intramundano.

A presença só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de ser no mundo, pois a natureza não pode tornar compreensível a mundanidade do mundo. Para se ver o mundo é necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano, no seu mostrar-se em si-mesmo. O

ente que vem ao encontro no mundo circundante é o ente pré-temático, aquele que se mostra na ocupação do mundo circundante. O ente sai da condição de conhecimento teórico do mundo e passa a ser aquilo que é produzido e usado, tal ente é pré-tematicamente um conhecimento que aspira ao ser, acabando por tematizar também o ente em causa.

A preocupação com o ser da presença no mundo nos leva a investigar como essa presença vê esse mundo e como ela o compreende, pois essas são categorias essenciais para que possamos acompanhar o processo de formação dessa mesma presença que tem o mundo como parte de seu ser, pois é no mundo que a presença lida com os entes simplesmente dados e com os outros entes, aqueles dotados de presença. A presença dá sentido as coisas que estão “dentro” do mundo através da compreensão das coisas em-si e do uso que faz delas através da manualidade. “Esse ser-no-mundo só chega a explicitar o que é simplesmente dado, através do que está à mão na ocupação. Manualidade é a determinação categorial dos entes tais como são ‘em si’. Todavia, a manualidade apenas se dá com base em algo simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2009, p. 120).

A cotidianidade do ser-no-mundo permite a presença se encontrar com o ente do qual se ocupa, isto leva ao aparecimento mundano dos entes intramundanos. As coisas que não podem ser usadas estão simplesmente aí, mostrando-se como coisa-instrumento e sua manualidade é sempre dada nessa configuração. O manual se desvela como algo simplesmente dado que não pode mover-se sem o que falta. Aquilo para o qual a ocupação não pode voltar-se é um modo de ser caracterizado como não manual, em que tal modo de não estar a mão perturba e faz aparecer à impertinência do que num primeira aproximação deve ocupar-se. A manualidade se mostra mais uma vez mostrando também a determinação mundana do manual.

O mundo não pode consistir de manuais, porque junto com o evidenciar-se do mundo nos moldes interpretados da ocupação ocorre a desmundanização do manual, de tal modo que o mundo se torna um ser simplesmente dado. Mas para que possamos encontrar o seu ser-em-si nas ocupações cotidianas do mundo circundante, não devemos fazer referência, nem conjunto referenciais em que a circunvisão se empenha para uma apreensão temática, desprovida de circunvisão. “*O não-anunciar-se do mundo* é a condição de possibilidade para que o manual saia da sua não-surpresa. E é isso que constitui a estrutura fenomenal do ser-em-si desse ente” (HEIDEGGER, 2009, p. 124, grifo do autor).

A análise empreendida até agora nos mostra que só se pode apreender ontologicamente o ser-em-si dos entes intramundanos com base no fenômeno do mundo. O mundo é o lugar onde a presença é um ser de ocupações, onde busca desesperadamente

encontrar o sentido do ser, da sua vida, do tempo dos entes intramundanos. O mundo é a morada do ser-aí, é o lugar em que ele constrói suas relações e cria seus próprios conflitos; ser-no-mundo é ter existência, a existência nos informa que também somos seres de possibilidades, seres de escolhas, seres que possuem em seu ser a capacidade mais própria, a finitude.

Ser-no-mundo significa: empenhar-se de maneira não temática, guiando-se pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto instrumental. A ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo. Nessa familiaridade, a presença pode-se perder-se e ser absolvida pelo ente intramundano que vem ao seu encontro (HEIDEGGER, 2009, p, 125).

Estamos aqui tentando de forma precisa compreender o mundo ao qual o nosso ser-no-mundo faz parte, esse mundo que, para Heidegger, faz questão de observar e detalhar com o propósito de fazer com que o ser-aí compreenda sua mundanidade, suas relações de ocupação com esse mundo, para que assim possa alcançar um conhecimento ainda maior, um conhecimento sobre o seu próprio ser. O sentido do ser foi esquecido e, com isto, veio à confusão entre ser e ente, estudar os entes dados não é suficiente para se resolver o problema do ser; precisamos do homem, uma vez que ele tem em seu ser a capacidade de pensar sobre os outros entes e o seu próprio ser.

Mas no mundo o homem é um ser pre-ocupado, um ser que precisa se libertar dos dogmas e dos valores que lhe foram impostos. A presença torna-se no mundo o impessoal, aquele que foge do si-mesmo e das responsabilidades, que não quer compreender o que desde sempre já encontra-se compreendido, que tenta velar as suas possibilidades por que tem medo do amanhã, tem medo de sofrer com a dor que as suas relações com os outros podem gerar, o ser inautêntico foge da angústia que revela ao ser-aí o nada.

O homem contemporâneo tornar-se cada vez mais um velho que anda a passos lentos pelos caminhos do mundo, porque carrega consigo muito peso nas costas, a cotidianidade lhe tirou o tempo de refletir. As informações que lhe são apresentadas ou dadas não analisadas com paciência, não há tempo para ser, pois precisamos continuar sendo o que nos é “certo” ser. A falência do pensamento nos leva ao comodismo cotidiano, a cair cada vez mais em um poço sem fundo. O mundo de hoje é visto através de uma grande tela, em que tudo já está pronto, pensado e refletido, e a única coisa que nos resta é seguir as ordens. O professor Sandro Sayão, em seu livro intitulado *Faces do Humano* (2010), retrata de forma belíssima como nos encontramos perdidos dentro de um mundo aparentemente pronto.

Nascemos velhos demais porque desde cedo carregamos o peso de como se deve amar, de como se deve ser, de como se deve proceder e o que se deve respeitar. Qual fantoches que recebem ordem dos fios que os movimentam e aprisionam, somos formatados e adequados a pensar e a nos comportar como o pensamento hegemônico deseja. Somos adestrados a viver e a ser como o sistema quer. Vidas sem vida, carentes de pensamento e ação. Pobreza de alma em meio à morte do filosofar (SAYÃO, 2010, p. 9).

Analisaremos com mais cuidado a forma de ser da presença que chamamos de impessoalmente ser no capítulo seguinte, mas não poderíamos deixar de elencar que, num sentido metafórico, ser fantoche, no mundo de hoje é ser o impessoal de Heidegger, aquele que não reflete que assumi todas as responsabilidades, mas não é responsável por nenhuma, a funga do ente para o impessoal retrata o medo que a presença tem do si-mesmo, do desvelar-se como um ser autêntico, um ser capaz de enfrentar a morte, porque sabe que não há nada que lhe tire essa possibilidade, uma vez que ela é sempre pertence à presença.

O impessoal vive a vida dos outros deixando de lado a sua, é carente de pensamento, de caráter, vive da falação, da curiosidade, ocultando cada vez mais o ser-si-mesmo autêntico. A inautenticidade do ser estar no ocultamento do seu ser-si-mesmo, daquele que busca refletir sobre suas ações, que vive e sabe das suas possibilidades e impossibilidades, sabe da morte, sabe que é um ser-para-a-o-fim e mesmo assim deve continuar a caminhar de encontro aos seus projetos e ao futuro que nunca é.

A presença, por meio, do seu ser-no-mundo busca compreender o sentido de sua existência inacabada, do seu projetar-se desesperado para um futuro que sempre ainda não-é. A compreensão do ser depende da compreensão das formas de ser do homem, assim para termos uma maior compreensão em nossa pesquisa precisamos agora analisar o quem da presença na cotidianidade, o seu ser-com os outros e a co-presença, assim temos; “À base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-com os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é co-presença” (HEIDEGGER, 2009, p. 175, grifo do autor).

Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença se entende a partir de seu mundo e a co-presença dos outros vem ao encontro nas mais diversas formas, a partir do que está à mão dentro do mundo, mas esse encontro da presença com os outros não pode ser entendido como um encontro entre pessoas simplesmente dadas. Nós encontramos a presença no mundo por meio de suas ocupações, como por exemplo, junto ao trabalho, realizando algo, ou seja, em seu ser-no-mundo. O outro não pode ser apreendido como uma

coisa-homem simplesmente dada, uma vez que o outro é um modo existencial de ser, vindo ao encontro em sua co-presença no mundo.

O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, mesmo que esse modo de ser seja um ser para os entes que vem ao encontro dentro do mundo como ocupação, o ente com quem a presença se relaciona também não pode ser considerado um instrumento à mão, pois ele mesmo é dotado de presença. Desse ente a presença não se ocupa, com ele se preocupa. “A ‘preocupação’, no sentido de instituição social fática, por exemplo, funda-se na constituição de ser da presença enquanto ser com” (HEIDEGGER, 2009, p. 178). Essa preocupação que tem em sua essência a cura propriamente dita, a existência do outro, ajuda a presença a tornar-se, em sua cura, transparente a si mesma e livre para ela.

O ser com os outros pertence ao ser da presença que, sendo, põe em jogo o seu próprio ser, enquanto ser-com a presença é essencialmente em virtude dos outros, isto é, a presença está voltada para os outros no mundo, por meio do seu ser-com que enquanto existencial de ser em virtude dos outros, possibilita uma abertura para a presença, os outros já estão abertos em sua presença. A abertura da co-presença dos outros, pertence ao ser-com, que possui em seu próprio ser esse ser-com que dá a presença a possibilidade de compreender as co-presenças dos outros que estão no mundo circundante.

A própria presença, bem como a co-presença dos outros, vem ao encontro a partir do mundo compartilhado e nas ocupações do mundo circundante ao empenhar-se no mundo das ocupações, no ser-com os outros, a presença também é o que ela própria não é, dando espaço assim, para o aparecimento do impessoal, aquele que assumi o ser enquanto convivência cotidiana.

A presença, enquanto convivência cotidiana está sob a *tutela* dos outros. Não é ela mesma que *é*, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença. Mas os outros não estão *determinados*. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumindo sem que a presença, enquanto ser-com, disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. ‘Os outros’, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, são ‘*co-pre-sentes*’ na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o impessoal (HEIDEGGER, 2009, p. 183, grifo do autor).

O impessoal tira o encargo de cada presença cotidiana, tira a responsabilidade e o comprometimento que toda presença tem enquanto ser de ocupação, ser-no-mundo. O impessoal vem ao encontro da presença, por meio, da superficialidade e da facilitação,

dispensando-a de ser. O impessoal conserva seu domínio teimoso, onde todo mundo é o outro e ninguém é si-mesmo, a presença no cotidiano é o impessoal que se caracteriza por ser ninguém. O si-mesmo da presença cotidiana é o impessoalmente-si-mesmo, aquele que vive da falação e no nivelamento diferentemente do propriamente si mesmo, ou seja, do si mesmo apreendido como próprio.

Mas o que ainda devemos mostrar do ser-no-mundo, além das remissões sociais de ser-junto-ao-mundo (ocupação), ser-com (preocupação), e de ser-si-mesmo (quem), é a busca pela ontologia fundamental, pelo ser autêntico do qual o impessoal foge de ser. A presença tem a oportunidade de encontrar a cura, uma vez que se deixe encontrar com seu si-mesmo e quando começa a buscar um conhecimento sobre si-mesma, a cura pertence ao ser autêntico da presença. A presença sempre traz consigo o seu pre, que lhe possibilita uma abertura, desprovida de seu pre a presença deixa faticamente de ser, a presença é a sua própria abertura.

O humor que é uma característica da presença que deve ser levado em conta por constituir estados que marcam a convivência dessa presença com os outros no cotidiano abre o ser-no-mundo em sua totalidade para assim direcioná-lo para. Dizer que a presença é um ente dotado de humor é o mesmo que dizer que a presença tem em sua constituição a forma originária do humor, neste modo a presença se abre para si-mesma antes de qualquer conhecimento para além da sua abertura. O fenômeno da disposição da presença agora deverá ser observado através do medo que será visto numa relação com a angústia que é uma disposição fundamental da presença.

Diferentemente da angústia, o medo sempre é medo de algo concreto, de algo nominável, aquilo de que se tem medo possui um caráter de ameaça, o medo paralisa a presença, fazendo com que ela veja “jacarés no mar”, no medo o que se tem claro é sentir-se com medo, diferentemente da angústia que se angustia diante do nada. A própria existência do ser-aí já possui o fenômeno da angústia, o nada se revela para o ser por meio da angústia. A presença não pode fugir do medo, uma vez que a existência como um ser de ocupação torna-nos seres amedrontados, seres incapazes de ver o que realmente está acontecendo, a presença é o único ser que sendo está em jogo o seu próprio ser e, por isso, pode ter medo.

No medo a presença se refugia se nivela deixando que o impessoal a domine, os seus olhos já não veem, apenas, o mundo que está aí, mas cria seus próprios mundos amedrontadores. Na convivência cotidiana, ou seja, no ser junto ao mundo e no ser-com os outros o medo aparece na presença como um modo de disposição, a presença teme as suas relações que acabam muitas vezes por lhe suprimir. No ser-com a presença sente medo no

lugar do outro, em sua forma de “preocupação”, esse medo em lugar do outro pode não nos atingir, mas na verdade atingi a co-presença da qual se tem medo.

O medo caracteriza na presença o tocar a si-mesma, não constatando o que se aproxima, mas o próprio medo já tem em seu ser amedrontador tudo estabelecido previamente. O ser-no-mundo da presença como ocupação torna essa mesma vulnerável ao medo, ao nivelamento do seu estar e ser-em perigo,

Pois enquanto ser-no-mundo, a presença é um ser em ocupações junto a. Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença é a partir do que se ocupa. Estar em perigo é a ameaça de ser e estar junto a. Predominantemente, o medo revela a presença de maneira privativa. Ele confunde e faz ‘perder a cabeça’. O medo vela ao mesmo tempo o estar e ser-em perigo, já que deixa ver o perigo a ponto de a presença precisar se recompor depois que ele passa (HEIDEGGER, 2009, p. 201).

Todas as variações de medo indicam que a presença como um ser-no-mundo é medrosa, e essa medrosidade deve ser compreendida como possibilidade existencial da disposição essencial de toda presença que, de certo modo, não é única. A disposição é uma das estruturas em que o ser do pre da presença se sustenta e de maneira igualmente originária, também o compreender constitui esse ser, o compreender está sempre afinado pelo humor. O ser-no-mundo existente tem a possibilidade de se abrir em quanto tal, a essa abertura podemos chamar de compreender.

O ser-aí é de tal forma que possui em seu ser a possibilidade de ser, para ele mesmo, transparente em diversos graus e modos possíveis, a presença é de tal forma que sempre pode compreender ou não essa ou aquela maneira de ser. O compreender projeta a presença para o futuro, para o em virtude de, e assim a coloca no entendimento da mundanidade de seu mundo. A presença só é em se projetando. “No compreender, a presença projeta o seu ser para possibilidades. Esse ser para possibilidades em compreendendo é um poder-ser que repercute sobre a presença as possibilidades enquanto aberturas” (HEIDEGGER, 2009, p. 209).

A presença enquanto ser-no-mundo é um ser de possibilidades e através destas tem a oportunidade de experienciar diversas sensações, sentimentos, o seu próprio ser é um ente que se abre para o compreender ou para a incompreensão das coisas que estão dentro do mundo e também dos seres que são no mundo. Somente a presença pode dar sentido às coisas e só ela pode ser com ou sem sentido. O ente que coloca em jogo o seu próprio ser como ser-no-mundo busca através da sua existência ocupada o sentido do ser, a compreensão do si-mesmo por meio, de suas aberturas, das suas relações e conflitos que se dão na cotidianidade.

Ser homem é ter em mãos as mais diversas possibilidades de compreender, de buscar aquilo que se quer ter, quando usamos da inteligência somos guiados as mais diversas formas de reflexão, e através da linguagem estabelecemos nossas relações de compreensibilidade, e por isso, podemos dizer que a fala é à base de toda interpretação e enunciado. A linguagem confere ao ser-aí uma abertura para a compreensão do mundo, do outro e de si-mesmo, ela é o veículo que transporta o ser para o desvelamento. “O referencial da fala (*Beredete*), aquilo sobre o que se fala como tal (*Geredete*), a comunicação e o anúncio, [...]. São caracteres existenciais arraigados na constituição de ser da presença, que tornam possível a estrutura ontológica da linguagem” (HEIDEGGER, 2009, p. 225, grifo do autor).

A fala não é só aquilo que se pronuncia, é também silêncio, aquilo que se escuta no pronunciar do outro, a presença carrega em seu dizer o não dito, carrega em seu silêncio o pronunciar de palavras previamente compreendidas e tem na fala do outro a oportunidade de ampliar a sua linguagem e a compreensão do seu próprio existir. Por isso Heidegger vê na linguagem uma oportunidade para o desvelamento do ser. Temos a possibilidade de dizer, escutar, silenciar, mas ainda assim estamos dentro da linguagem, à fala confere ao ser a compreensibilidade de um horizonte, e nos conduz para um questionamento, para uma investigação do que se acha velado.

O ser-aí é aquele que se encontra lançado no mundo e isso o torna um ser junto ao mundo, ser de ocupações, essa sua condição lhe confere existência, vida, e por meio da vida a presença tem a possibilidade de compreender as suas mais diversas possibilidades, entender o ser, entender a vida, os outros, o mundo também é desejo da presença, mas o que pretendemos aqui é buscar o sentido do ser e da sua existência inacabada, da morte que retira do ser o seu estar-aí e que ao mesmo tempo lhe confere totalidade. No cotidiano a presença se aproxima do não-ser, ela se mantém no não-ser na maioria das vezes para fugir do ser si-mesmo, das responsabilidades, uma vez que se ausentando de si foge de suas possibilidades, e assim conhece a decadência.

A presença existe faticamente. O que se questiona é a unidade ontológica de existencialidade e facticidade, a copertinência essencial destas com relação àquela. A presença, em razão da disposição a que pertence de modo essencial, possui um modo de ser em que ela é trazida para diante de si mesma e se abre para si em seu estar-lançado. O estar-lançado, porém, é o modo de ser de um ente que sempre é ele mesmo as suas possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projetar-se para elas) (HEIDEGGER, 2009, p. 246-247, grifo do autor).

A presença no seu ser-com os outros coloca em jogo o seu poder ser mais próprio, e por meio desse poder ser próprio tem a possibilidade de encontrar a cura que se encontra no ser da própria presença, mas para isso, devemos analisar a problemática ontológica fundamental, isto é, a questão do sentido do ser em geral. Tudo que fizemos até aqui foi uma elaboração das formas e possibilidades de ser da presença, sua constituição, sua condição de ser um ser jogado em um mundo aparentemente “pronto”, mas isso ainda não é o bastante para que possamos alcançar o sentido do ser, precisamos observar claramente todas as formas de abertura da presença, o quem da presença no cotidiano, a angústia que revela o nada e por fim observar a presença que, enquanto ser-no-mundo conhece a sua possibilidade mais própria e irreversível a de não mais ser-no-mundo, que constitui a sua existência que será sempre inacabada e, por isso, finita.

### **3. O COTIDIANO E A FUGA DO SI-MESMO PARA O IMPESSOAL: A DECADÊNCIA**

O ser-aí não pode ser definido, não pode ser caracterizado por categorias estáticas, não podemos dizer que ele é assim ou que não o é, isto porque esse ser tem em-si mesmo múltiplas possibilidades de ser, e enquanto ser-no-mundo pode ser de diversas formas. O cotidiano é o lugar onde o ser-aí se constrói, vive e descobre-se como um ser de existência e possibilidades. A análise da mundanidade do mundo faz aparecer o fenômeno do ser-no-mundo, a presença está no mundo e com ele se relaciona segundo um modo de ser predominante.

A presença na maior parte das vezes está tomada pelo seu mundo e, por meio do ser-em, temos a oportunidade de investigar o quem da presença no cotidiano. Portanto, “A presença é o ente que eu mesmo sempre sou, o ser é sempre meu” (HEIDEGGER, 2009, p. 170). Essa afirmação nos coloca diante do quem da presença, informando assim que tal ente é um eu e não um outro, ou seja, o quem irá sempre responder a partir de um eu mesmo, do sujeito, do si-mesmo. Mas ao referir-se diretamente a si-mesma a presença poderá dizer eu sou esse ente que estar-aí e que se deixa conhecer, mas, poderá dizer também em alto e bom tom que é esse ente mesmo quando ela não o é. A presença pode-nos levar a cair em suas próprias tramas, através de uma auto-interpretação corriqueira de si-mesma.

Nesse caso, devemos analisar os modos de ser da presença em cada contexto ontológico fenomenal, tendo em vista observá-la e compreendê-la como ela se revela nos seus contrários, uma vez que o não-eu indica também um determinado modo de ser do próprio eu

que pode caracterizar a perda se si mesmo. O nosso estudo sobre o ser-no-mundo mostra-nos que a presença não pode ser dada sem mundo e, do mesmo modo, não podemos conceber um eu isolado no mundo sem os outros. Os outros se encontram co-presentes no ser-no-mundo e, através da observação de tais entes, podemos tornar fenomenalmente visível o ser dessa co-presença na cotidianidade.

Desse modo, a pergunta sobre o quem só pode ser respondida na demonstração fenomenal de um determinado modo de ser da presença. Se a presença só é ela mesma *existindo*, a consistência desse ser-si mesmo assim como a sua possível ‘inconsistência’ exigem uma colocação ontológico-existencial da questão, enquanto único acesso adequado à sua problemática (HEIDEGGER, 2009, p. 173, grifo do autor).

Analisando o modo que a presença mantém-se no mundo temos a oportunidade de identificar o quem da presença cotidiana. A nossa investigação determina-se pelo ser-no-mundo cuja constituição fundamental também determina todo e qualquer modo de ser da presença no mundo. Por isso, devemos Observar a presença no seu mundo circundante mais próximo e demonstrá-la nas suas relações cotidianas das mais simples às mais complexas, estabelecidas por seu ser-em e pelo ser-com os outros, com o objetivo de compreender o quem da presença cotidiana. Os outros vêm ao encontro da presença no mundo, através de um conjunto instrumental a mão no mundo circundante, e tal mundo já é previamente sempre meu.

O mundo da presença é o mundo compartilhado, considerando que o ser-em, ser-com os outros e o ser-em-si intramundano desses outros é a co-presença, os outros são aqueles que se encontram dentro do mundo e se distinguem dos entes simplesmente dados dentro do mundo. A presença está com os outros dentro do mundo, uma vez que o com é uma determinação da presença, ser-em é ser-com os outros, o ser-em-si intramundano desses outros é o que podemos chamar de co-presença. Nesse sentido, “Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença se entende a partir de seu mundo e a co-presença dos outros vem ao encontro nas mais diversas formas, a partir do que está a mão dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 176).

A presença se encontra com as presenças dos outros, por meio das suas ocupações no mundo, ou seja, a presença está junto ao mundo, junto à família, ao trabalho, o que significa que ela se relaciona através de seu ser-no-mundo. O ser-aí está submetido ao convívio com os outros podendo ser também co-presença para com as outras presenças. Dentro do mundo a co-presença dos outros abre-se apenas para a presença, visto que a presença é em si mesma

essencialmente, ser-com. O ser-com determina existencialmente a presença mesmo quando os outros não são dados ou percebidos no mundo, mesmo o estar só da presença é caracterizado como ser-com no mundo, pois é somente num ser-com e para um ser-com que o outro pode faltar.

A falta e a ausência são modos da co-presença que são possíveis porque a presença enquanto ser-com permite o encontro de muitos em seu mundo. Ser co-presente caracteriza a existência de outros dentro do mundo na medida em que, pelo mundo da presença, libera-se possibilidades para um ser-com, uma vez que a própria presença só é possuindo a estrutura do ser-com, enquanto co-presença que vem ao encontro de outros no mundo. O ente com o qual a presença relaciona-se não se encontra dado a mão, pois ele mesmo é presença, desse ente a presença não se ocupa com ele, preocupa-se. A presença se ocupa com os entes simplesmente dados, aqueles que são destituídos de mundo e de presença, diferentemente dos entes com que a presença se preocupa, pois estes entes estão-aí no mundo e participam da constituição do mundo através de suas relações com outras presenças, uma vez que também possuem presença. Com isso, “O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação” (HEIDEGGER, 2009, p. 178). São esses modos que caracterizam a convivência cotidiana e mediana da presença com os outros.

Essa preocupação dá à presença possibilidades de encontrar a cura propriamente dita, uma vez que a existência do outro não pode ser vista como uma coisa de que a presença se ocupa. O cuidado com o outro ajuda a presença a tornar-se, em sua cura, transparente a si mesma e livre para ela. A convivência cotidiana possibilita preocupações positivas que direcionam a presença para a liberdade do seu si-mesmo, liberando também os outros entes que vêm ao encontro dentro do mundo em seus modos de ser co-presentes.

Na mundanidade do mundo os outros não podem ser denominados de seres simplesmente dados, ou como sujeitos soltos no ar, eles se mostram em seu ser-no-mundo, empenhados nas ocupações do mundo relacionam-se com os outros seres que estão à mão no mundo circundante. O outro se descobre, antes de tudo, na preocupação das ocupações, porque numa primeira aproximação e, na maior parte das vezes, o revelar-se e o fechar-se se fundam nos modos de ser respectivos da convivência, proporcionando a presença uma abertura que é explicitada na preocupação que se dá através do ser-com primordial.

O modo de ser-com da presença subsiste numa relação ontológica entre presenças, o que só é possível porque a presença enquanto ser-com já é com os outros. Mas não podemos esquecer que a presença também é o que ela própria não é nas suas relações cotidianas. Por

isso, se faz necessário perguntar pelo quem da presença no cotidiano. O caráter de sujeito da própria presença dos outros se determina existencialmente, através de formas de ser da presença. Nas ocupações com o mundo os outros não vêm ao encontro naquilo que são eles acabam por ser aquilo que empreendem. A presença em termos existenciais possui o caráter de afastamento.

A presença enquanto presença cotidiana se encontra sob a tutela dos outros, que podemos identificar como aqueles que não possuem rosto, o outro é o decadente, aquele que foge de ser aquilo que é para se encobrir no não-ser. A presença não é ela mesma, os outros lhe tomam o ser, acabando por torná-la um ser inautêntico. O impessoal pertence aos outros que numa primeira aproximação e, na maior parte das vezes, são co-pre-sentes na convivência cotidiana, os outros são assim chamados para encobrir a presença no seu si-mesmo autêntico. “O quem não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o impessoal” (HEIDEGGER, 2009, p. 183). O impessoal é aquele que assume tudo e não é responsável por nada, tem medo do que será e, por isso, vive do agora, busca a cada dia fugir do si-mesmo autêntico para não sofrer com a realidade do que desde sempre está estabelecido como possibilidade imutável.

Assim, temos em mãos a importante tarefa de tornar visível e compreensível o quem da presença na cotidianidade. Se a presença só pode ser seu si-mesmo ou sua imanência existindo, é através da sua existência cotidiana, isto é, do seu ser-no-mundo que devemos observá-la. O *Dasein* é um ser que se encontra jogado num mundo aparentemente pronto e, por conseguinte, se constitui através das suas relações com os outros entes, com o si-mesmo e com o mundo. O impessoal é o ser que todos nós somos quando nos deixamos guiar pela falação, curiosidade e ambiguidade.

O impessoal é aquele que se encontra em toda parte, que assume tudo com a maior facilidade e responde por tudo, uma vez que retira toda a responsabilidade que pertence a cada presença enquanto existência. Na cotidianidade da presença, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém. O impessoal retira da presença as responsabilidades, as obrigações, e os deveres, restando apenas à superficialidade e a facilitação. A tendência do ser-com que chamamos de afastamento funda-se na convivência, pois o ser e estar um com o outro como tal, possibilita a medianidade. Esse é um caráter existencial do impessoal, uma vez que

Essa medianidade, designando previamente o que se deve e pode ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha a impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta torna-se banal. Todo segredo perde sua força. O cuidado da medianidade desvela também uma tendência essencial da presença, que chamaremos de *nivelamento* de todas as possibilidades de ser (HEIDEGGER, 2009, p. 184, grifo do autor).

Esses modos de ser do impessoal, afastamento, nivelamento e medianidade constituem o que conhecemos como o público. O público obscurece tudo, tomando o que é encoberto por conhecimento a todos acessível. O impessoal está em toda parte e permite que se apoiem impessoalmente nele já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa. Na cotidianidade da presença a maioria das coisas é feita pelo impessoal, aquele que deve-se dizer que não é ninguém, assim podemos inferir que no cotidiano todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo. Deste modo, “Nas escolhas que faz durante a vida, o ser humano pode aprender a si mesmo, mas pode, igualmente, abandonar-se, deixar-se de lado, perder-se” (FABRI, 2010, p. 46). O impessoal retira o encargo da presença levando a mesma a cair na superficialidade e na inautenticidade, onde a presença se tranca contra si mesma.

O impessoal se apresenta como o sujeito mais real da cotidianidade, o seu si-mesmo é o impessoalmente si-mesmo distinguindo-se do si-mesmo apreendido como próprio. E, se no cotidiano a presença se relaciona primeiro com o impessoalmente si-mesmo, significa que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo, numa primeira aproximação, a presença fática está no mundo comum que foi descoberto pela medianidade. “Numa primeira aproximação, ‘eu’ não sou no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal” (HEIDEGGER, 2009, p. 187). A presença aproxima o mundo de si, quando abre para si o seu próprio ser, essa abertura realiza uma eliminação dos encobrimentos, obscurecimentos e rompe com as distorções que trancam a presença em si mesma.

Por meio da interpretação do ser-com e do ser si-mesmo no impessoal, respondeu-se a pergunta sobre o quem da convivência cotidiana tornando o ser-no-mundo visível em sua cotidianidade e em sua medianidade. A presença se encobre em seu modo de ser cotidiano para que não seja encontrada, gerando assim um abismo entre o ser si-mesmo do si-mesmo que existe propriamente e a identidade do eu que se mantém constante na variedade das vivências. Mas o que buscamos aqui primordialmente é revelar fenomenalmente a estrutura unitária e originária do ser da presença que, por sua vez, determina ontologicamente suas possibilidades e modos de ser.

O impessoal retira da presença o seu encargo e nivela suas possibilidades, a falação e a curiosidade são os meios que o impessoal usa para viver e se relacionar, sua responsabilidade irresponsável o torna acessível a todos, uma vez que não é ele mesmo que se responsabiliza por algo. O eu fica mascarado, não tem consciência das suas máscaras porque o domínio dos outros é maior que a força do despertar para um eu autêntico na cotidianidade. No impessoal, estamos presos as nossas máscaras. “Estar com a máscara absolutamente colada no rosto, eis o pior fato. Tirar uma máscara assim faz sangue, [...], penso que o problema maior não é o ter máscaras, pois a vida humana é mascarada, mas o não se saber mascarado” (PELIZZOLI, 2010, p. 30). As máscaras nivelam o ser-aí nas suas relações, aprisiona sua autenticidade e obscurece seus modos de ser-no-mundo.

A resposta para o desvelamento do ser se encontra na sua forma de ser autêntico, no compreender essencial de suas possibilidades e relações, o ser esclarecido é em si mesmo iluminado como ser-no-mundo, não por meio de um outro ente, mas de tal maneira que ele mesmo seja a clareira que ilumina o seu ser. A presença sempre traz consigo o seu pre, pois desprovida dele deixa de ser faticamente, deixa de ser um ente provido de essência, a presença mesma é sua abertura. Pertencem à presença modos, existências, cotidianos do pre, que são a falação, a curiosidade e a ambiguidade, esses fenômenos tornam visível um modo fundamental de ser do pre que denominamos de decadência que é um modo existencial próprio do movimento.

Devemos agora evidenciar numa primeira aproximação a abertura do impessoal, ou seja, o modo de ser cotidiano da fala, da visão e da interpretação em determinados fenômenos, com o propósito puramente ontológico de observar como a presença foi lançada no mundo assumindo o caráter público do impessoal. Começamos pela fala de que, na maior parte das vezes, se pronuncia e já se pronunciou por meio da linguagem. A fala é comunicação e sua tendência principal é fazer com que o ouvinte se abra para sobre o que se fala. No impessoal não se escuta e nem se compreende o referencial da fala, mas apenas se guarda o que já se falou na falação, pois a fala nunca se comunica num modo de apropriação originária sobre o que se fala.

Na falação, o falado assume um caráter autoritário, as coisas são assim porque são e é assim que delas, impessoalmente, se fala; na falação temos a falta de solidez, a repetição da fala que se alimenta do que se lê. O leitor compreende medianamente o que se lê, não podendo distinguir o que foi haurido e conquistado originariamente do que não passa de mera repetição, pois a própria compreensão mediana não consente tal distinção, já que tudo compreende. Assim, a falta de solidez da falação possibilita o acesso ao que é público, a

falação é a oportunidade de se compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. Então, “A falação que qualquer um pode sorver sofregamente não apenas dispensa a tarefa de um compreender autêntico, como também elabora uma compreensibilidade indiferente da qual nada é excluído” (HEIDEGGER, 2009, p. 233).

A falação não se apropria de nada para se prevenir do perigo de fracassar na apropriação. A fala pertence à constituição da presença e também perfaz sua abertura, ela tem a possibilidade de manter o ser-no-mundo numa compreensão não estruturada e de trancar, assim como de encobrir, os entes intramundanos. A falação é considerada um fechamento devido à renúncia de retornar a base e ao fundamento do referencial da fala. O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se vê, encobrendo a interpretação que pudesse colocar a presença na compreensão livre de um mundo em si, para apenas conceder o que lhe vem ao encontro dentro do mundo. Falar muito pode ser uma forma utilizada pela presença para enganar a si e aos outros, pois quem muito fala, pode na verdade, não ter nada a dizer, às vezes o silêncio pode ser mais esclarecedor do que muitas palavras ditas sem nexos.

A presença do ponto de vista ontológico que se mantém na falação perde suas remissões ontológicas primordiais com o mundo, com a co-presença e com o próprio ser-em. Se mantendo oscilante e, desse modo, deixa de ser originária e legítima com o seu ser-no-mundo, uma vez que somente um ente cuja abertura é constituída pela fala compreensiva e sintonizada numa disposição, que tenha o seu pre, que é, e, principalmente, está no mundo em uma constituição ontológica, tem em sua composição a possibilidade ontológica de um desenraizamento que perfaz uma realidade mais cotidiana e mais persistente. O ser-em foi denominado de clareira da presença e é somente em tal clareira (ou abertura) que se torna possível qualquer visão, a tendência ontológica da visão considerada própria da cotidianidade, designaremos por curiosidade.

Sabemos que a visão nos permite ver as coisas de diversas e distintas formas, por meio da visão, temos a oportunidade de perceber tudo àquilo que se mostra, o ser pode ser apreendido através de uma percepção intuitiva, uma vez que somente esse tipo de ver descobre o ser. Assim, damos aos olhos a primazia sobre todos os outros sentidos, a visão está presente em todo nosso agir, falar e, por isso, a curiosidade se ocupa em ver, não para compreender o que vê, não para chegar a ele num ser, mas apenas para ver. Usamos a visão para designar também todos os demais sentidos e, por isso,

É que não dizemos: escuta como brilha, ou cheira como luze, ou saboreia como resplandece ou toca como irradia; mas dizemos em tudo isso: vê, pois dizemos que tudo isto é visto. [...] Mas também dizemos: vê como soa, vê como cheira, vê como isso tem gosto, vê como é duro. [...] Denomina-se a experiência dos sentidos de concupiscência dos olhos porque, quando se trata de conhecer, também os outros sentidos se apropriam, analogamente, do esforço de ver, em que os olhos têm a primazia (HEIDEGGER, 2009, p. 235-236, grifo do autor).

O ser-no-mundo está no mundo das ocupações e estas são dirigidas pelo mundo das circunvisões que descobre o que está à mão e preserva o seu estado de descoberta. A circunvisão possibilita a todos os desempenhos e os meios de execução, a ocasião e o momento apropriado para liberar o repouso, em que a cura recolhe a liberdade da circunvisão. A presença busca desprender-se de si-mesma enquanto ser-no-mundo para ter em mãos a possibilidade de abandonar-se ao mundo e, por isso, a curiosidade caracteriza-se por uma impermanência junto ao que está mais próximo. Em sua impermanência a curiosidade se ocupa da possibilidade contínua de dispersão, ocupa-se em providenciar um conhecimento para simplesmente ter-se tornado consciente.

A curiosidade possui dois modos a impermanência no mundo circundante das ocupações e a dispersão em novas possibilidades gerando o que chamaremos de desamparo. A curiosidade que parece está em toda parte e em parte nenhuma é também, regida pela falação que diz o que se deve ter lido e visto, esse estar em toda parte e em parte alguma da curiosidade entrega-se a responsabilidade da falação. Sendo assim, “A curiosidade, que nada perde, e a falação, que tudo compreende, dão a presença, que assim existe, a garantia de ‘uma vida cheia de vida’, pretensamente autêntica” (HEIDEGGER, 2009, p. 237). Com essa pretensão, mostra-se um novo modo de ser da presença cotidiana é o que chamaremos de ambiguidade.

Na convivência cotidiana da presença, tanto o que é acessível a todo mundo quanto aquilo que todo mundo pode dizer, ou seja, qualquer coisa vem ao encontro e, por isso, já não poderemos mais distinguir na compreensão autêntica o que se abre e o que não se abre, gerando assim uma ambiguidade. E tal ambiguidade não se estende apenas ao mundo, mas também a convivência cotidiana e, até mesmo, ao ser da presença para consigo mesma. A ambiguidade não diz respeito apenas ao dispor e ao tratar com o que pode estar acessível ao uso, mas se consolida num compreender como um poder-ser, num modo de projeto da doação preliminar de possibilidades da presença. Essa atitude coloca a presença na pista em que as coisas se guiam pelo ouvir dizer, esse é o modo mais traiçoeiro em que a ambiguidade propicia à presença possibilidades, a fim de sufocá-la em sua força.

A ambiguidade retira o interesse da presença pela coisa realizada, uma vez que tal interesse só subsiste no modo da curiosidade e da falação, por dar-se como mero pressentimento em comum, sem nenhum compromisso. A falação e a curiosidade perdem seu poder quando a presença se realiza e se vê sempre remetida a si mesma. Em sua ambiguidade a falação e a curiosidade cuidam para que aquilo que se criou de autenticamente novo já chegue envelhecido quando se tornar público. Essa coisa nova só consegue se liberar em suas possibilidades quando a falação encobridora perde seu interesse comum e morre. A ambiguidade da interpretação pública proporciona as falas adiantadas e os pressentimentos curiosos com relação ao que propriamente acontece, tornando assim as ações e realizações retardatárias e insignificantes.

No impessoal o compreender da presença ver a si mesma em seus próprios projetos, no tocante as suas 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” (HEIDEGGER, 2009, p, 239). Numa primeira aproximação, o outro está por aí, pelo que se ouviu impessoalmente dele, pelo que sabemos e falamos ao seu respeito, pois a falação se insinua dentro das formas de convivências originárias. Nessas formas, todo mundo presta atenção em como o outro se comporta, no que ele irá dizer, uma vez que a convivência no impessoal é um prestar atenção uns nos outros, ambíguo e tenso. No impessoal, sob a máscara de ser um para o outro, atua um ser contra o outro.

A ambiguidade já subsiste na convivência, enquanto convivência lançada num mundo, mas publicamente ela se esconde para que o impessoal possa objetar sempre que essa interpretação não corresponde ao modo de interpretar do impessoal. Os fenômenos da falação, da curiosidade e da ambiguidade possuem umnexo ontológico; o que pretendemos agora é apresentar do ponto de vista ontológico-existencial o modo de ser desse nexos, ou seja, o modo de ser da estrutura básica do ser da cotidianidade no horizonte das estruturas ontológicas da presença. Essas características cotidianas do *pre*, na sua abertura como ser-no-mundo não são algo simplesmente dado, mas constituem o seu ser.

No nexos ontológico dessas características desvela-se um modo fundamental de ser da presença na cotidianidade que denominaremos com o termo *decadência*. A presença torna-se decadente quando se deixa conduzir pela falação, curiosidade e ambiguidade que são impropriedades da presença, pois a mesma sempre caiu de si mesma para decair no mundo. Decair no mundo se refere ao empenho da presença na convivência com os outros na medida em que se deixa conduzir pela falação, ambiguidade e curiosidade. A presença no seu modo

de ser impróprio perde todo o seu ser, pois numa primeira aproximação e, na maior parte das vezes, a impropriedade constitui um modo especial de ser-no-mundo em que se deixa absolver pelo mundo e pela co-presença dos outros no impessoal.

Esse não-ser da presença na cotidianidade deve ser compreendido como o modo de ser que, na maioria das vezes, a presença se mantém. Enquanto ser-no-mundo fático a presença, na decadência, já decaiu de si mesma, no mundo que em si mesmo pertence ao ser da presença. “A decadência é uma determinação existencial da própria presença e não se refere a ela como algo simplesmente dado, nem a relações simplesmente dadas com o ente do qual ela ‘provém’, ou com o qual ela posteriormente acaba entrando em um *commercium*” (HEIDEGGER, 2009, p. 241, grifo do autor). A decadência é um modo de ser do ser-no-mundo que desvia a presença do poder ser si mesmo autêntico.

No fenômeno da decadência certifica-se um modo existencial de ser-no-mundo guiado pela falação que abre para a presença o ser que compreende o seu mundo, os outros e a si mesmo de maneira que esse ser conserve um modo de oscilação e solidez. Na curiosidade se abre toda e qualquer coisa, de modo que o ser-em esteja em toda parte e em parte nenhuma e na ambiguidade não se esconde nada à compreensão da presença, mas só o faz para rebaixar o ser-no-mundo ao desenraizamento do em toda parte e em parte nenhuma. Através desses modos de ser da presença no mundo podemos assimilar uma determinação existencial e suficiente da constituição fundamental da presença.

A falação tem sua interpretação retirada da convivência pública, ela não acontece dentro do mundo como um produto isolado da convivência, pois a falação é o modo de ser da própria convivência, não surgindo de fora sobre a presença, mas agindo de dentro das relações do ser através da interpretação pública, assim a própria presença tem a possibilidade de perder-se no impessoal e de decair na falta de solidez, uma vez que prepara para si mesma a tentação constante de decair. O ser-no-mundo já é em si mesmo tentador. Na tentação a interpretação pública mantém a presença presa em sua decadência e, por meio, da falação e da ambiguidade, em que já se viu e se compreendeu tudo, perfazem a pretensão de que a abertura da presença seria capaz de assegurar a certeza, a autenticidade e a plenitude de todas as possibilidades de seu ser.

O ser-no-mundo da decadência é, em si mesmo, tanto tentador como tranquilizante, mas o decair no mundo já não tem mais repouso, a tranquilidade tentadora aumenta a decadência. A curiosidade multidirecionada e a inquietação de tudo saber gera uma ilusão universal da compreensão da presença. Mas o que propriamente se deve saber permanece no fundo indeterminado e inquestionado, assim não se compreende que o compreender é um

poder-ser que só pode ser liberado na presença mais própria. O encobrimento da presença move a mesma para uma alienação na qual se obscurece o seu poder ser mais próprio. O ser-no-mundo decadente e tranquilizante é também alienante.

Tal alienação fecha para a presença sua propriedade e suas possibilidades, forçando-lhe a impropriedade, num possível modo de ser de si mesma. A alienação da decadência tentadora faz com que a presença se aprisione em si mesma. “Os fenômenos aqui demonstrados de tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento (prisão) caracterizam o modo de ser específico da decadência” (HEIDEGGER, 2009, p. 243, grifo do autor). A essa mobilidade da presença damos o nome de precipitação, uma vez que a presença se precipita de si mesma para si mesma na falta de solidez e na nulidade de um cotidiano impróprio. Para a interpretação pública essa nulidade fica velada para a presença sendo interpretada como ascensão e vida concreta. O impessoal retira o compreender das possibilidades próprias e lança a presença para uma pretensão tranquilizadora de possuir tudo, isso caracteriza a mobilidade da decadência como turbilhão.

Na decadência o ser-no-mundo encontra-se lançado num turbilhão de impropriedades que caracteriza o impessoalmente ser, em que a facticidade da presença força a mesma a permanecer no que é, enquanto for o que é. A presença que sendo, coloca em jogo o seu próprio ser, tem em sua existência fática a oportunidade de se deixar e fazer ver fenomenalmente. Na cotidianidade o poder-ser si mesma da presença parece está perdido, na decadência a presença vive fora de si mesma, na inautenticidade, uma vez que suas oportunidades estão todas veladas, encobertas e a única saída é a fuga de si-mesma. A decadência se preocupa apenas com o seu poder-ser-no-mundo, embora no modo da impropriedade.

A presença só pode decair porque em seu ser já está em jogo o ser-no-mundo, no modo de compreender e dispor-se. Na decadência a existência própria da presença não é nada que tenha a oportunidade de ser na presença cotidiana, pois numa primeira aproximação e, na maior parte das vezes, a decadência chega até mesmo a constituir todos os dias da cotidianidade da presença. A decadência é assim o que podemos classificar de conceito ontológico do movimento, em que o modo de ser da presença no cotidiano tem como abertura inerente a constituição da presença, que se apresenta como falação, curiosidade e ambiguidade. Todas essas características mostram a mobilidade da decadência em seus caracteres essenciais de tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento.

A partir dessa análise dos caracteres da presença temos a base para a interpretação do ser da presença como cura que possibilita a compreensão de um ser-no-mundo que se

reconhece sendo, que tem possibilidades e impossibilidades e que a partir delas se projeta para um futuro incerto. “A presença, em razão da disposição a que pertence de modo essencial, possui um modo de ser em que ela é trazida para diante de si mesma e se abre para si em seu estar-lançado” (HEIDEGGER, 2009, p. 246). Esse modo de estar-lançado é próprio do ser que sendo é ele mesmo suas possibilidades, de tal maneira que possa se compreender nelas, se projetando para o indeterminado.

O si-mesmo é o impropriamente si mesmo no cotidiano, o ser-no-mundo já está sempre em decadência, por isso, podemos conjecturar que a presença como ser-no-mundo, aberta na decadência, é lançada no mundo e projeta-se em seu ser-junto ao mundo e no seu ser-com os outros, para o seu poder-ser mais próprio, pois é sendo que a presença está aberta para si mesma em seu ser. Essa abertura da presença deve colocá-la diante de si mesma de forma acessível e simplificada para que possamos alcançar a totalidade estrutural do ser que estamos procurando. O fenômeno da decadência nos aproxima de uma possibilidade de ser da presença que assemelhamos ao medo, mas que, na verdade, oferece-nos uma apreensão explícita da totalidade da presença, tal abertura é a angústia que junto com a própria presença pode desvelar-se como cura.

A presença ao se pronunciar sobre si mesma, pode alcançar a sua cura, uma vez que conhece, descobre e se determina nas suas próprias aberturas. A angústia é uma possibilidade ontológica da presença que pretende explicar a própria presença como ente. O imergir no impessoal junto ao mundo das ocupações revela algo como uma fuga do si mesmo da presença, e isso no seu poder ser propriamente dito. Mas é somente na medida em que a presença se coloca diante de si mesma que ela pode fugir de si mesma. A possibilidade de se chegar ao ser da presença através da angústia nos possibilita um desvio da decadência que tranca a presença em si mesma, mas para isso devemos primeiro tirar do obscurecimento a relação que existe entre o medo e angústia que, na maior parte das vezes, acaba por confundir esses dois fenômenos.

Entendemos como fuga de si mesmo o decair da presença no impessoal e no mundo das ocupações, mas nem todo retirar-se ou desviar-se é uma fuga, na decadência a presença se desvia de si mesma e se retira das situações que possui um caráter amedrontador, a ameaça que amedronta a presença e que descobre-se no medo provém de algo intramundano. A presença se constitui como ser-no-mundo e aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal. Mas o com que a angústia se angustia é inteiramente indeterminado, tal indeterminação deixa indefinido que o ente tanto ameaça como também nos mostra que o ente intramundano é irrelevante.

As coisas simplesmente dadas ou aquelas que se acham a mão no interior do mundo não servem para a angústia com elas angustiar-se. A angústia não vê um aqui e um ali determinados, onde a ameaça pode se aproximar, o que caracteriza a angústia é justamente o não saber aquilo com que se angustia, embora não possamos encontrar a ameaça em lugar nenhum, ela parece estar tão próxima que sufoca a nossa respiração, tira a nossa paz e cria mundos que nos paralisa. Na angústia revela-se o nada, que se caracteriza por ser algo do qual não se consegue falar ou explicar, essa impertinência do nada e do em lugar nenhum intramundanos nos demonstra que a angústia se angustia com o mundo como tal. “Quando a angústia passa, diz-se costumeiramente: ‘propriamente não foi nada’. De fato, essa fala refere-se onticamente ao que foi” (HEIDEGGER, 2009, p. 253). Nas relações cotidianas a fala pensa e discute o que está à mão, mas o com o quê a angústia se angustia nada tem a ver com o manual intramundano, o nada da manualidade funda-se em algo mais originário, no mundo.

O mundo como tal é aquilo com que a angústia se angustia e isto significa que o ser-no-mundo é também angústia. No angustiar-se o mundo se abre como mundo, sem máscaras, sem disfarces. A presença fecha os seus olhos para ver melhor a sua existência mundana, descobre que além de ser um ente de existência é também um ser de possibilidades. Na angústia a presença toma consciência da sua incapacidade de ser toda, sabe das coisas que são da finitude, da morte e, por isso, retira da presença a possibilidade de se reconhecer na decadência a partir do mundo.

O ‘mundo’ não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer à 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 angústia se angustia, para o seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. [...] Na presença, a angustia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser livre* para a liberdade de escolher e acolher a si mesma (HEIDEGGER, 2009, p. 254, grifo do autor).

A angústia arrasta a presença para a propriedade do seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já se é, a presença como ser-no-mundo tem a oportunidade de se responsabilizar por esse ser. Na angústia a presença bate de frente com seu modo de ser mais próprio, com suas possibilidades de ser, a angústia singulariza a presença em seu mundo, revelando suas capacidades e incapacidades que a movem no mundo e, por isso, confere a presença um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo, e assim como ser-no-mundo para si mesma. Enquanto disposição fundamental da presença, a angústia constitui uma abertura na qual a presença se sente estranha.

O sentir-se estranha da presença na angústia caracteriza o não saber falar sobre o que se sente, ou seja, não compreendemos o nada que nos envolve, a indeterminação do agente que nos ameaça, que nos angustia. Na angústia a presença está estranha e não há nada que possamos dizer certamente ou que possamos explicar copiosamente, pois a indeterminação da angústia nos coloca de frente com o nada e o em lugar nenhum. A estranheza que a angústia nos causa significa o não se sentir em casa da presença, tornando-nos assim, estrangeiros em nossa própria casa, ela retira a presença do seu empenho decadente no mundo, rompendo com a familiaridade cotidiana. A presença singulariza-se como ser-no-mundo e torna visível a fuga do impessoal para a decadência, pois na decadência não se foge para um ente intramundano, mas, justamente para esse ente, para que a ocupação perdida no impessoal possa permanecer na familiaridade tranquila.

A angústia pode surgir nas situações mais inofensivas e formular no ser perguntas estranhas, hábitos estranhos, palavras mudas, que deixam a presença cada vez mais diante de si mesma e de suas possibilidades. Também não necessita de escuridão porque ela mesma obscurece o ser para que ele possa encontrar sua própria clareira e iluminar-se como um ser autêntico. “O modo cotidiano em que a presença compreende a estranheza é o desvio para a decadência que esconde o não sentir-se em casa” (HEIDEGGER, 2009, p. 256). Na decadência o estar em casa é velado, a presença não é o seu si mesmo autêntico e sim a co-presença dos outros, por isso, ela não pode se sentir em casa.

O ser-no-mundo já é sempre determinado pela angústia e enquanto ser-aí, ser junto ao mundo pode sentir medo. O medo é angústia imprópria entregue a decadência do mundo, no medo a angústia se encontra velada, a presença se angustia no fundo de seu ser e torna possível a aparição do nada, o irromper com a decadência e a proximidade com o ser si-mesmo autêntico. Em sua propriedade a presença pode permanecer encoberta para si mesma, por meio da interpretação pública do impessoal, uma vez que nessa disposição fundamental abre-se para um sentido originário. Só na angústia existe a possibilidade de uma abertura privilegiada, uma vez que ela singulariza a presença.

Quando a angústia singulariza a presença retira a mesma da decadência revelando-lhe a propriedade e a improriedade como possibilidades fundamentais da presença, que são sempre suas. Na angústia essas possibilidades mostram-se como são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano o qual na maior parte das vezes a presença se atém. A presença através da angústia pode apreender a si mesma, reconhecer-se como um ser que sendo está em jogo o seu próprio ser, que tem muitas possibilidades de ser enquanto existência, mas é também na angústia que a presença se sentir estranha, a presença fala

através do silêncio. Com a angústia saímos da decadência e caímos nas possibilidades de ser o “eu” autêntico, aquele que existe no tempo como finitude.

A partir do reconhecimento de si mesmo a presença se vê diante de um mundo de possibilidades, onde o estar parado ainda é movimento, onde as escolhas são feitas mesmo quando não escolhemos, porque o não escolher também é uma escolha e, diante disso, a presença conhece por meio dos outros a morte, e se angustia diante da sua capacidade de inação, diante do seu poder de não poder fazer nada. A partir dos estudos elaborados até aqui, podemos observar que o ser humano tem em seu ser diversas possibilidades de ser e não-ser aquilo que se é propriamente, essas possibilidades infinitas são ontologicamente o que move a presença no mundo.

Com a intenção de apreender ontologicamente a totalidade estrutural da presença, devemos em primeiro lugar nos questionar se o fenômeno da angústia pode proporcionar de maneira originária o todo da presença para satisfazer a visão indagadora da totalidade. É na angústia que a liberdade de ser para o poder-ser mais próprio e a impropriedade e propriedade apresentam-se em uma propriedade elementar para a presença. Em seu ser a presença já sempre antecede a si mesma, ela já está além de si mesma, não em relação aos entes que ela mesma não é, mas como o poder ser que ela mesma é. Mas o existir é sempre fático, a existencialidade determina-se existencialmente pela facticidade.

A totalidade existencial da estrutura ontológica da presença deve ser apreendida formalmente da seguinte forma, o ser da presença diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em um mundo como ser-junto aos entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Esse ser suplementa o significado do termo cura, por que em sua essência o ser-no-mundo é cura, a sua estrutura fundamental enquanto modo de ser-em como ocupação e ser-junto como preocupação determina-se como cura. “A cura caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e decadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas. A cura não indica, portanto, primordial ou exclusivamente, uma atitude isolada do eu consigo mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p. 260).

A cura é o cuidado que leva o ser-aí a diversas ocupações e preocupações é o conjunto das relações do ser da presença no mundo, o conhecimento autêntico do ser e suas possibilidades levam a presença a encontrar a cura que pertence ao todo estrutural do ser-aí. Ser-no-mundo é ser cuidado, o que significa que o homem é um ser originariamente ocupado com as coisas e preocupado com as pessoas. Embora antes de tudo, e na maior parte das vezes, essas ocupações e preocupações aconteçam de forma deficiente na existência cotidiana. Na realidade, a estrutura unificante do Cuidado marca a finitude radical da existência do ser-aí

enquanto ser-para-morte. E somente poderemos dar o salto da inautenticidade para a existência autêntica, assumindo nossa finitude.

Nessa busca pela totalidade e autenticidade da presença, somos novamente levados a pronunciar que a presença é um ser de possibilidade e, enquanto tal possui em seu ser a possibilidade que torna todas as outras possibilidades impossíveis ou irrealizáveis, estamos falando da possibilidade de morrer. A presença é um ser-para-o-fim e, através dessa finitude, podemos falar de uma totalidade da presença enquanto não-ser mais no tempo, essa proposta será abordada no próximo capítulo, onde apresentaremos os caminhos que a presença irá trilhar para uma compreensão da morte, do ser todo e suas impossibilidades e possibilidades.

#### **4. O SER-AÍ NO CONFRONTO COM A MORTE DO OUTRO: A MORTE COMO A POSSIBILIDADE QUE ANULA TODAS AS POSSIBILIDADES DA PRESENÇA**

No capítulo anterior trabalhamos a inautenticidade da presença, as suas possibilidades, a cura e a angústia que fazem parte da constituição da presença, mas neste nos deteremos nas possibilidades do ser autêntico, na sua capacidade de reconhecer-se como um ser-para-o-fim. A presença tem na sua forma de ser autêntica a possibilidade de compreender a morte e de se reconhecer como um ser-para-o-fim, a inautenticidade do ser encobre as possibilidades da presença, nivela sua capacidade de refletir sobre o mundo e suas ocupações, por isso, vamos através da presença autêntica buscar identificar como o ser-aí enfrenta suas possibilidades e como conhece a morte do ser-no-mundo, que pode ser conhecida, por meio, do convívio com os outros, ou seja, do convívio com as outras presenças.

Na busca pelo sentido do ser é importante saber que o ente faz parte do ser, mas que não é o ser. Identificar o caminho que poderá nos conduzir ao desvelamento do ser-aí, que por sua vez abre em si uma multiplicidade de formas possíveis de ser enquanto existência é uma oportunidade para alcançarmos o sentido do ser, que se encontra jogado em um mundo e que se forma, transforma e se deforma para assim reconhecer-se como possibilidade de ser que nunca é, mas que sempre será a partir das suas relações com os outros e com a própria presença. Nós somos presença enquanto seres no tempo, mas é também por meio do tempo que entendemos a nossa finitude, pois o tempo é o caminho por onde a morte insiste em nos roubar. A presença não sabe a hora de ir, mas tem em si a certeza do seu deixar de existir, uma vez que em todas as suas possibilidades existe a possibilidade sempre possível de morrer.

Na morte encontramos o sem sentido da vida, somos parte de um todo que jamais estará completo, somos incompletude de uma compreensão já dada. A morte é aquilo que nos

confere totalidade e ao mesmo tempo incapacidade, enquanto totalidade somos aquilo que agora possui começo meio e fim, e enquanto incapacidade somos projetos interrompidos, seres inacabados. Quando o outro morre surge em nosso ser diversas perguntas e questionamentos, tudo isso é manifestação da nossa capacidade de refletir, compreendemos assim que também chegará o nosso fim, pois “Enquanto a presença é um ente, ela jamais alcançou seus ‘todos’. Caso chegue a conquistá-los, o ganho se converterá pura e simplesmente em perda do ser-no-mundo. Assim nunca mais se poderá fazer a sua experiência *como um ente*” (HEIDEGGER, 2009, p. 310, grifo do autor).

Na morte se abre um vazio dentro da presença que ainda vive, ela é a incerteza mais certa presente em toda presença, é um questionar que fornece respostas confusas. Saber da morte é também buscar compreender a vida, segundo Heidegger, a morte nos confere totalidade, estaremos completos quando nos encontrarmos no ser-para-o-fim, pois enquanto ser-aí, não poderemos ser seres completos, já que nunca se é enquanto ser-no-mundo, uma vez que somos sempre um vir-a-ser. Assim para falarmos da morte precisamos ser-no-mundo com os outros, é a morte dos outros que demonstra o nosso ainda-não.

A morte transforma o ser-aí em finado levando consigo o aí do ser. A sua vida. E o que nos resta desse finado é o mundo compartilhado, as vivências, os projetos e vontades que continuam a viver através das presenças que ainda são. A presença sente a morte porque vive a ausência e a falta, porque convive com a dor da perda dos seres e porque sabe que é um ser-para-o-fim. Vivemos junto aos outros e, é a partir do nosso ser-com os outros e do nosso ser-junto que experimentamos a morte.

A morte dos outros, porém, torna-se tanto mais penetrante, pois o findar da presença é ‘objetivamente’ acessível. Sendo essencialmente ser-com os outros, a presença pode obter uma experiência da morte. Esse dado objetivo da morte também deverá possibilitar uma delimitação ontológica da totalidade da presença (HEIDEGGER, 2009, p. 311.)

A presença dos outros com sua totalidade alcançada na morte, constitui um não mais ser presença, no sentido de não-mais-ser-no-mundo. Mas para Heidegger, o não-mais-ser-no-mundo ainda é também um ser, na condição de um ser simplesmente dado de uma coisa corpórea, ou seja, sobre esse ser ainda se pode falar e pensar. Na morte dos outros temos a oportunidade de fazer a experiência da alteração sofrida por um ente ao passar do modo de ser da presença, (vida), para o modo de não mais ser da presença, (morte). O fim de um ente, enquanto presença é o seu princípio como ser simplesmente dado. O ser simplesmente dado é

mais do que uma coisa material, ou seja, destituída de vida, nele podemos encontrar algo não vivo que perdeu a vida.

A presença se encontra jogada em um mundo que também pertence à morte, pessoas morrem a todo tempo, a finitude nos cerca, enquanto o tempo passa, nós também passamos, pois ao ser-aí pertence à característica de ser um ser passageiro. Enquanto a presença é, lhe pertence o seu ainda-não, o seu pendente que um dia será concretizado. Quando um ente chega ao fim se encerra um modo de ser único que afeta cada presença em singular. É na experiência da morte dos outros que encontramos a fragilidade da nossa vida, mas a morte não é só a retirada da presença do mundo, ela é também aquilo que confere a presença totalidade, ou seja, enquanto ainda somos no mundo estamos abertos às diversas possibilidades de ser, no entanto, o finado na condição de não-ser, alcançou o seu é.

O ‘finado’ que em oposição ao morto, foi retirado do meio dos que ‘ficaram para trás’ é objeto de ocupação nos funerais, no enterro, nas cerimônias e cultos dos mortos. E isso porque, em seu modo de ser, ele é ‘ainda mais’ do que um instrumento simplesmente dado no mundo circundante e passível de ocupação. Junto com ele, na homenagem do culto, os que ficaram para trás *são e estão com ele*, no modo de uma preocupação reverencial. Assim, a relação ontológica com o morto também não deve ser apreendida como uma ocupação do que está a mão (HEIDEGGER, 2009, p. 312, grifo do autor).

No ser-com o morto, o finado não está mais por aí de fato, ele deixou o nosso mundo, mas é a partir do mundo que os que ficam ainda pode ser e está com ele. A morte se desvela como perda e, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes como aquela perda experimentada pelos que ficam. Quando sofremos a perda, não temos acesso à perda ontológica como tal, sofrida apenas por quem morre de fato. Não fazemos a experiência da morte dos outros em sentido concreto, no máximo, estamos apenas junto. Mas o que estamos buscando é o sentido ontológico da morte de quem morre, enquanto uma possibilidade de seu ser, e não sobre o modo da co-presença e do ainda-ser-presença do finado junto aos que ficam.

Na cotidianidade da ocupação a presença pode ser substituída por outra, uma vez que pertence as suas possibilidades ontológicas da convivência no mundo a necessidade de substituição, por isso, podemos afirmar que no mundo circundante mais imediatamente ocupado toda e qualquer procura ou fornecimento de, é substituível. Essa substituição é de acordo com o seu sentido, ou seja, uma substituição em ou junto a alguma coisa na ocupação de alguma coisa. A presença cotidiana é compreendida numa primeira aproximação e na maior parte das vezes a partir daquilo com que ela se ocupa. Segundo Heidegger, “Aquilo que

se faz é aquilo que se é”. A morte nos torna seres insubstituíveis, únicos, pois ninguém pode morrer no nosso lugar no sentido de que, ninguém pode retirar do outro a sua morte. O morrer não pode ser considerado um dado, mas é antes um fenômeno que deve ser compreendido existencialmente como aquilo que confere totalidade ao ser que agora faz parte do não-ser.

A possibilidade de substituição fracassa inteiramente quando se trata de substituir a possibilidade de ser, que constitui o chegar-ao-fim da presença e, como tal, lhe confere totalidade. Ninguém pode retirar do outro a sua morte. Decerto, pode-se morrer por outrem. No entanto, isso quer dizer sempre: sacrificar-se pelo outro *‘numa coisa e causa determinada’*. Esse morrer por..., no entanto, jamais pode significar que a morte do outro lhe tenha sido, de alguma maneira, retirada. Cada presença deve, ela mesma e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que ‘é’, a morte é, essencialmente e cada vez minha (HEIDEGGER, 2009, p. 314, grifo do autor).

Na morte o ser próprio de cada presença é colocado em jogo, no morrer evidenciamos que ontologicamente a morte se constitui pela existência e por ser, cada vez mais minha. O morrer não é um dado, mas antes um fenômeno a ser compreendido existencialmente num sentido privilegiado e, por isso, devemos delimita-lo mais de perto. Se o findar, enquanto morrer constitui a totalidade da presença, o próprio ser da totalidade deve ser considerado como fenômeno existencial de cada presença singular. No findar da presença, ou seja, no ser-todo da presença não se dá nenhuma possibilidade de substituição. A morte se apresentou como um fenômeno existencial e por isso, devemos conduzir nossa investigação por cada presença singular.

A passagem da presença para o não mais ser presença, enquanto não-mais-ser-no-mundo nos dá a oportunidade de compreender que quando a presença sai do mundo no sentido de morrer e não no sentido de sair-do-mundo na acepção de simplesmente viver temos o findar do ser vivo como finar. A diferença só pode ser estabelecida mediante uma delimitação do findar que é dotado do caráter de presença, frente ao fim de uma vida. Para isso, devemos fazer uma determinação ontológica suficiente dos fenômenos constitutivos de fim e totalidade. Mas esses fenômenos parecem não poder ser determinados devidos à extensão do tema e, sobretudo, pela dificuldade de já se ter pressuposto como conhecido o sentido de ser em geral.

O que nos cabe é buscar na própria presença o sentido existencial do seu-chegar-ao-fim e mostrar que esse findar pode constituir todo ser desse ente que existe. Enquanto a presença é pertence-lhe um ainda-não que chamaremos de pendente, “Essa expressão significa aquilo que, sem dúvida, pertence a um ente, mas ainda falta. Estar pendente e faltar

são co-pertinentes. Estar pendente, por exemplo, diz um resto de uma dívida a ser saldada. O que está pendente ainda não é disponível” (HEIDEGGER, 2009, p. 317). No estar pendente a presença se encontra no ainda-não, as partes a serem ajuntadas ainda não estão à mão, embora possuam o mesmo modo de ser das que já se acham a mão, uma vez que o ente em que alguma coisa ainda está pendente tem o modo de ser do que está a mão. Enquanto a presença é pertence-lhe um ainda-não que chamaremos de pendente, “Essa expressão significa aquilo que, sem dúvida, pertence a um ente, mas ainda falta. Sendo assim a presença sempre existe no modo em que o seu ainda-não lhe pertence, para esclarecer melhor o pendente da presença, Heidegger dá o exemplo da lua, pode-se dizer que o último quarto da lua ainda está pendente até chegar à lua cheia. A lua como um todo já está sempre simplesmente dada, mas isso não significa que ela possa ser totalmente apreendida, esse ainda-não refere-se unicamente à apreensão perceptiva. No entanto, o ainda-não da presença não se mantém apenas provisória e momentaneamente, esse pendente da presença é inacessível à experiência própria e estranha, e acima de tudo, ainda-não é real. A presença deve em si mesma devir o que ela ainda não é, ou seja, deve ser.

O ainda-não da presença indica a própria presença em seu modo específico de ser, enquanto algo a mão, a soma incompleta é indiferente ao resto que falta na presença e que ainda não está à mão. O ainda-não já está incluído no próprio ser da presença, não como uma determinação arbitrária, mas sim como um constitutivo, por isso, podemos afirmar que a presença, enquanto ela é, já lhe pertence o seu ainda-não. Assim podemos compreender o que disse o poeta português Fernando Pessoa, quando fala: “O próprio viver é morrer, porque não temos um dia a mais na nossa vida que não tenhamos, nisso, um dia a menos nela” (PESSOA apud SOARES, 2011, p. 1). O ainda-não enquanto ente que é, cada presença possui em seu ser.

O ser-aí estará completo quando o seu ainda-não se concretizar, pois numa primeira aproximação e na maior parte das vezes não podemos atribuir totalidade a presença que ainda tem o seu ser-no-mundo, pois o seu ser “é” sempre propício a mudanças, mas “Com o amadurecimento, o fruto se completa. Será que a morte, a que chega a presença, é também completude nesse sentido? Sem dúvida, com a morte a presença “completou seu curso” (HEIDEGGER, 2009, p. 319). A morte da presença retira o seu ser do mundo, enquanto existência física, mas enquanto findar a presença possui começo, meio e fim, que lhe atribui totalidade. A morte faz da presença um não-ser-mais-no-mundo, mas a presença continua sendo o que foi para as outras presenças que ainda estão no mundo.

A morte é o findar da presença, mas em que sentido podemos afirmar isso. No sentido ontológico diverso, ou seja, a chuva acaba. Ela não mais está aí, agora ela está apenas fora das nossas vistas. Esse findar, enquanto terminar pode, pois significar: passar a não ser mais simplesmente dado ou só ser simplesmente dado com o fim. Esse findar pode determinar um ser que está inacabado, como um caminho que teve a sua construção interrompida. Mas o findar, enquanto acabar, não inclui em si a completude, uma vez que aquilo que se quer completar deve atingir o seu acabamento possível e, este só é permissível como determinação de um ser simplesmente dado ou de algo a mão. Assim temos o findar como algo que não é mais disponível à mão.

Enquanto fim da presença a morte não se deixa caracterizar por nenhum desses modos de findar citados até aqui. Na morte a presença, nem se completa, nem simplesmente desaparece, nem acaba e nem tão pouco pode estar disponível à mão. A presença, enquanto é, constantemente, já é o seu ainda-não, ela também já é sempre o seu fim. O findar da presença implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da presença, mas o seu ser-para-o-fim. A morte é um estado do ser que a presença assume no momento em que é. E, por meio, do esclarecimento existencial do ser-para-o-fim poderemos alcançar o sentido possível em que se fala de uma totalidade da presença, desde que essa totalidade seja constituída pela morte, entendida como fim.

A interpretação analítica existencial da morte em seu caráter de fim deve obedecer à constituição fundamental da presença, ou seja, ao fenômeno da cura. Num sentido mais amplo a morte é um fenômeno da vida, mas vida aqui deve ser entendida como uma espécie de ser ao qual pertence o ser-no-mundo. “A presença também pode ser considerada como mera vida. Para o questionamento bio-fisiológico, a presença desliza para o âmbito ontológico, que conhecemos como mundo animal e vegetal” (HEIDEGGER, 2009, p. 321). Nesse âmbito, mediante a constatação ôntica, são utilizados dados para saber a duração da vida dos animais, plantas e dos homens, também pesquisam sobre as espécies de mortes, as causas, instalações e meios de seu surgimento, permanecendo em questão como a essência da morte se determina a partir da essência ontológica da vida.

A presença possui uma morte fisiológica própria da vida e embora essa não possa ser isolada onticamente, uma vez que se determina pelo seu modo originário de ser, a presença pode findar sem propriamente morrer, mas enquanto presença não pode simplesmente finir. A esse fenômeno intermediário chamamos de deixar de viver. Morrer exprime o modo de ser em que a presença é para sua morte, assim podemos dizer que a presença nunca fina. A presença deixa de viver na medida em que morre, a análise ontológica do ser-para-o-fim, por outro

lado, não concebe nenhum posicionamento existencial frente a morte. Caso determinemos a morte como o fim da presença, ainda não poderemos decidir onticamente se a presença depois de morrer, possui um outro ser, superior ou inferior, ainda não possível, se ela continua vivendo em outro mundo, sobrevivendo a si mesma. “*A questão sobre o que há depois da morte apenas terá sentido, razão e segurança metodológica caso se conceba a morte em toda sua essência ontológica*” (HEIDEGGER, 2009, p. 323, grifo do autor).

As questões levantadas pela metafísica sobre a morte, de como e quando a morte entrou no mundo e que sentido de mal e sofrimento a morte pode e deve ter na totalidade dos entes, pode nos proporcionar uma compreensão do caráter ontológico da morte como também o entendimento da ontologia da totalidade dos entes em seu todo e o esclarecimento ontológico do mal e da negatividade. Mas a nossa análise precede as questões biológicas, psicológicas e teológicas da morte. A morte é uma possibilidade privilegiada da presença, uma vez que a presença nunca pode tornar-se acessível como algo simplesmente dado porque pertence a sua essência a possibilidade de ser própria, por isso, é menos lícito esperar que a estrutura ontológica da morte pudesse resultar de uma mera leitura.

A partir das considerações feitas a respeito do fim, do pendente e da totalidade se apresenta a necessidade de se interpretar o fenômeno da morte como ser-para-o-fim, por meio, de uma constituição fundamental da presença. Mostrou-se anteriormente a cura como constituição fundamental da presença, a presença no seu anteceder-a-si-mesmo-em um mundo como ser-junto aos outros entes intramundanos que vêm ao encontro dentro do mundo demonstram os caracteres fundamentais do ser da presença no já-ser-em, ou seja, a facticidade, no ser-junto-a, a decadência. Se a morte pertence ao ser da presença, ela e o ser-para-o-fim devem poder ser classificados por esses caracteres.

A facticidade e a decadência da presença desvelam-se no fenômeno da morte, onde o ser-aí recusa-se a conviver com sua possibilidade mais insuperável e inalterável, a possibilidade de morrer. Para a presença o fim é impendente, a morte não é algo simplesmente ainda não dada, nem o último pendente, mas antes algo, impendente e iminente, pois para a presença, enquanto ser-no-mundo muitas coisas podem ser impendentes. O impendente da presença não pode ser o que caracteriza propriamente a morte, uma vez que o impendente pode ser, por exemplo, a reforma de uma casa, a chegada de um amigo, isto é, entes simplesmente dados, á mão ou ainda co-presentes. A morte impendente não possui esse tipo de ser.

A morte é uma possibilidade ontológica que a presença sempre tem que assumir, com a morte a presença sempre é impendente em seu poder-ser mais próprio, assim o que está em

jogo é o seu ser-no-mundo como tal. A morte é a possibilidade de não poder ser mais presença. Enquanto poder ser a presença não pode superar a sua possibilidade de morrer. “A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples da presença. Desse modo, a *morte* desvela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*. Como tal, ela é um impendente *privilegiado*” (HEIDEGGER, 2009, p. 326, grifo do autor). Essa possibilidade de morrer da presença funda-se essencialmente na abertura da presença, que se abre para si mesma no modo de anteceder-a-si-mesma. Esse momento estrutural da cura possui originariamente em sua constituição o ser-para-a-morte. O ser-para-o-fim torna-se mais claro como ser para essa possibilidade privilegiada da presença.

É, por meio, da disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para a presença de modo originário e penetrante. A angústia com a morte é angústia com o poder ser mais próprio, irremissível e insuperável da presença, o próprio ser-no-mundo é aquilo com que a angústia se angustia e o porquê dessa angústia é o puro e simples poder-ser da presença. Não podemos confundir a angústia com o medo de deixar de viver, pois enquanto disposição fundamental da presença, a angústia não é um humor fraco, mas antes uma abertura que pertence ao ser que é ser-lançado no mundo, à presença existe para o seu fim. O saber e o não saber da morte que vigora em cada presença possibilita o aparecimento do ser próprio, mas numa primeira aproximação e na maior parte das vezes a presença encobre para si-mesma o ser-para-a-morte mais próprio dele fugindo.

Mas é existindo que a presença morre de fato, embora na maior parte das vezes o faça no modo decadente. “Nesse decadente ser-junto-a, anuncia-se a fuga da estranheza, isto significa, do ser-para-a-morte mais próprio. Existência, facticidade, decadência caracterizam o ser-para-o-fim, constituindo, pois, o conceito existencial da morte” (HEIDEGGER, 2009, p.327). A presença na sua possibilidade ontológica tem a morte como cura, uma vez que a cura designa ontologicamente, a totalidade do todo estrutural da presença e para podermos legitimar fenomenalmente essa preposição devemos tornar visível à presença em sua concreção mais imediata, ou seja, na cotidianidade. No ser-para-a-morte, a presença relaciona-se com ela mesma enquanto um poder ser privilegiado.

A presença cotidiana é na maior parte das vezes o impessoalmente-ser constituído pela interpretação pública expressa na falação, através do teor público da convivência cotidiana a presença “conhece” a morte como algo que ocorre e vem ao encontro, ou seja, como casos de morte. Dizemos por exemplo, que esse ou aquele morre, desconhecidos morrem todos os dias, e assim o impessoal torna a morte que vem ao encontro no mundo circundante, um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. O impessoal ao se pronunciar sobre a

morte diz o seguinte: algum dia, por fim, se morre, mas, de imediato não se deixa atingir pela morte. Esse morre-se do impessoal caracteriza inequivocamente o modo de ser-para-a-morte da presença no cotidiano. O ainda-não da presença não constitui uma ameaça, uma vez que o morre-se divulga a opinião de que qualquer outro morre, mas eu não, pois o impessoal é ninguém. Mas a morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, transforma-se em um acontecimento público que vem ao encontro do impessoal. O impessoal incentiva a tentação de encobrir para si o ser-para-a-morte mais próprio.

Escapar da morte, encobrendo-a, domina, com tamanha teimosia, a cotidianidade que, na convivência, os 'mais próximos' frequentemente ainda convencem quem 'está à morte' de que ela haverá de escapar da morte, assim, retornar a cotidianidade de seu mundo de ocupação. 'Essa preocupação' significa inclusive a tentativa de consolar quem 'está à morte'. Embora pretenda restitui-lhe a presença, não faz senão ajudar a vela-lhe ainda mais sua possibilidade de ser, mais própria e irremissível (HEIDEGGER, 2009, p. 329).

O impessoal busca, por meio, do encobrimento da morte tranquilizar as outras presenças que está à morte, mas na verdade essa tranquilidade vale mais para aqueles que consolam. Todavia, ao mesmo tempo que o impessoal tenta tranquilizar a presença, desviando-a da sua morte, ele mantém seu prestígio, regulando o seu modo de comportamento frente a morte. No âmbito público pensar a morte é considerado um medo covarde, uma insegurança da presença, uma fuga do mundo, pois o impessoal não se permite assumir a angústia com a morte. Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes a presença que se angustia com a morte coloca-se diante da sua possibilidade insuperável, a cuja responsabilidade ela está entregue. Mas o impessoal tenta transformar essa angústia em um medo frente a um acontecimento que advém.

Para o impessoal a angústia que no medo se torna ambígua é considerada uma fraqueza que toda presença segura de si mesma deve desconhecer. Esse é o pronunciamento do impessoal que se posiciona indiferente ao fato de que se morre, essa indiferença aliena a presença no seu poder-ser mais próprio e irremissível. A tentação, tranquilização e alienação caracterizam o modo de ser da decadência, o ser-para-a-morte é decadente no momento que ele se encontra em uma insistente fuga dele mesmo. O fato que a presença morre de fato fica velado na forma de ser do impessoal que transforma a morte em morte dos outros, o que nos assegura com mais evidência que ainda estamos vivos. Mas mesmo com a fuga decadente da morte na cotidianidade o impessoal mesmo quando não está explicitamente pensando na morte, já está sempre se determinando como um ser-para-a-morte.

Na fuga da morte o impessoal torna possível a visão fenomenológica da maneira como a presença tenta escapar, compreendendo ela mesma a sua morte. Temos, portanto, o ser-para-o-fim como o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável que coloca a presença diante da sua possibilidade mais pura e simples, a impossibilidade da sua existência. A partir das nossas relações com os outros somos levados a viver a morte, o ser-para-o-fim que atribui temporalidade e finalidade a nossa existência. Não é comum refletir sobre a morte, não paramos para pensar na morte, a não ser que estejamos de fato muito próximos dela. O outro, o tempo e o reconhecimento de si, enquanto ser-si-mesmo revelam através da angústia a nossa possibilidade sempre possível de morrer. A morte se apresenta como a finitude de nossas vidas, o vazio existencial que não conseguimos preencher.

A existência é o que realmente nos aproxima da morte, pois ela relava limite, finitude e conseqüentemente o nosso ser-para-o-fim. A precisão de interpretar a morte nos conduz a um exercício de conscientização a fim de compreendermos qual o sentido desse ser-para-o-fim. Quando os outros morrem somos levados a refletir sobre a morte, sobre o tempo que ainda nos resta e, inconscientemente pensamos na vida do finado, no início, (como nós o conhecemos), no meio (o que ele fez enquanto presença), e no seu fim, (até onde ele chegou). Por mais que pareça uma contradição à morte reflete vida nos que ainda vivem. O *Dasein* é um ser de relações e através de sua existência se constrói e dá sentido as coisas que estão-aí. Sem a presença não teríamos como perguntar sobre o sentido do ser, do tempo e da morte, é a partir da análise do ser-aí que podemos fazer uma ontologia, que é o estudo das coisas que se mostram. A morte nos faz perguntas sobre nós mesmos.

Dentre tantas coisas, somos em essência entes perguntantes de nós mesmos, isso não apenas por curiosidade ou mero desejo intelectual, mas porque o modo como respondemos as exigências da vida e do tempo passa pela compreensão do que somos, pelo modo como nos vemos no mundo no que concerne á demarcação de sentido ao nosso próprio está aí. Tecemos nossas próprias escolhas e elaborações no campo prático da vida humana, respondemos aos desafios das relações que estabelecemos com os outros e com o mundo e lidamos conosco mesmos a partir da resposta que configuramos a essa mesma pergunta (SAYÃO, 2010, p. 185).

A explicação do ser-para-a-morte cotidiano se deteve na falação do impessoal, que afirma que algum dia se morre, mas por ora ainda-não. Mas nesse por ora ainda-não revela-se uma espécie de certeza da morte, uma vez que ninguém duvida de que se morre e esse não duvidar caracteriza o estar-certo, que corresponde aquilo que a morte introduz na presença enquanto possibilidade privilegiada. A presença cotidiana encobre, na maioria das vezes, a

sua possibilidade mais própria capaz de impossibilitar todas as suas outras possibilidades, essa tendência fática de encobrimento confirma que no seu modo de ser fático a presença se encontra na não-verdade, entendamos a verdade como a atitude descobridora da presença, o significado aqui derivado é o de descoberta dos entes. Se o impessoal compreende a morte como um acontecimento que vem ao encontro dentro do mundo então a certeza a ela relacionada não diz respeito ao ser-para-o-fim. Diz-se que a morte é certa e, com isso, implanta-se na presença a aparência de que se está em si mesmo certo da morte.

Cotidianamente fazemos a experiência do morrer dos outros, a morte é inegavelmente um fato de experiência, todos os homens morrem e para todo homem a morte é altamente provável. Mas se nos guiarmos pela certeza empírica, atestaremos que a presença não consegue, em absoluto, ter certeza da morte naquilo que ela é. E, embora a presença no impessoalmente-ser fale da certeza empírica da morte, no fundo ela não se atém aos casos recorrentes de morte, escapando de sua morte o ser-para-o-fim cotidiano esconde-se na maior parte das vezes na decadência.

Com a disposição cotidiana caracterizada por um empenho ‘angustiado’ nas ocupações e aparentemente sem angústia frente ao ‘fato’ certo da morte, a cotidianidade admite uma certeza ‘superior’ àquela meramente empírica. Sabe-se com certeza da morte e, no entanto, não se ‘está’ propriamente certo dela. A cotidianidade decadente da presença conhece a certeza da morte mas escapa do estar-certo. Esse escape, no entanto, atesta fenomenalmente que a morte, aquilo de que se escapa, deve ser compreendida como a possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa (HEIDEGGER, 2009, p. 334).

O impessoal retira a certeza da morte quando diz que a morte certamente vem, mas por ora ainda não, esse “mas” caracteriza a incerteza da vinda da morte. O impessoal encobre o que há de característico na certeza da morte, ou seja, que ela é possível a todo instante e junto com a certeza da morte dar-se a indeterminação do seu quando. O ser-para-a-morte cotidiano foge da determinação da morte, permanecendo na indeterminação que coloca a presença frente às urgências e possibilidades previsíveis do cotidiano mais próximo. O encobrimento da indeterminação também atinge a certeza, ou seja, o caráter de possibilidade mais certa da morte, que é possível a todo instante. Enquanto fim da presença, a morte é e está em seu ser-para-o-fim.

A presença cotidiana já é para o seu fim, uma vez que ela se debate constantemente com a sua morte, embora fugindo não pode escapar do seu ser-toda, na presença que sempre estar sendo para sua morte já está incluído o seu ainda-não mais extremo, sobre os quais repousam todos os demais. O fenômeno do ainda-não, revelado do anteceder-a-si-mesmo não

é oposto ao ser-todo, pois é o anteceder-a-si-mesmo que possibilita este ser para o fim. A possibilidade de ser-todo desse ente que cada vez nós mesmos somos é possível caso a cura, entendida como constituição fundamental da presença se conecte com a morte, enquanto possibilidade mais extrema desse ente. O ser-para-a-morte funda-se na cura e enquanto ser-lançado no mundo, à presença já está entregue á responsabilidade de sua morte. Mas no escape cotidiano da morte ela se torna um ser para a morte imprópria, uma vez que.

Impropriedade tem por fundamento uma possível propriedade. Impropriedade caracteriza um modo de ser, no qual a presença pode desviar-se e, na maior parte das vezes, sempre já se desviou, mas que não deve desviar-se constantemente ou necessariamente. Porque a presença existe, ela se determina como o ente que ela é partir de uma possibilidade que ela mesma é e compreende (HEIDEGGER, 2009, p. 336).

O ser-para-a-morte em sentido próprio significa uma possibilidade existenciária da presença, mas numa primeira aproximação e na maior parte das vezes a presença se atém a um ser-para-a-morte impróprio, e uma vez caracterizado o ser-para-a-morte impróprio, devemos elencar como o ser-para-a-morte em sentido próprio deve ser. O ser-para-a-morte em sentido próprio não pode escapar da sua possibilidade mais própria e irremissível, que pertence a todo ser. O projeto existencial do ser-para-a-morte deve em sentido próprio elaborar os momentos constitutivos do ser, que nos conduzirá para uma compreensão da sua morte, no sentido de um ser para a sua possibilidade caracterizada, que nem encobre e nem foge da morte.

O ser-para-a-morte se apresenta como um ser para uma possibilidade e, na verdade para uma possibilidade privilegiada da própria presença. Ser para algo possível no sentido de ocupar-se de suas realizações e de empenhar-se por algo possível. Tais possibilidades vêm constantemente ao encontro da presença, ou seja, tudo que é passível de alcance, de controle e de acesso. “[...], a morte enquanto algo possível, não é um manual e nem algo simplesmente dado possível, e sim uma possibilidade de ser da presença. Assim, portanto, o ocupar-se da realização desse possível deveria significar deixar de viver” (HEIDEGGER, 2009, p.338). Assim a presença retira de si um solo para um ser que existe para a morte, o ser-para-a-morte não significa uma realização de si, porém, o permanecer no fim de suas possibilidades, seria o pensar na morte excessivamente.

A presença na morte espera o esperado e também na espera se dá o abandono do possível, a presença se volta para o real, no real o possível é absorvido pela espera. O ser-para-a-morte deve relacionar-se para com a morte de tal modo que ela se desvele nesse ser e

para ele como possibilidade. É no aproximar-se da compreensão do possível que o ser se encontra face ao real, quanto mais compreendemos a nossa possibilidade mais própria e irremissível tanto mais compreendemos a possibilidade da impossibilidade da existência. O ser-para-a-morte é aquele que possibilita essa possibilidade e a libera como tal.

Ser-para-a-morte é antecipar o poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, o antecipar. Ao desvelar numa antecipação esse poder-ser, a presença abre-se para si mesma, no tocante à sua possibilidade mais extrema. Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo: poder compreender-se no ser de um ente assim desvelado: existir. A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser mais próprio e mais extremo, ou seja, enquanto possibilidade de existir em sentido próprio (HEIDEGGER, 2009, p. 339-340).

A presença autêntica desvela a sua morte e compreende a sua existência inacabada, uma vez que enquanto possibilidade a presença sempre é um ser-para-o-fim. A morte é a possibilidade mais própria da presença e através dessa possibilidade a presença abre o seu poder-ser mais próprio, que sempre coloca em jogo o próprio ser da presença. Quando a presença se encontra na sua possibilidade privilegiada de si mesma, ela tem a oportunidade de se desgarrar do impessoal, ou seja, antecipando, ela pode sempre dele desgarrar. O antecipar permite à presença compreender o seu poder ser, que só pode ser assumido por ela mesma. A morte pertence à constituição da presença e reivindica sua singularidade, essa singularização é o modo de se abrir o pre para a existência. Ela revela que todo ser-junto a uma ocupação e todo ser-com os outros falham quando se trata de ser o seu poder-ser mais próprio.

Mas a falha desses modos de ser da presença não devem ser descartados de seu ser mais próprio em sua propriedade, uma vez que são estruturas essenciais da constituição da presença e pertencem a condição de possibilidade da existência. A presença é propriamente ela mesma na medida em que, enquanto ser-junto (ocupação) e ser-com (preocupação), ela se projeta propriamente no seu poder-ser mais próprio, deixando para trás a possibilidade do impessoalmente-si-mesmo. O antecipar da possibilidade irremissível faz com que o ente seja obrigado a assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo. “A possibilidade mais própria e irremissível é insuperável. O ser para essa possibilidade permite a presença compreender que a renúncia de si mesma lhe é impendente como a sua possibilidade mais extrema” (HEIDEGGER, 2009, p. 341). O antecipar não permite que a presença escape da insuperabilidade de seu ser-para-a-morte impróprio, mas antes, liberta a presença para a insuperabilidade.

A liberação antecipadora para a morte se liberta nas escolhas ocasionais permitindo que a presença compreenda em sentido próprio as possibilidades fáticas que se antepõem as insuperáveis. Antecipando, a presença evita para si recuar para trás de si mesma, rompendo assim com qualquer enrijecimento da existência já alcançada. A morte, enquanto possibilidade irremissível singulariza a presença para que ela se torne, enquanto possibilidade insuperável, compreensiva para o poder ser dos outros, na sua condição de ser-com. O antecipar da possibilidade insuperável contem em si todas as possibilidades situadas à sua frente, nela reside à possibilidade de se tomar previamente de modo existencial toda a presença, ou seja, a presença pode existir com todo poder-ser. A possibilidade irremissível e insuperável própria da presença é certa. O modo de ser certa determina-se a partir da verdade que é uma abertura que corresponde a presença, a possibilidade certa da morte abre a presença como possibilidade, mas apenas, no sentido de, antecipando-a, possibilitar a si mesma o poder-ser mais próprio de si. Manter-se nessa verdade é estar certa do que se abriu e isso, exige justamente o antecipar.

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 que, no tocante à sua descoberta, se dá ao encontro, no sentido mais puro, num deixar vir ao encontro meramente contemplativo dos entes em si mesmos. Para se alcançar a coisalidade, ou seja, a indiferença da evidencia apodítica, a presença precisa, primeiramente, perder-se na conjuntura das coisas o que pode até constituir uma tarefa e uma possibilidade da cura (HEIDEGGER, 2009, p. 342).

A morte é sempre própria da presença e o ter-por-verdadeira a morte mostra um outro modo de certeza que é mais originário que a certeza referente ao ente que vem ao encontro dentro do mundo, trata-se aqui do estar-certo de ser-no-mundo. Como tal, a presença é reivindicada na plena propriedade de sua existência, pois numa primeira aproximação e na maior parte das vezes a presença só pode ser certificada no seu poder ser mais próprio numa totalidade insuperável. Assim podemos manter como verdadeiro que a presença enquanto poder-ser próprio só pode ser o seu si mesmo propriamente dito antecipando-se. A possibilidade mais certa e insuperável da presença é indeterminada. Não sabemos a hora, nem o lugar, mas temos em nosso ser a certeza do nosso findar, assim como disse o poeta Manuel Bandeira em seu poema *Consoada*:

Quando a INDESEJADA das gentes chegar  
 (Não sei se dura ou caroável).  
 Talvez eu tenha medo.  
 Talvez sorria, ou diga:  
 - Alô iniludível! O meu dia foi bom, pode a noite descer  
 (A noite com seus sortilégios)  
 Encontrará lavrado o campo, a casa limpa,  
 A mesa posta,  
 Com cada coisa em seu lugar (OLIVEIRA, p. 141).

A morte é a indesejada das gentes, ela abre na presença uma ameaça que sempre emerge do seu próprio pre, o ser-para-o-fim deve se manter nessa ameaça e não pode apagá-la, pois ela constrói na presença a indeterminação da certeza. A angústia, porém, é a disposição que mantém aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesma, que emerge do ser mais próprio e singular da presença. Na angústia a presença se encontra de frente com o nada da possível possibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser de um ente determinado que abre-se para a sua possibilidade mais extrema. No antecipar a presença se singulariza e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, pois numa primeira aproximação a disposição fundamental da angústia pertence ao compreender de si mesma, próprio da presença. “O ser-para-a-morte é, essencialmente angústia”.

O ser-para-a-morte já caracterizado testemunha de forma indireta quando a angústia se faz medo covarde, a presença que supera o medo denuncia a covardia à angústia. O ser existencialmente se projeta para a morte em sentido próprio através do antecipar que desvela para a presença a perda no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustente a preocupação das ocupações, acaba por coloca-la na possibilidade de ser ela mesma. Mas, isso ocorre quando a presença se encontra na liberdade para a morte que, fática, certa de si mesma, apaixonada e distante das ilusões do impessoal, se angústia. Quando delimitamos o projeto existencial do antecipar, temos a oportunidade de tornar visível a possibilidade ontológica de um ser-para-a-morte em sentido próprio e existenciário. Assim, surge a possibilidade da presença poder-ser toda em sentido próprio, mas somente como uma possibilidade ontológica.

A questão sobre um ser todo da presença em sentido próprio e sua constituição existencial só poderá ser colocada em bases fenomenais consistentes quando se conseguir atá-la a uma possível propriedade de seu ser, testemunhada pela própria presença. Caso esse testemunho e o que ele testemunha logrem uma descoberta fenomenológica, poder-se-à recolocar o problema *se o antecipar para a morte, até agora projetado apenas em sua possibilidade ontológica, estabelece ou não um nexó essencial com o próprio poder-ser testemunhado* (HEIDEGGER, 2009, p. 344, grifo do autor).

Buscamos um poder-ser próprio da presença que é testemunhado por ela mesma em sua possibilidade existenciária. O testemunho deve dar a compreender um poder-ser-si-mesmo, de maneira própria, pois numa primeira aproximação e na maior parte das vezes o ser-si-mesmo da presença foi determinado como um modo de existir e não como algo simplesmente dado. O ser-si-mesmo de maneira própria determina-se como uma modificação existenciária do impessoal, a modificação existenciária do impessoalmente si mesmo para o ser-si-mesmo de maneira própria deve cumprir-se como recuperação de uma escolha. A presença pode decidir-se por um poder-ser a partir do seu próprio si-mesmo, a presença necessita do testemunho de um poder-ser si mesma, que como possibilidade, ela sempre já é.

A morte apresenta-se como o poder-ser mais próprio e insuperável da presença da qual ela não pode escapar, uma vez que ela coloca a presença no seu modo de ser mais próprio, onde a angústia toma o seu ser e direciona a presença para o nada. O nada é a compreensão da impossibilidade que se torna possível para a presença angustiada, retirando-a do impessoal para jogá-la no seu si-mesmo mais próprio. Na convivência com as outras presenças somos levados à possibilidade insuperável e sempre possível de morrer, de ser um ser-para-o-fim. O futuro se apresenta como o nada, a morte é o futuro comum a todos do qual não se pode fugir. Viver no impessoal nos dá apenas, o ainda não, o encobrimento das coisas e do ser, mas uma vez que buscamos compreender a nossa finitude e as nossas possibilidades somos levados a viver de forma autêntica e a compreender a nossa possibilidade de ser si-mesmo, enquanto cura.

O ser-para-o-fim compreende a sua incapacidade de ser todo, de ser si-mesmo no mundo, enquanto ser de existência. A presença que busca ser toda nas suas relações através de um ser autêntico compreende que o finado é a sua representação futura, no antecipar a presença tem em-si a compreensão do seu deixar de existir. A morte retira o outro do mundo e assim nos ensina que também seremos retirados. O ser-para-a-morte nos pertence, quando a morte finda o outro, também mata algo no ser-aí, uma vez que somos seres junto ao mundo na forma de ocupação e seres com os outros na forma de preocupação. Sentimos a dor da perda, quando o outro se vai, a sensação de vazio, as palavras que não se pronunciam, o silêncio angustiante e o olhar triste são os sintomas mais comuns quando se perde o outro para morte, por outro lado se diz que, “A morte não é a maior perda da vida. A maior perda da vida é o que morre dentro de nós enquanto vivemos”.

A morte do outro é o sacrifício pendente da nossa vida, o ser-junto e o ser-com compreendem a sua possibilidade de ser mais própria no mundo quando vivem na autenticidade. Para a presença, a morte sempre é uma possibilidade possível. A compreensão

do ser-para-a-morte não retira do nosso ser a angústia, a incompreensão, o silêncio, a confusão e o questionamento que a morte do outro sempre nos causa, mas quando entendemos a morte de forma autêntica como a possibilidade presente em todas as outras nossas possibilidades temos a oportunidade de viver plenamente a vida, de buscarmos aquilo que nos faça bem, feliz. Morte é também completude. Só seremos completos quando finados nos tornarmos, a morte confere totalidade a presença que não é mais um ser-no-mundo.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das leituras e estudos realizados, por meio do presente trabalho constatamos que a busca pelo sentido do ser é de grande importância para a compreensão do homem (ser-aí) e de suas possibilidades. O homem é o ente que desvela-se em seus modos de ser-em um mundo, de ser-com os outros e de ser-junto ao mundo, pois em sua existência ocupada a presença constrói suas relações preocupadas. A presença é a pura expressão de ser que coloca o seu próprio poder-ser em jogo.

No primeiro capítulo analisamos a busca por um ente que fosse capaz de pensar o seu próprio ser e, conseqüentemente, venha a tornar-se um ente privilegiado. A presença é o ente privilegiado que pode nos proporcionar uma compreensão de algo como o ser, pois em uma primeira aproximação e, na maior parte das vezes, compreende o mundo e a co-presença dos outros entes que tornam-se acessíveis dentro do mundo. A presença possui um primado ôntico e ontológico e, por isso, deve ser o primeiro ente interrogado em seu ser, antes de qualquer outro ela é de tal modo que sendo realiza a compreensão do ser.

A analítica da presença orienta-nos para a elaboração da questão do ser, tal analítica inicia explicitando o ser desse ente, sem interpretar o seu sentido, mas, numa primeira aproximação, o que lhe compete é liberar o horizonte para a mais originária interpretação do ser. A temporalidade é apresentada como o sentido desse ente que chamamos de presença. O tempo é o horizonte de interpretação e compreensão do ser, uma vez que o ser é no tempo e se perfaz no movimento da temporalidade. O ser-aí só pode ser compreendido sempre e cada vez na perspectiva do tempo.

No segundo capítulo abordamos a questão da interpretação da presença cotidiana que constitui um modo de ser classificado como impessoalmente ser. Heidegger pergunta-nos quem é a presença na cotidianidade e, em seguida, tal indagação é respondida de uma maneira que seja possível demonstrar a dificuldade que a presença tem em ser o seu si-mesmo autêntico, caindo assim na impessoalidade. A presença em termos existenciais possui o

caráter de afastamento e quanto mais se afasta de si na cotidianidade, mais irrefletidas e inautênticas serão suas ações e pensamentos. No impessoal todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo.

No impessoal a presença encontra-se sob a tutela dos outros, não é ela mesma que é, os outros lhe tomam o seu ser. O quem da presença na cotidianidade não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O quem é o neutro, o impessoal. O impessoal possui modos próprios de ser que encobrem e nivela o ser autêntico, ele é constituído pela falação, ambiguidade e curiosidade que acabam por obscurecer todas as possibilidades de ser da presença. O impessoal encontra-se em toda parte, mas quando a presença precisa tomar uma decisão, sempre escapa, pois retira a responsabilidade de cada presença. A presença que se mantém no impessoal acaba por cair na decadência que é um conceito ontológico de movimento, onde o caráter de mobilidade e de lance do estar-lançado impõe-se a si mesmo na disposição da presença. Os fenômenos da tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento caracterizam o modo de ser específico da decadência.

No terceiro capítulo vimos a questão da presença que se confronta com a morte do outro tornando-se aberta para si mesma em seu ser, esse modo de abertura coloca a presença diante de si mesma para que ela se torne acessível de maneira simplificada. Enquanto possibilidade de ser da presença, a angústia junto com a própria presença oferece o solo fenomenal para assim compreender a totalidade originária da presença. Quando a presença pronuncia-se sobre si mesma, movimenta-se para a sua cura, embora apenas pré-ontologicamente. A angústia é uma disposição da presença que a retira do impessoalmente si-mesmo e a coloca diante do seu ser si-mesmo como tal, ou seja, aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal.

Naquilo com que a angústia se angustia revela-se o nada que não encontra-se em lugar nenhum, a impertinência do nada e do lugar nenhum revelam que a angústia se angustia com o mundo como tal, com as possibilidades sempre possíveis da presença. A morte é a possibilidade mais certa e insuperável da presença. A morte do outro torna-se tanto mais penetrante, pois o findar da presença torna-se objetivamente acessível; a presença pode obter uma experiência da morte, uma vez que possui em seu ser a forma de ser-com os outros.

Nesse ser-com o morto, aquele que se foi (o finado) não está mais no mundo, ele deixou o nosso mundo, mas é a partir do mundo que os que ficam ainda podem ser e estar com o morto. No que diz respeito ao findar, a presença não pode ser substituída, uma vez que a morte se constitui pela existência e, principalmente, por ser cada vez mais nossa. O chegar

ao fim encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada presença singular. Toda presença tem em seu ser a possibilidade sempre possível de morrer. A morte confere à presença totalidade, pois na morte o finado passa a ter começo, meio e fim.

Evidentemente, reiteramos a importância de se buscar o saber e do exercício de se questionar e interrogar sobre as mais diversas questões que se fazem presente no nosso tempo, no nosso mundo circundante. Em suma, sabemos que falta muito ainda para se alcançar o objetivo proposto por Heidegger, a saber, “encontrar o sentido do ser”, mas não podemos deixar de elencar a sua grande contribuição e a importância dos seus estudos sobre o ser e seus modos de ser-no-mundo que, por sua vez, resguardam uma pluralidade e diversidade de conhecimentos, encaminhando-nos assim para a compreensão das nossas possibilidades e do agir próprio e impróprio de cada presença que nos faz ser humanos.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica**: mundo, finitude, solidão. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e Conferências**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Que é metafísica?** Traduzido por: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores). Título original: Was ist Metaphysik? (1929c).

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Traduzido por Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. Título original: Sein und Zeit. (1927a).

\_\_\_\_\_. **Carta Sobre o Humanismo**. Traduzido por Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

\_\_\_\_\_. **O Conceito de Tempo**. Traduzido por Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fim de Século, 2003. Título original: Der Begriff der Zeit (1924).

\_\_\_\_\_. **Sobre a Essência do Fundamento**. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Título original: Vom Wesen des Grundes (1929d).

BLANC, M. F. **O Fundamento em Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1984.

COSTA, M. L. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000.

OLIVEIRA, M. C. B. de. A metáfora e a leitura de poesias em contexto escolar. **Veredas, revista de estudos linguísticos de Juíz de Fora**. v. 4, n. 1. <<http://www.ufjf.br/revistaveredas/files/2009/12/artigo113.pdf>>. Acesso em: 01 de maio de 2014.

PAISANA, J. **Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

SAYÃO, S. (Org.). **Faces do Humano**. Recife: Universidade da UFPE, 2010. 211p.

SARTRE, J.P. A existência do Outro: Husserl, Hegel, Heidegger. In: \_\_\_\_\_. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 302-326.

SOARES, B. Vida: Viver é morrer um pouco todos os dias. **MultiPessoa**, Fev. 2011. <<http://multipessoa.net/typographia/labirinto/multipessoa-bernardo-soares-14.pdf>>. Acesso em: 29 de abr. de 2014.