

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA**

Odirlei Luís München

AUTENTICIDADE EM *SER E TEMPO*

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa
Catarina para obtenção do título de
Mestre em Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Luiz Alberto
Hebeche

Florianópolis

2011

Catologação na fonte elaborada pela biblioteca da
Universidade Federal de Santa Catarina



Odirlei Luís München

AUTENTICIDADE EM *SER E TEMPO*

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Filosofia, e aprovada em sua versão final pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 11 de março de 2011

Prof. Dr. Darlei Dall’Agnoll
Coordenador do Programa de Pós Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Alberto Hebeche
(orientador – UFSC)

Prof. Dr. Roberto Wu
(UFSC)

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto
(UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcos José Müller-Granzotto
(UFSC)

Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro
(suplente - UFSC)

AGRADECIMENTOS

À Secretaria do Programa e aos professores do departamento de Filosofia da Universidade, pelo apoio e incentivo. Um agradecimento especial ao meu orientador, o professor Luiz Alberto Hebeche, e ao professor Libanio Cardoso Neto – do departamento de Filosofia da UNIOESTE. O envolvimento direto e o apoio de ambos, as considerações, provocações e respostas favoreceram o amadurecimento de idéias. Igualmente dignas de nota são as palavras de incentivo e de advertência, também de ambos.

A gente pensa uma coisa, acaba escrevendo outra e o leitor entende uma terceira e, enquanto se passa tudo isso, a coisa propriamente dita começa a desconfiar que não foi propriamente dita.

Mário Quintana.

Imaginem se Dionísio ainda estivesse vivo!
Onde iria comer?

Woody Allen.

O futuro é uma astronave que tentamos pilotar. Não tem tempo, nem piedade e nem tem hora de chegar. Sem pedir licença muda a nossa vida e depois convida a rir ou chorar. Nessa estrada não nos cabe conhecer ou ver o que virá. O fim dela ninguém sabe bem ao certo onde vai dar. Vamos todos numa linda passarela de uma aquarela que um dia enfim... descolorirá.

Toquinho.

RESUMO

O objetivo principal deste trabalho é buscar uma compreensão do significado do conceito de autenticidade. Existência constitui o modo de ser que Heidegger, em *Ser e tempo*, reservou para designar exclusivamente o comportamento humano, no sentido da autocompreensão e autorealização de um ente que compreende a si mesmo e aos demais entes.

A arquitetônica conceitual dessa e também de outras obras, posteriores à década de 1930, tem por fio condutor a pergunta sobre o sentido de ser em geral. Mas para o horizonte do questionamento do sentido de ser *em geral* se afigura uma dificuldade em relação ao ponto de partida e à determinação dos critérios a utilizar para investigar uma questão tão geral quanto a que *Ser e tempo* expõe. Partir da questão sobre o sentido em que o filósofo fala de interpretação existencial e sobre o significado que se aduz, no seio dessa interpretação, ao modo de ser autêntico e autenticidade deve fazer-nos considerar o significado do conceito de existência e o papel do mesmo na estrutura conceitual de *Ser e tempo*.

A análise heideggeriana desenvolve-se numa atenção fenomenológica ao ente privilegiado em relação ao modo de ser que lhe caracteriza um comportamento ontológico, isto é, um comportamento compreensivo em relação aos entes junto aos quais realiza seu ser na descoberta. Esse comportamento constitui o que deve ser explicitado em seus constitutivos ontológicos. A compreensão e interpretação deste modo privilegiado seria o aporte da colocação da questão, que repercute na existência. Na constituição ontológica que lhe caracteriza se funda, pois, a possibilidade de compreensão e interpretação do "sentido de mundo".

No presente contexto tentaremos conquistar uma compreensão do significado de autenticidade e de existência autêntica.

Palavras-chave: Ser-aí; existência; sentido de ser; ente; mundo; cura; autenticidade; inautenticidade; consciência; ontologia; fenomenologia; ser-para-a-morte.

ABSTRACT

The aim of this paper is to seek a comprehension of the meaning of the concept of authenticity. Existence constitutes the way of being that the Heidegger, in *Being and time* reserved to designate exclusively the human behavior, in the sense of self comprehension and self fulfillment of a being that understands himself and the other ones.

The conceptual architectonic of this and also other works, after the 1930's, is linked to the question about the meaning of being in general. But wouldn't the horizon of the questioning of the sense of being *in general* be excessively wide and thus does not represent a difficulty regarding the starting point and the determination of the criteria to be used, to look into a question as general as the *Being and time* exposed. Undoubtedly, starting from the question of the sense that the philosopher talks about existential interpretation and about the meaning which is presented, within this interpretation, in the way of being authentic and authenticity must make us consider the meaning of the concept of existence and the role of that on the conceptual structure of *Being and time*.

The heideggerian analysis develops into a phenomenological attention to the privileged being concerning the way of being that characterizes an ontological behavior, that is, a comprehensive behavior regarding the beings with whom he/she fulfills his/her being in the discovery. This behavior constitutes what must be explained in its ontological constitutive. Comprehension and interpretation of this privileged way would be the supply of disposing the question, which reflects on the existence. In the ontological constitution which characterizes him/her, the possibility of comprehension and interpretation of the "sense of world" is based, thus.

In this present context we will try to gain an understanding of the meaning of authenticity and authentic existence.

Key words: *Dasein*, existence, sense of being, being, world, cure, authenticity, inauthenticity, consciousness, ontology, phenomenology, being-to-death.

SUMÁRIO

Introdução	15
------------------	----

Parte I

1.1 Analítica existencial e a superação da metafísica	27
a) O tratado	27
b) O método	34
1.2 Realidade e verdade	37
1.3 Existência como ser-no-mundo	44
1.4 Cotidianidade, inautenticidade e a decadência do ser-aí	50
a) Falatório	55
b) Curiosidade	57
c) Ambiguidade	59

Parte II

2.1 O si mesmo no modo da cura	63
2.3 Angústia e ser-para-a-morte	67
2.4 Consciência, escuta existencial e autenticidade	70
Conclusão.....	81
Referências.....	87

Introdução

Antes de poder entrar no tema que se pretende tratar nesta dissertação, faz-se necessário estabelecer um panorama geral do horizonte temático no qual ressoa a questão posta em jogo por M. Heidegger, em *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*). A partir da introdução ao horizonte temático da obra tentar-se-á circunscrever o sentido em que figura na composição da obra, o conceito e o significado de *autenticidade* (em relação à possibilidade da existência ser autêntica). O tratado em questão constitui um esforço, uma tentativa de reinterpretação, de encaminhamento e de desdobramento daquela questão que, para Heidegger, constitui o cerne do questionamento filosófico: a questão sobre o *sentido de ser em geral*.

Em que pese o esforço necessário para o desdobramento da questão do ser e do sentido de ser em geral (questão que remete a todo ente porquanto todo ente *é*, mas, de uma forma peculiar diz respeito, sobretudo, a um ente específico cuja primazia é já de início destacada pelo filósofo), a necessidade de levar a cabo uma reavaliação dos conceitos fundamentais da tradição filosófica – bem como do modo como se deu o desdobramento dessa questão fundamental em toda a história da filosofia – leva o filósofo a uma releitura da tradição filosófica. Releitura na qual, por sua vez, calcada em um diálogo de pensamento com filósofos que, para a tradição histórica do pensamento ocidental, representam a base para essas e outras discussões, questiona também a herança grega residente em seus primórdios.

No tocante à colocação e interpretação feita em *Ser e tempo* da questão do ser, chama a atenção uma frase que aparece logo no início da obra, a qual diz: "ser é sempre ser de um ente". Considerando a afirmação, confirma-se o recém mencionado caráter da questão do fato dela dizer respeito a todo ente, a *tudo o que é*. Entretanto, Heidegger quer caracterizar não somente a situação da questão em relação à tradição histórica do pensamento ocidental, também não apenas busca somente um ponto de partida para o desdobramento adequado da mesma, mas, em relação a ela, seu intuito é também caracterizar o horizonte no qual se dá a possibilidade de sua colocação, como algo exigido por tal intuito. Nesse sentido caracteriza-se, logo no início da obra, a existência como "lugar" onde (e somente onde) essa ou outra questão qualquer podem chegar a efeito e ter sentido a sua colocação.

Isso porque, somente para esse modo de ser – a existência como competência exclusiva do ente humano e, assim, como um modo de ser exclusivo, determinado pela compreensão – a questão sobre ser e sentido de ser tem uma conotação especial, constituindo, para Heidegger, a "tarefa do pensamento". O sentido da colocação dessa questão diz respeito em princípio somente à possibilidade mesma de colocação e levantamento de questões e, desse modo, diz respeito à existência de um modo incontornável. Para o ente existente, está em jogo o sentido de seu próprio ser. Desse modo, com a questão do sentido de ser entra em jogo igualmente e, sobretudo, esse modo de ser que caracteriza o ente humano como o responsável pela colocação desta ou de todo o tipo de questões. Esse modo de ser que nos determina como entes exclusivamente capazes de levantar questões nos coloca em questão com a colocação da questão do ser e do seu sentido.

Ao indagar sobre o sentido de ser *em geral* (*das Sinn von sein überhaupt*), Heidegger toca também na questão da compreensão pela qual se projeta um sentido de mundo e que, assim, subjaz em todo comportamento em relação ao ente. Desse modo há "uma compreensão de ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente" (HEIDEGGER, 1927, p. 38). De algum modo, isso significa para o pensamento de *Ser e tempo* que a existência se caracteriza por um traço essencial: a primazia de ser determinada por um comportamento ontológico – que lhe faculta compreender os entes, com os quais lida, desde uma perspectiva ontológica. E também pelo fato desse ente primaz (porque caracterizado pelo comportamento ontológico) lidar consigo numa compreensão de seu próprio ser e, assim, constituir-se em sua existência numa relação íntima e familiar consigo mesmo. O ente existente, o ente humano determinado ontologicamente por Heidegger como *ser-aí* (*Dasein*)¹, não somente compreende o ente que vem ao encontro e o mundo que precede a possibilidade de todo encontro, mas,

¹ Uma discussão pertinente ao contexto de *Ser e tempo* é sobre traduzir ou não *Dasein*, além da dificuldade, inerente ao uso que Heidegger faz desse conceito, de encontrar uma palavra adequada para a opção de tradução. Isto porque se trata de um termo corrente da língua alemã, o qual o filósofo desloca da compreensão comum (na qual seu significado básico é "existência" – no sentido de algo simplesmente dado) para a análise existencial, em que é interpretado como um modo de ser que pertence apenas ao ente determinado por um comportamento ontológico. Geralmente o termo é vertido, para o português, por *presença*, *ser-aí*, *ser-o-aí*. *Ser-aí* é a opção mais literal e a que escolhemos para o presente trabalho. Maiores considerações acerca da significação do conceito, cfr., por ex.: Heidegger, 1927, p. 15 e nota explicativa nº 1, p. 561; 1996d, p. XI-XXI; Dubois, 2000, p. 17; e também, Agamben, 2006, p. 17.

exclusivamente, é o ente que compreende compreender – sabe que compreende.

Essa primazia é característica do traço ontológico fundamental que marca a existência segundo o fato de ela *se encontrar sempre numa compreensão de ser*, por mais mediana e implícita que seja (e por mais obscura que possa dar-se quanto a sua possibilidade de determinação). Com essa questão Heidegger está questionando, também de certa forma, a possibilidade mesma do pensar como um modo de ser que se projeta tanto em ocupações, quanto na possibilidade de questionar sobre o que quer que seja – dentro do horizonte das possibilidades do comportamento humano, determinado por ser-aí em meio ao que se chamou *clareira do ser*. Em sua possibilidade a existência do ser-aí constitui o âmbito no qual todo ente é "compreendido", podendo também ser interpretado das formas mais diversas.

Quando se fala em sentido ao tocar na questão do ser em relação à possibilidade do questionamento e de conceituação, parece haver, de modo mais ou menos transparente, uma perspectiva já sempre subentendida – determinada por pré-conceitos hauridos ao longo da tradição histórica, na qual todo ser-aí se encontra inserido, lançado. Pois levando em conta esse caráter do ser-aí, de encontrar-se lançado e como tal determinado pelo "fato de ser", ao qual não se pode furtar – mas desde o qual tem de responder como o ente que é – digamos que a composição mesma de *Ser e tempo* vigora sobre a indicação dessa perspectiva ontológica. Ela sempre subjaz em toda possibilidade de comportamento em relação ao ente, seja numa lida cotidiana aparentemente banal, seja numa lida "temática" que conduz a uma conceituação em relação ao mesmo. Mas, a princípio, não fica muito claro de que se trata mais especificamente, o que indica que há uma dificuldade enraizada na possibilidade mesma de colocação da questão, qual seja a de encontrar um horizonte adequado para a interpretação e conceituação do que, em geral, se entende por *ser* e *sentido de ser*. É por isso que a questão do ser (ou qualquer outra questão) é colocada traz consigo a necessidade da determinação do horizonte em que se faz possível a sua colocação.

Pois, bem entendido, quando se fala de ser e o sentido da sua colocação, de que "ser" se está falando? Não se confunde com o ente, mas diz respeito a todo ente. A pergunta é pelo suporte ontológico da possibilidade de colocar questões, isto é, pelo poder-ser que, enquanto possibilidade, suporta e ensaja a possibilidade do questionamento.

O que de saída se mostra aqui é uma dificuldade, inerente ao próprio pensamento filosófico e enraizada nela mesma na possibilidade

de colocação e desdobramento da questão do ser. Pois de um modo geral, trata-se não menos que da dificuldade em se determinar o tema da investigação filosófica. Por isso é que, não à toa, nos parágrafos introdutórios da obra em questão Heidegger trata dos preconceitos mais comumente impetrados na dispensa do questionamento da questão do ser. Há também, em relação ao desenvolvimento do tema de *Ser e tempo*, a dificuldade de encontrar um modo adequado de abordagem da questão do sentido do ser – dificuldade essa que seria, digamos assim, contornada pela fenomenologia.

Em relação ao modo da abordagem interpretativa heideggeriana na obra de 27, devido à herança da tradição fenomenológica husserliana da qual ele é tributário, a abordagem da existência, visando a liberação do horizonte de compreensão de ser e sentido de ser em geral, é instaurada pelo método fenomenológico – do qual se tratará em linhas gerais no item 1.1-b (p. 32). Já no tocante ao ponto de partida da investigação, podemos apontar para uma antiga tese, embora não trataremos de modo mais amplo sobre ela. Trata-se daquela tese que demarcara o limiar do pensamento ocidental, a tese da diferença ontológica – a qual dará o suporte para a composição do horizonte temático e da tessitura conceitual que compõe a obra, constituindo seu "pano de fundo". Trata-se da diferença entre *ser* e *ente*.² A consideração dessa diferença levou o autor de *Ser e tempo* à constatação de que, em que pese a diferença entre aquilo que *é*, ou seja, um ente qualquer, e o *sentido* que subjaz a esse "é", pareceria infrutífero seguir uma via ôntica para a colocação da questão do ser e a interpretação do seu sentido. Mas isso de certo modo, porquanto ainda a questão, em *Ser e tempo*, encontra-se vinculada à interpretação de uma entidade, mesmo que tal entidade detenha, conforme já mencionado, uma primazia em relação aos demais entes, chamados, em distinção ao ser-aí (por não serem dotados de existência) de entes intramundanos.

² Com a questão da diferença ontológica nasce um modo de questionamento que sobrevém ao espanto em relação ao ente e ao modo de investigá-lo na sua entidade, que só mais tarde receberia o nome de filosofia. A questão da diferença ontológica permeia a história do pensamento ocidental, de modo mais ou menos explícito. Para o pensamento de *Ser e tempo*, filosofar significa transitar no caminho dessa questão a partir da elaboração interpretativa da constituição ontológica do que podemos chamar a "dimensão" em que algo pode tornar-se manifesto, e na qual toda questão tem seu aporte. Trata-se da indagação pelo modo de ser que, sendo competência de um ente exclusivo, permite diferenciar, ordenar, discriminar, estabelecer parâmetros comparativos em relação aos entes desde uma perspectiva ontológica. Isto é, compreender o ente desde conjunturas, carregadas de significação.

A interpretação da constituição ontológica que determina o modo de ser específico dessa entidade que nos constitui como ser-aí, traz o intuito da liberação de um horizonte adequado para a interpretação do sentido de ser em geral (o que resultará na constatação e determinação da temporalidade como sentido de ser do ser-aí, embora sobre isso não possamos tratar de modo mais aprofundado neste trabalho).

O conceito *ser* não remete em princípio a esse ou àquele "ser" *na aceção de um ente*, pois não se trata de um sentido substantivo pelo qual se nomeia, discrimina e determina um, ou mesmo vários entes quaisquer. A questão do ser, embora diga respeito a todo ente (no sentido da frase que aparece no início da obra, de que "ser é sempre ser de um ente"), não trata de nada que respeita a alguma característica sensível no ente. Não se trata de nada que diga respeito a propriedades ônticas, categoriais no ente, mas ao seu – por assim dizer – "substrato ontológico". Por isso a dificuldade no desenvolvimento da questão, porquanto não se trata de nenhum ente e de nenhuma descrição sobre quaisquer de suas características sensíveis possíveis. É aí que novamente apontamos para os principais preconceitos, elencados por Heidegger logo na parte introdutória da obra e que foram "responsáveis" pela dispensa do questionamento da questão fundamental.

Do que falar em relação à questão do ser? Há um modo de "dizer o ser"? Isto é, como falar do sentido a partir do qual se dá todo ente do qual se diz *é* – posto que tudo que *é* só pode ser dito daquilo que *é*, ou seja, sempre se diz ser de um ente? Qual o modo mesmo desse "se dá" em que o ente se torna manifesto e vem ao encontro na possibilidade de descoberta e, com ela, de lida, de ocupação com ele?

Em princípio, a alusão ao dar-se de entes quaisquer numa perspectiva ontológica (todo ente *é* algo, ser *é* sempre ser de um ente) tem por fio condutor a compreensão, que acompanha e carrega a existência de modo mais ou menos explícito, desde a qual todo ente "se dá", se torna manifesto. Esse é o fio condutor do questionamento. Pois todo ente só *é* numa compreensão de ser, isto é, somente se dá a compreender desde uma perspectiva ontológica. Por isso a dificuldade de encontrar um modo adequado para interpretar a constituição ontológica pela qual se dá a possibilidade do compreender e, não menos, a possibilidade de levantar questões, é grande. Isso também porque, para a possibilidade de tratar do sentido de ser *em geral*, o conceito *ser* deve ser tomado e compreendido segundo uma aceção temporal que deve, assim, incluir em seu sentido *tudo o que é, foi e será*, ou seja, segundo uma perspectiva ontológica determinada por uma compreensão temporal do sentido de tudo aquilo que *é, foi e será*.

Nesse sentido, no início da história dos "destinamentos do ser",

(...) o ser foi limitado a partir de quatro pontos de vista e, em decorrência disso, contraposto ao devir, parecer, pensar e dever. Assim circunscrito, o ser acabou recebendo a determinação restritiva de mera presentidade. O projeto de Heidegger será mostrar que o devir, o parecer, o pensar e o dever, esses quatro momentos de *alteridade* ao ser, também *são*, eles mesmos, e que, portanto, o conceito tradicional de ser precisa ser ampliado para abranger, como um círculo, todas essas oposições e para fundamentar *tudo o que é*. (LOPARIC, 2004, p. 72)

Essa compreensão temporal do ser constitui uma característica determinante da existência, sendo ela mesma o ponto de partida para a determinação desse peculiar modo exclusivo de ser – determinado em si por um compreender temporal, projetivo, do sentido de ser que permeia a existência.

Então novamente colocamos a pergunta: como falar do que, bem entendido, não é nem "isto", nem "aquilo" e, menos ainda, uma coisa ou algo qualquer? Porque falar de entes, a partir de uma narração descritiva das suas características e das suas qualidades sensíveis seria, por sua vez, uma tarefa até automaticamente exequível, à medida que estamos sempre a lidar com entes. Por sua vez o que se questiona é, assim, algo diferente e para cuja tarefa falta o mais das vezes uma conceituação adequada: ser, sentido de ser e a compreensão ontológica, desde a qual algo qualquer pode ser pensado, dito, tematizado, etc.

Essas dificuldades permeiam a tarefa inerente ao tratamento e investigação de uma questão cujo objeto temático não tem justamente o caráter de uma coisa, de um objeto. Além do mais o modo mesmo em que a linguagem alcança expressão na fala parece ser "pernicioso" frente à tentativa interpretar o sentido de ser. Como falar "do" ser sem que se tenha sempre em vista um ente? Em vista de tudo isso, não fora à toa que

Heidegger construiu uma linguagem, à primeira vista surpreendente, fundada numa extrema atenção ao sentido às vezes oculto das palavras, constelado de arcaísmos reatualizados, assim

como de neologismos que liberam à força das rotinas e das distrações da linguagem". (MARCUZZI, 1996, p. 189)

Apesar da dificuldade que permeia a questão e pelo fato de não haver maior clareza sobre o sentido de ser em geral, Heidegger alude enfaticamente ao fato de nos movermos sempre numa compreensão de ser, mais ou menos transparente – enraizada na cultura, na língua e desde a qual se formam nossas concepções de mundo. Nesse sentido, uma das estruturas fundamentais da existência é ser-no-mundo e também a própria compreensão de mundo, que acompanha e carrega a existência, constitui o fato de que mundo é um constitutivo ontológico da existência. Em outras palavras, aquilo que se compreende em geral como "mundo" constitui-se desde a (e pela) existência – modo de ser privilegiado porquanto caracterizado pela *abertura* do mundo como horizonte de compreensão, no qual o ente em geral se torna manifesto. Nesse horizonte comum de compreensão, compartilhado entre existências (por isso "comum"), impera um modo indiferenciado, habitual e familiar de compreender e interpretar, onde a familiaridade expulsa, por assim dizer, aquilo que é originário e "incomum". A existência é permeada por uma característica ontológica que mantém niveladas as perspectivas, os modos de ver e compreender e as possibilidades autênticas de cada ser-aí. É a partir da consideração dessa característica ontológica que se pretende interpretar o que o filósofo chamou de *autenticidade*. Heidegger não alude quais seriam as "possibilidades mais autênticas" de existência, mas é de se supor que sejam decididas sempre em cada existência singular, e unicamente a partir dela.

Um dos primeiros passos, necessário para o desdobramento adequado da questão do sentido de ser, consistirá numa preparação liberadora do solo ou do horizonte para a colocação da mesma, ou seja, da existência enquanto o modo de ser para o qual se dá e pode se dar a questão do ser e do sentido. Isso significa que se "ser se diz sempre ser de um ente" (§ 2) e ente se diz de tudo aquilo que *é*, parece forçoso (e mesmo contraditório) partir da pergunta sobre o modo de ser de um ente determinado e, a partir daí, tentar inquirir sobre esse "fundamento" o sentido de ser em geral. Mas não obstante é mais ou menos, *grosso modo*, esse o "roteiro" da investigação encerrada no pensamento heideggeriano que compôs a obra em questão.

Esse é um ponto central da analítica, em cujo horizonte temático o fio condutor da questão é a relação *daquele ente* que segundo um

modo *especificamente seu*, tem uma relação de ser consigo e uma função privilegiada em relação à possibilidade mesma de colocação da questão e à tarefa do seu desdobramento. Trata-se do ser-aí que cada um de nós, enquanto aqueles que questionam, somos, em meio à possibilidade de levantar questões, sobretudo a questão sobre o *próprio* ser e o sentido do que quer que seja: sentido de mundo, sentido da vida, interesses e projetos.... Mais especificamente por se tratar de um ente cuja característica principal é a de manter-se em uma constante relação de ser consigo mesmo, o próprio ser de cada ser-aí é aquilo que está em jogo e exatamente o que mais importa.

Nesse sentido é que a questão do ser, para Heidegger, tem primazia e preeminência em relação a qualquer outra: à medida que ela repercute diretamente na existência e na relação do ser-aí consigo mesmo em face do sentido de seu próprio ser estar em jogo. O suporte ontológico da questão de *Ser e tempo* encontra-se intimamente vinculado à noção de ser-aí. Pois, para o autor dessa obra,

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a sua transparência, a sua elaboração exige [...] a explicitação da maneira de se visualizar o ser, de se compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente. Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser. (HEIDEGGER, 1927, p. 42)

A tentativa de esclarecimento do lugar e do sentido da pergunta pelo sentido de ser insta o filósofo partir da investigação e determinação da constituição ontológica desse ente em sua primazia, em cujo horizonte de ser, a existência, constitui-se e articula o âmbito e o domínio da possibilidade de determinação, conceituação e questionamento – "competências" nas quais a existência se conduz. Entre outros, esses comportamentos (conceituar, questionar, discriminar, determinar, etc) caracterizam *modos de ser* que se dão sempre desde um

âmbito de descoberta e de sentido, já previamente aberto com a existência. Tais comportamentos se dão onde uma compreensão de ser já sempre se deu, de um ou de outro modo, previamente – o que constitui um âmbito significativo e referencial de compreensão e interpretação.

Para Heidegger, a possibilidade de se compreender um ente qualquer e de estabelecer qualquer tipo de referência a ele, somente se dá no interior da conjuntura estrutural que compõe a existência, centrada na noção de abertura – cujo sentido é apropriado desde uma referência ao sentido originário do antigo conceito grego *alétheia*. Abertura, no sentido de *alétheia*, diz respeito à irrupção do ente como tal na totalidade (*physis*), compreensivamente articulada como totalidade da significância desde a qual o mundo e o ente em geral aparecem em contextos referenciais e significativos. O ser-aí tem também a característica marcante do seu existir, de ser-lançado no seio dessa abertura desde um contorno histórico que pressupõe de muitas maneiras o *fenômeno do mundo*. Por assim dizer, qualquer via de acesso ao ser objetivo do mundo e do ente intramundano necessita de um horizonte previamente articulado de abertura de mundo, pois é desde o mesmo que se dá o que aparece e pode aparecer para o ser-aí. O ente que existe se compreende em seu próprio ser de modo mais ou menos transparente para si mesmo, o que significa estar de algum modo aberto para si e para o mundo.

Daí podermos afirmar que a intenção da analítica heideggeriana é lançar uma luz sobre o nexos ontológico entre a compreensão, dada desde o início de forma implícita e *mediana*, e o sentido que desde ela se abre como conjuntura e se dispõe como horizonte de mundo.

A análise heideggeriana parte de um dado fenomenal expressivo: o reconhecimento do caráter descobridor do ser-aí, mas também do caráter de encobrimento justamente em virtude deste "ser descobridor". E pela recepção imediata das possibilidades advindas do fenômeno do *impessoal* encobre-se para o ser-aí aquilo que é originário, em virtude dos modos dele se auto-interpretar e interpretar o ente em geral a partir do mundo das ocupações cotidianas. Diante da possibilidade peculiar de perder-se na interpretação pública da existência, ao ser-aí é exigida uma decisão segundo a escuta originária do apelo da consciência – que clama uma apropriação *autêntica* do ser que sempre significa um si mesmo, isto é, uma *possibilidade* diante da responsabilidade pela guarda do ser que está em jogo com o existir. Esta possibilidade constitui e determina outro conceito que aqui se pretende interpretar: *autenticidade (Eigentlichkeit)*.

No sentido adjetivo, a palavra *eigentlich* significa verdadeiro, real, original, sendo traduzida mais adequadamente pelo termo *autenticidade*, ao invés de *propriedade* – como é freqüente em algumas traduções. Pois propriedade faz referência, ao caráter de próprio do existir como *ser* que é sempre *meu*. Nesse sentido, faz jus a um modo de ser ao qual o ente entregue a ele responde por ele, por já sempre ter-se apropriado dele – e isso mesmo naquilo que se considera uma prospecção para o modo "impessoal" de existir, uma projeção inautêntica do existir. Apropriação, no sentido de propriedade, distinguir-se-ia assim de autenticidade no sentido de que a apropriação é inautêntica (o mais das vezes) ou autêntica (como possibilidade). E mesmo na inautenticidade *a existência já sempre foi apropriada*, ou seja, é própria, pelo caráter de ser *meu* o existir. Tanto o existir inautêntico – em que de início e na maioria das vezes é o caso – quanto a possibilidade de autenticidade, são possibilidades *próprias*, pertencem a e já sempre foram apropriadas pelo ser-aí, singularizado nas suas ocupações de mundo e interpretações. Propriedade poderia traduzir melhor, então, *je-meinigkeit* – o caráter de já sempre *ser meu*, de "minhidade" da existência. Por isso, utilizamos aqui o termo *autenticidade*, ao invés de *propriedade*.

Como essa possibilidade é testemunhada no apelo da consciência, e considerando-se que tal conceito tem uma conotação diversa da ontologia tradicional, faz-se necessária igualmente uma consideração geral do significado deste conceito para tentar compreender como se determina a possibilidade da existência autêntica para o ser-aí.

O conceito de consciência aparece em *Ser e tempo* como um *fenômeno existencial*, isto é, como um constitutivo da existência – e não tem mais o sentido de "consciência de si", determinada pela imanência, pela presença, pela constância ou pela intencionalidade. Nesse horizonte conceitual, acompanhando o desenvolvimento interpretativo dos dispositivos que sustentam a instância de sentido de mundo, tentaremos então interpretar o significado da possibilidade de *autenticidade*.³ Essa possibilidade enquanto tal encontra-se de mais a mais em contraste com a existência inautêntica, determinada pelo caráter público da convivência e pela sua característica impessoal. Contudo, a possibilidade de uma apropriação autêntica pelo ser-aí não anula esse

3

Muitas foram as reações à obra de Heidegger, especialmente *Ser e tempo*. Décadas depois da sua publicação, e após os fatídicos episódios do envolvimento de Heidegger com o Partido Nacional-Socialista, podemos citar T. Adorno (que publicou o famoso *Jargão da autenticidade*), e também nomes como Lukács e Habermas como pensadores que sustentavam uma aversão incondicional ao autor de *Ser e tempo*.

caráter impessoal do existir. Todas as possibilidades da existência são modos de ser, e sem exceção de algum esses modos compõem e estruturam o modo de ser da existência.

Essas são apenas algumas questões que aqui entram em jogo, não obstante sabermos desde o início que muitas delas sequer serão tratadas de modo adequado, ou que muito será deixado em aberto.

Parte I

No horizonte conceitual da analítica existencial, Heidegger procura desenvolver a questão do ser investigando o sentido em que se dá a abertura de mundo, a descoberta de entes e a compreensão que instaura, articula e sustenta a possibilidade de questionamento. A determinação conceitual do horizonte compreensivamente articulado em que a existência se sustenta e a partir de cuja estruturação qualquer ente em geral pode ser descoberto, conduz o desenvolvimento de *Ser e tempo*. E a interpretação que ela requer traz consigo a necessidade de desconstrução da linguagem conceitual daquilo que se chamou "metafísica da presença" da ontologia tradicional, pretensão que se põe no esteio da obra embora não seja, de todo, levada a cabo com ela sem uma mudança de orientação que culmina na virada do pensamento de Heidegger.⁴

1.1 Analítica existencial como superação da metafísica: tratado e método

No desdobramento da questão do sentido do ser, Heidegger aduz a uma *superação da metafísica*. Seu sentido, contudo, não tem conotação valorativa e, portanto, não remete a um "aniquilamento" da metafísica nem a pretensão, infundada para o pensamento de Heidegger, de relegá-la a um plano secundário ou reduzi-la a nada. A metafísica não constitui simplesmente uma disciplina no domínio do fazer filosófico, mas o modo como a verdade do ser como verdade da existência alcança expressão no pensamento e na linguagem.

a) O tratado

Ser e tempo constitui um debate, um diálogo com a tradição – que consiste numa retomada, apropriação e reinterpretação dos conceitos fundamentais da filosofia, hauridos ao longo da história do pensamento

⁴ Isto se deu em virtude do tratado projetado inicialmente em três seções ter permanecido inacabado, porquanto com ele ainda não se havia alcançado um horizonte suficiente para a interpretação do sentido de ser em geral. O caminho que o filósofo aduziu inicialmente para a colocação e desdobramento da questão não foi suficiente para abarcar, se podemos dizer assim, a amplitude do sentido que ela engloba. Não obstante, não se pode tratar mais amplamente deste assunto no presente contexto.

ocidental, os quais receberam as mais variadas interpretações em cada estágio desse pensamento. Nesse sentido,

Mais ainda do que o pensamento de Descartes, a filosofia de Heidegger é um questionamento radical de todos os *a priori* de nossa herança metafísica, e principalmente da língua em que ela se sedimentou. (MARCUIZZI, 1996, p. 189)

A retrospectiva em relação à tradição constitui uma reavaliação dos conceitos fundamentais tradicionalmente usados para designar o que se chamou a partir da fenomenologia husserliana de "setores" ou "regiões" do ente. Essa retrospectiva, para o autor de *Ser e tempo*, tem por finalidade a determinação adequada da constituição ontológica que caracteriza o "lugar" da compreensão de ser, segundo o modo de ser do ente que é capaz de conhecer e investigar – por conseguinte, que é capaz de levantar questões, inclusive metafísicas. Isso significa que, de mais a mais, a investigação se move em uma espécie de "círculo".

Entretanto essa circularidade não pode nem ser considerada como "viciosa", assim como não se pode desconsiderar o sentido circular da interpretação.⁵ Pois a *circularidade* pressupõe em certo sentido o esclarecimento dos elementos constitutivos da compreensão pré-ontológica, para anelar com a compreensão ontológica segundo o objetivo de uma apropriação explícita e elaborada daquela enquanto uma possibilidade da existência e para ela, posto que somente o ente que existe compreende o ente em geral desde o ponto de vista do ser e por essa peculiaridade de sua constituição ontológica tem a possibilidade de elaborar uma interrogação qualquer.

O ponto central da alusão ao círculo é a relação ontológica entre a existência e a compreensibilidade que a articula, e pela qual se abre um horizonte de compreensão marcado por possibilidades (de, em geral, realizar-se e ser para o ente que responde pelo próprio ser). Pois, segundo Heidegger,

De fato, não há nenhum círculo vicioso no questionamento da questão. O ente pode vir a ser determinado em seu ser sem que, para isso, seja necessário já dispor de um conceito explícito sobre o sentido de ser. Não fosse assim, não poderia ter havido até hoje nenhum conhecimento

⁵

Cfr. Heidegger, 1927, § 2, p. 43s.

ontológico, cujo teor fático não pode ser negado.
(HEIDEGGER, 1927, p. 43)

Podemos dizer que nessa conjuntura de colocação da questão do ser e da respectiva análise do desdobramento do seu sentido tudo se encontra conectado de um modo particularmente circular, o que para Heidegger permaneceu oculto para a tradição metafísica. A possibilidade de colocação e desdobramento da questão do ser (ou de qualquer outra questão) é instaurada pela existência como o modo exclusivo de ser, marcado pela compreensão de mundo desde a qual o domínio relativamente aberto para esse ente enquanto sua possibilidade de existência se dá numa relação compreensiva (para com este *ser* que é seu, assim como para com o mundo em geral e com os entes que vêm ao encontro desde mundo). Portanto o horizonte mesmo da possibilidade de colocação da questão é a existência em seu nexos ontológico com a compreensão de ser que a caracteriza, e a qual implica uma relação de ser consigo mesmo por parte do ser-aí.

Por isso,

Na questão do sentido de ser não há 'círculo vicioso' e sim uma curiosa 'retrospecção ou prospecção' do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado. Ser atingido essencialmente pelo questionado pertence ao sentido mais autêntico da questão do ser. (*idem*, p. 43-44)

A interpretação heideggeriana da constituição ontológica da existência não se coaduna com uma caracterização categorial. Categorias são características ontológicas por meio das quais se designam caracteres relativos aos entes em geral, como espacialidade, peso, densidade, permanência, dureza etc. Porquanto o filósofo pretende dar um novo direcionamento à interpretação e ao modo de questionar o sentido de ser, aquilo que se chamou, em *Ser e tempo*, de superação da metafísica diz respeito a que, porém, esses caracteres ontológicos (as categorias e sua significação) não são simplesmente abandonados.

Isto porque sua significação encontra-se, de certo modo, em conexão com o sentido e o modo como se dá o existir – pois é *aí* que figura sua possibilidade. A diferença é que tais caracteres pertencem (e determinam) unicamente entes não dotados do caráter de ser-aí, por conseguinte, não dotados do caráter da existência enquanto *ser* segundo

um comportamento ontológico (compreender). Justamente em virtude de não se tratar de um objeto, os caracteres ontológicos que determinam a existência são chamados por Heidegger de *existenciais*. Juntamente com as *categorias*, os existenciais constituem uma das duas possibilidades de caracteres ontológicos.

Existenciais caracterizam as estruturas ontológicas que remetem a existência ao sentido de abertura, articulada por tais estruturas (cuja conotação remete segundo Heidegger para o sentido originário da palavra grega *alétheia*). Um existencial fundamental que constitui essa abertura é, por exemplo, a compreensão de ser: o ser-aí é o ente aberto para si mesmo segundo um comportamento ontológico, compreensivo, e, nesse sentido, lida consigo mesmo em existindo, trava consigo, desde que existe e enquanto existe, uma relação de ser consigo mesmo. A compreensão determina o modo ontológico de o ser-aí comportar-se tanto com relação a si mesmo, quanto com relação a entes que ele mesmo não é. É dela que deriva a possibilidade de se tomar o ente em geral segundo caracteres ontológicos como os mencionados, que remetem, em última instância, à compreensão de "mundo" segundo uma perspectiva insuficiente do ponto de vista de Heidegger.

A existência se encontra sempre remetida a um mundo e em conexão com ele sob os modos da ocupação e da preocupação. Segundo a "essência" mais imediata do ser-aí como aquele que é *no* mundo, Heidegger caracteriza o ser-no-mundo como a estrutura fundamental da existência. Esta, à medida que é determinada pela compreensão de ser e pelo fato de essa compreensão mesma ser histórica, isto é, de estar determinada em virtude da tradição que a precede, articula-se sobre modos diversos de compreender e interpretar o ser e seu sentido – o que permanece atual desde Aristóteles, no sentido de que "o ser se diz de muitos modos, nenhum dos quais diz o ser".

Eis um ponto central acerca da necessidade da superação da metafísica: desentulhar a compreensão de ser radicada na compreensão histórica do pensamento ocidental e, portanto, na linguagem, dos pressupostos que encobrem, para Heidegger, o sentido originário do ser. Sentido esse que se teria descortinado no horizonte do ser-aí grego, mas que posteriormente teria tornado a encobrir-se com a propagação do cristianismo e da filosofia escolástica, e, mais tarde, com a ontologia cartesiana, estendendo-se até a *Crítica da Razão Pura*, de Kant – obra esta que forneceu elementos valiosos para a interrogação heideggeriana.

De fato "ser se diz de muitos modos" e em perspectivas diversas, mas nenhum desses modos é capaz de "dizer" o ser e/ou explicitar o seu sentido. E apesar dessa obscuridade, ainda assim nos movemos sempre

em uma determinada compreensão ou concepção de ser. Essa multiplicidade (ou polissemia) do conceito *ser*, que se encontra, por assim dizer, enraizada na ontologia tradicional, advém de posturas e modos de comportar-se e compreender, em interpretando, o mundo (no sentido mais geral do estar-manifesto do ente em totalidade). Segundo Loparic,

O sentido do ser acontece (...) na forma de 'destinamentos' que doam ao homem, sucessivamente, no 'tempo do ser', as estampas (*Prägungen*) do ser-presentidade. Esse ponto é essencial: a história do ser contida na trajetória da metafísica ocidental que Heidegger está estudando é a do ser-presentidade e não a do ser-instrumentalidade ou existencialidade. Esses outros sentidos do ser, elaborados por Heidegger em *Ser e tempo*, permanecem soterrados, na metafísica, pelo ser-mera-presença. Mas os destinamentos dos modos da presentidade que marcaram, desde Platão até Nietzsche, as épocas decisivas da história e da civilização ocidentais, ocultam-se como tais, razão pela qual a história da metafísica pode ser vista como um aprofundamento do abandono do homem pelo ser-presença. A forma terminal e perigosa ao extremo desse abandono é a época da técnica, que apresenta desafios sem precedentes à responsabilidade humana. (2004, p. 71)

Uma importante constatação de Heidegger é o reconhecimento de que, no decurso e propagação do pensamento ocidental pela ontologia tradicional, a compreensão do ser e suas possíveis interpretações consolidaram-se segundo o desdobramento de uma tendência peculiar, característica do ser-aí: a de compreender-se a partir do mundo e do ente intramundano. Nas palavras do autor de *Ser e tempo*,

(...) de acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, o ser-aí tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir *daquele* ente com quem ele se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e constantemente, a saber, a partir do 'mundo'. No próprio ser-aí e, assim, em sua compreensão de ser, reside o que ainda

demonstraremos como reflexo ontológico da compreensão de mundo sobre a interpretação do ser-aí. (1927, p. 53)

De acordo com essa tendência própria à constituição ontológica do ser-aí, a compreensão de ser, constitutiva da existência, se consolidou e cristalizou em "regiões" de fenômenos: sujeito, eu, razão, espírito, pessoa. Essas regiões permaneceram entregues de uma maneira privilegiada à simples evidência – considerada por Heidegger inquestionada quanto ao ser e ao sentido de ser em geral (*idem*, p. 60). Eis que ressalta novamente o sentido da "superação" da metafísica: manter em evidência essa tendência para tentar, ao menos no desenvolvimento da análise, contorná-la – uma vez que, sendo constitutiva, não pode simplesmente ser extinta.

É nesse sentido que a metafísica, para o pensador alemão, não figura apenas como uma dentre outras disciplinas do âmbito da formação filosófica da Universidade. Figura, ao invés, como o "destino da verdade dos entes, da entidade" (HEIDEGGER, 1954, p. 61). Segue-se daí que

(...) não devemos imaginar, com base num pressentimento qualquer, que podemos ficar fora da metafísica. Depois da superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente. (*idem*, p. 62)

O ponto de partida da questão é, portanto, a antiga tese da diferença ontológica (ver nota 2, supra).

Aquilo que o filósofo proclama como a "destruição da história da ontologia" (§ 6) constitui o esforço mesmo de elaboração de *Ser e tempo* segundo a perspectiva de uma ontologia *fundamental*: num retorno crítico-desconstrutivo à tradição, Heidegger busca o fundamento das interpretações do ser hauridas e legadas no decurso do pensamento ocidental. Retorno que será orientado e conduzido pela colocação da questão sobre o sentido de ser em geral e pela caracterização da constituição ontológica segundo a qual se dá a possibilidade do questionamento. Além disso, também pelo método fenomenológico – do qual trataremos de modo geral em seguida.

Não obstante, ainda cabe a seguinte ressalva: a destruição (superação ou desconstrução) é assinalada no projeto inicial da obra,

mais ou menos orientada (pois já estava definido o "percurso"), mas a sua realização efetiva fica para depois.⁶ Depois de quê?

Devemos considerar que, antes de tudo, para alcançar um solo de sustentação para investigar uma questão tão geral quanto a questão do sentido de ser é necessária a conquista de uma compreensão adequada do modo de ser do ente que é determinado pelo compreender e, em relação a este, pelo que é legado pela tradição precedente (que constitui a história do pensamento ocidental). Isto é depois de proceder à evidenciação primeira do ser-aí em virtude da característica essencial de ser determinado por um comportamento ontológico (compreensão de ser, ela mesma compartilha e, por isso, histórica), que deve preceder ao retorno. Ou seja, novamente, entra em jogo a circularidade anteriormente aduzida.

Não se trata de questionar o passado da tradição como algo que esse ente, o ser-aí que compreende, arrastasse "atrás" de si no sentido de uma sucessão de vivências ou acontecimentos transcorridos temporalmente, e que podem ser e são estudados e interpretados pela historiografia – enquanto ciência dos envios e das situações referentes às manifestações epocais do ser no horizonte de compreensibilidade da existência. Trata-se de indagar acerca da constituição ontológica desde e pela qual se dá a compreensão de ser que determina a possibilidade mesma de colocação dessa questão, que é em si mesma, "histórica".

E apesar de todas as tentativas de Heidegger, além dos resultados relevantes que alcançou, ainda deparamos ao fim e ao cabo com a interrupção do projeto inicial de *Ser e tempo*. De mais a mais, ainda posteriormente Heidegger continua apontando para essa obra como um caminho *necessário*, se a pergunta sobre o sentido de ser deve mobilizar o nosso ser-aí (PEREIRA, 2001, p. 26). A pretensão, segundo a intenção da obra, de uma ontologia *fundamental* não significa querer achar outro fundamento para o ente e para o conhecimento, mas analisar a própria possibilidade de fundamentação.⁷ A intenção do tratado visa, portanto, à

⁶ Ver: Heidegger, 1927, p. 57s

⁷ Isso nos mostra Loparic, para quem a possibilidade de fundamentação viria substituir a "obsessão fundacionista" da tradição pela análise do esquecimento de que parte o fundacionismo inicial dos gregos: o do negativo e da finitude. O mesmo autor mostra ainda que, Kant, ao determinar os limites da razão, introduzia no pensamento ocidental um princípio oriental que atesta a finitude de todo princípio. Mais adiante Loparic nos diz ainda, citando Heidegger, que afirmar a finitude de todo princípio significa dizer que "se funda sobre um retraimento nunca positivável, porque só pode existir como véu sobre um abismo" (LOPARIC, 1995, p. 784s).

liberação de um horizonte para a colocação e interpretação do sentido de ser em geral. Assim,

[...] torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso ao ser-aí. Negativamente: a esse ente não se deve aplicar, de maneira construtiva e dogmática, nenhuma idéia de ser e realidade por mais 'evidente' que seja. Nem se devem impor ao ser-aí 'categorias' delineadas por tal idéia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si e por si mesmo, tal como é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*. (HEIDEGGER, 1927, p. 54)

Ela vai exigir a necessidade de um método próprio à interpretação dos fenômenos – no caso do pensamento heideggeriano, o fenômeno a ser interpretado é a constituição ontológica da abertura da existência, para a qual e na qual se constitui e estrutura-se a compreensão de mundo desde a qual o ente intramundano, assim como outros seres-aí, vêm ao encontro – isto é, se dão na possibilidade de serem compreendidos.

b) O método⁸

Antes de tentar discutir de um modo geral algumas particularidades do método que compõe e sustenta a análise heideggeriana, cabe primeiramente lembrar que o próprio Heidegger trata apenas sucintamente dele no § 7 de *Ser e tempo* (p. 65s), pela consideração dos dois étimos que compõem a palavra fenomenologia: *fenômeno* e *lógos*. Após essa consideração introdutória que o pensador faz, ao longo de toda a análise não se fala mais no método de maneira explícita e direta, embora talvez se possa dizer que toda a analítica constitua, por assim dizer, o desdobramento mesmo do método e se constitua sobre ele. Por suposto, o que caberá aqui será apenas considerá-lo em linhas gerais segundo o "objeto" mesmo que deve ser

⁸ Cfr. a concepção preliminar do método esboçada em Heidegger, 1927, p. 65-79; cf. também: Dubois, 2000, p. 20-24. Quanto ao modo como Heidegger discute o método fenomenológico dentro da analítica existencial, 1927, § 63, p. 394s; e ainda: Stein, 1979, p. 86.

tomado enquanto fenômeno, no caso, a constituição ontológica do ser-aí.

Do contato do autor de *Ser e tempo* com a interpretação *Dos múltiplos sentidos do ente em Aristóteles*, de Duns Scotus, com a crítica ao psicologismo inaugurada por Brentano, seguida pela tradição fenomenológica husserliana, nasceu o método heideggeriano com contornos próprios em relação à colocação e desenvolvimento da questão do ser em geral. Alguns pontos de divergência entre o método em Husserl e Heidegger foram que, de mais a mais, aprofundaram o distanciamento entre mestre e discípulo, por consequência, em relação ao projeto inicial intencionado por Husserl para "uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica".⁹ Entretanto, estas nuances não serão tratadas no presente contexto.

Importa ressaltar que, para o ver fenomenológico, o modo de acesso ao ser – que procura ressaltar o sentido fenomenológico de fenômeno – deve ser conduzido pelo cuidado insistente em que o fenômeno possa mostrar-se por si mesmo, isto é, seguindo o lema, tão usado pelos fenomenólogos, de "ir às coisas mesmas". Isso significa: não tomar aparência por ser, não partir de conceitos prévios (pré-conceitos) por mais que sejam "evidentes". Ainda mais quando o "fenômeno" em questão remete à constituição ontológica do ser-aí (que, enquanto existência e compreensão, deve responder à questão do ser), cuja tendência peculiar é não só abertura, mas também fechamento, ofuscamento. Em relação à existência o método deve resguardar a possibilidade de que, em seu ser, a existência possa se mostrar por si mesma, assim como se dá de modo imediato, isto é, para Heidegger "quase sempre e na maioria das vezes".

A concepção heideggeriana de fenômeno, em *Ser e tempo*, contrapõe-se ao sentido da percepção como sendo a via privilegiada de acesso aos fenômenos. Não se trata aí do *que*, mas do *como*: "como se manifesta a coisa investigada, e como é necessário investigá-la a partir de seu modo de manifestação" (DUBOIS, 2000, p. 23). O apreender e o perceber são possibilitados por uma conjuntura significante, desde a qual um evento é dado, apreendido e/ou percebido. Então, fenômeno, em sentido fenomenológico, é o *ser* do ente. Mas o *ser* do ente nem se determina pela entidade nem pode ser entificado ou objetivado. A questão é: como "acessar" o sentido de ser e, além disso, encontrar um dizer capaz de conduzir-se sem que tome a direção da entidade? Em virtude dessa questão ainda é necessário perguntar se é preciso "acessar"

⁹

Ver Husserl, 2006.

o ser uma vez que já nos movemos sempre, de acordo com o modo de ser-aí que nos determina, numa determinada compreensão do ser, por mais implícita e mediana que seja? Nesse sentido

Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece sempre nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna uma compreensão propriamente assumida por nós e aberta a um desenvolvimento. Só quando acontece isto correspondemos propriamente àquilo que concerne à filosofia que está a caminho do ser do ente. (HEIDEGGER, 1996f, p. 36)

Mas o objeto da análise fenomenológica heideggeriana (que nem sequer é um objeto) não é nem pode ser encontrado na experiência teórica, e sim no fluxo mesmo daquilo que se chamou "vida fática". O que é preciso evidenciar constitui o modo como se sustenta a compreensão de ser na existência e para ela, na qual se move o ser-aí em sendo – o que sempre quer dizer: existindo. Assim, o questionamento desenvolvido em *Ser e tempo* encontra-se vinculado à pergunta pelo ser de uma entidade, ou seja, a colocação da questão é conduzida pela interpretação de *um ente*. Mas certamente de um ente cujo privilégio é marcante com relação à possibilidade mesma de colocação e desdobramento da questão do ser.¹⁰ Será uma *necessidade* tomar um ente como ponto de partida, ainda que seja um ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico?¹¹ Pelo menos em *Ser e tempo* considerava-se, em certo sentido, que sim. Pois para o desenvolvimento dessa obra o fio condutor era o "dado imediato" da compreensão de ser que determina o existir face ao modo de simplesmente dar-se (*Vorhandensein*) ou do *ser à mão* do instrumento (*Zuhandensein*).

Além do mais se, segundo Heidegger, "ser é sempre ser de um

¹⁰ Essa perspectiva mesma em relação à colocação da questão foi o que motivou, digamos assim, a interrupção da obra e, posteriormente, a famosa *kehre* – virada – do pensar. Mesmo a liberação da temporalidade como o sentido e horizonte de toda compreensão e, como tal, da possibilidade de colocação de todo o tipo de questão, não foi suficiente para determinar um sentido de ser em geral, como Heidegger supunha ao projetar o tratado que por isso e nesse sentido ficou "incompleto".

¹¹ Privilégio ôntico do ser-aí: dentre todos os entes, ele se distingue por ser determinado pela existência. Privilégio ontológico do ser-aí: com base na existência ele possui um modo de ser ontológico, quer dizer, determinado por um comportamento ontológico no sentido da compreensão de ser que o acompanha – que diz respeito tanto ao seu ser (pois é um ente aberto para si mesmo) quanto em relação ao ser de todos os entes que não possuem o mesmo modo de ser. Cfr. Heidegger, 1927, § 4, p. 49s

ente", haveria possibilidade de questionar o *ser enquanto ser* sem considerar uma entidade qualquer enquanto aquilo mesmo que *é* – ou seja, da qual se diz *ser*?¹² E do que mais dizê-lo senão de algo que *é*, ou seja, de uma entidade? Por isso a entidade que deve ser averiguada em relação à questão do sentido de ser é aquela à qual unicamente, em seu modo específico de ser, compete a possibilidade do questionamento, possibilidade esta calcada na constituição ontológica que lhe determina ser segundo um comportamento ontológico – tanto para consigo quanto para com os demais entes. Eis uma das dificuldades que se apresentam para a tarefa de pensar a questão sobre o sentido de ser, para a qual *Ser e tempo* constitui um caminho. Pois com essa obra, trata-se da tentativa de reinterpretar, nomear e conceituar, se se pode dizer assim, a possibilidade de "dizer o ser" a partir de uma linguagem que não se feche nem seja absorvida pela tendência de *fixar* a "coisa" em questão – que, como já dissemos, nem sequer é uma coisa – numa *categoria conceitual*. Entretanto, essa tentativa não se coaduna com a construção arbitrária de uma interpretação do sentido de ser em geral, porque não pode simplesmente prescrever um modelo para enquadrar nele o modo de ser do ser-aí. A análise não pode constituir-se numa colagem de fenômenos que estariam entre si separados.

Nesse sentido, um dos cuidados em relação à questão do ser consiste no desdobramento, passo a passo, da análise desde uma "atenção fenomenológica" constante para evitar tanto quanto possível tomar por "ser" aparências e interpretações distorcidas em relação aos fenômenos desde o modo como se mostram de imediato. O que inclui, sobretudo, a necessidade de uma atenção extrema com a linguagem. Pode-se com isso dizer que as palavras-chave, que aparecem tanto nessa quanto em obras posteriores não pretendem ser as derradeiras, mas constituir *indicadores formais*.¹³ Indicando, não esgotam aquilo em direção ao qual apontam nem desaparecem na indicação. Permanecem "marcas no caminho" do pensamento.

1.2 Realidade e verdade

12 Aqui podemos aludir novamente à questão da circularidade que marca não apenas o questionamento, mas também e, sobretudo, a compreensão pré-ontológica constitutiva do existir.

13 No seu artigo *Heidegger e os "indícios formais"*, o professor Hebeche trata da posição de Heidegger em relação ao modo como aparece a noção de indícios formais no seu pensamento, sobretudo nos cursos sobre fenomenologia da religião da década de 20 e especialmente em *Ser e tempo*. Cf. Hebeche, 2001.

Em que pese a tentativa de fundamentar a existência do mundo "exterior" segundo a colocação do problema da realidade – discutido amplamente nos debates formais acerca do idealismo e realismo, onde aparece, *grosso modo*, como um problema de teoria do conhecimento –, à percepção é imputada uma via privilegiada de acesso ao ser. Isso em vista do determinante em relação à *correspondência* entre nossas representações da realidade e a realidade "em si" mesma. Por outro lado, de certo modo o estatuto ontológico do problema da realidade vinculou-se, em *Ser e tempo*, à questão da verdade. Mas por que Heidegger trata da verdade ao tocar na questão do significado da realidade no decurso da analítica?

Num primeiro momento, pode-se dizer que a concepção de verdade determina o modo como se compreende a realidade, isto é, determina a concepção de realidade. Em que sentido? Se considerarmos a concepção tradicional de verdade como concordância, a concepção de realidade por ela subsidiada é compreendida no sentido da totalidade do ente – uma concepção, no fundo, cosmológica, a partir da qual a "verdade", nesse caso, seria dependente da realidade e com ela deveria "concordar". No entanto Heidegger desmonta, por assim dizer, a teoria da verdade como concordância e/ou adequação. Se considerarmos desde uma perspectiva cartesiana, por exemplo, o modo de ser do sujeito no sentido de contraponto e de suporte para o objeto, isto é, numa perspectiva ôntica a concordância é uma relação real, válida. Mas em sentido existencial, a essência originária da verdade não é determinada pela concordância. Isto porque, para o autor de *Ser e tempo*,

Sempre podemos inventar novas teorias para a solução do problema sujeito-objeto. No entanto, essas invenções só têm o mérito duvidoso de aumentar a confusão e fornecer sempre novas provas de que não se está manifestamente de posse do problema decisivo. Todavia, esse problema não consiste senão na formulação da pergunta pela essência da verdade, isto é, ao mesmo tempo na pergunta pelos pressupostos e pelo problema originário da determinação essencial da verdade. A 'conjuntura' supostamente 'nova do problema do conhecimento' pode ser efetivamente interessante. Pode-se mesmo distrair o leitor com todo o tipo de coisas sobre isso. O único ponto a ser salientado é que nada dizemos ao leitor quando silenciamos sobre aquilo que está

contido nessa problemática em relação à essência da verdade. (HEIDEGGER, 2008, p. 65-66)

O modo de ser da verdade deve ser buscado, para o pensamento de *Ser e tempo*, no fenômeno originário da abertura que caracteriza a existência do ser-aí. A verdade da existência como verdade de ser e como fato de ser para o ser-aí estabelece o significado originário do conceito grego correspondente à verdade: *alétheia* – vertido para o latim pelo termo *veritas*. Segundo a leitura de Heidegger, os gregos compreendiam a essência de *alétheia* como um desvelamento em duplo sentido: como mostraçã o e ocultamento: *a-létheia*. O "alfa" (□) é privativo e aqui representa um "roubo": o ser tem de, segundo a essência da verdade como modo de abertura, ser arrancado ao velamento (e não o ente). A possibilidade do conhecimento como modo de ser-no-mundo já pressupõe de per si a verdade como o estar-manifesto, como a abertura do ente (verdade ôntica), seu desvelamento *qua* manifestação. Desvelamento pressupõe uma compreensibilidade articuladora da abertura de mundo e da significância em que o ente aparece desde conjunturas de significado (abertura – verdade ontológica). *Alétheia* remete assim à abertura da existência e à relação descobridora/encobridora em que à existência compete o exercício de ser para o ser-aí ao modo de um si mesmo que se compreende e através do qual compreende o ser dos entes que vêm ao encontro desde mundo.

Entretanto não poderemos acompanhar aqui todas as nuances e vicissitudes no desdobramento da análise heideggeriana pela retomada e análise dos "descaminhos", que ao longo da tradição consolidaram a noção de verdade como concordância. Buscar-se-á apenas algumas indicações orientadoras.

Em relação ao ser-aí e à existência – como um modo de ser exclusivo – a verdade mais originária é a verdade dessa existência para si mesma, a relação que tem com si mesma a partir da abertura compreensiva do ser-no-mundo como fato de ser e como espaço de manifestação de entes e relações intramundanas. As determinações principais dessa verdade da existência, elencadas por Heidegger são:

1. *A abertura em geral* pertence essencialmente à constituição de ser do ser-aí. Abrange a totalidade da estrutura ontológica que se explicitou no fenômeno da cura. À cura pertence não apenas o ser-no-mundo, mas também o ser e estar junto aos entes intramundanos. Juntamente com o ser do ser-aí e a sua abertura se dá, de maneira

igualmente originária, a descoberta dos entes intramundanos.

2. O *estar-lançado* pertence à constituição de ser do ser-aí como constitutivo de sua abertura. Nele desvela-se que o ser-aí já é sempre meu e isso num mundo determinado e junto a um âmbito determinado de entes intramundanos determinados. A abertura é, em sua essência, fática.

3. O *projeto* pertence à constituição de ser do ser-aí: do ser que se abre para o seu poder-ser. Como um em compreendendo, o ser-aí *pode* compreender-se tanto a partir do "mundo" e dos outros entes quanto a partir de seu poder-ser mais próprio. Esta última possibilidade diz: o ser-aí abre-se para si mesmo em seu poder-ser mais próprio e como tal. Esta abertura *própria* mostra o fenômeno da verdade mais originária no modo da propriedade. A *verdade da existência* é a abertura mais originária e mais própria que o poder-ser do ser-aí pode alcançar. Ela só poderá receber sua determinação ontológico-existencial no contexto de uma análise da propriedade do ser-aí.

4. A *decadência* pertence à constituição de ser do ser-aí. Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí se perdeu em seu "mundo". Enquanto projeto para as possibilidades de ser, o compreender aí já se inseriu. Empenhar-se no impessoal significa o predomínio da interpretação pública. O que se descobre e se abre instala-se nos modos de distorção e fechamento através da falação, da curiosidade e da ambigüidade. (HEIDEGGER, 1927, p. 292)

Toda a primeira seção de *Ser e tempo* busca, antes de tudo, determinar o modo de ser do ser-aí no intuito da liberação de um horizonte para a interpretação do sentido de ser em geral. A verdade é tratada no último parágrafo dessa seção e a partir daí, isto é, partindo da interpretação do sentido da verdade enquanto abertura do ser para o ser-aí Heidegger busca compreender o modo de ser, a essência da verdade.

Verdade e realidade constituem, para o ser-aí, modos de ser. Por outro lado se considerarmos, ainda que de modo geral, o sentido da verdade como abertura, nota-se, novamente que, para Heidegger, ela remete *em princípio* para a verdade da existência – enquanto abertura de

ser em exercício, determinado pelo cuidado com o sentido desse ser – que tem sempre a característica de próprio, isto é, de ser sempre meu, (teu, dele, etc). Nesse caso a relação parece ser inversa, no sentido de que a realidade depende da verdade do ser-aí, à medida que é no modo de ser desse ente, enquanto verdade do ser si mesmo no modo da existência, que a realidade se dá. Isto é, realidade só é, como tal, no âmbito de uma compreensão de ser, previamente aberta e articulada na, e com a existência:

Vimos que a relação do enunciado como enunciado de objetos é, de acordo com a antiga definição de verdade, a *adaequatio intellectus ad rem*, a adequação do enunciar pensante à coisa. Essa adequação da predicação ao objeto, *adaequatio*, na qual se vê a tradicionalmente a verdade, pressupõe, contudo, para a sua possibilidade interna, que já nos mantenhemos previamente junto ao ente sobre o qual deve ser realizado um enunciado que seja adequado a ele. (*idem*, p. 69)

Segundo a orientação histórica que Heidegger avalia com relação à questão do ser, considera-se, em *Ser e tempo*, que a concepção metafísica do mundo seguia a compreensão da verdade, remetida a um modo de adequação, de *correspondência*. A correspondência pode ser compreendida sob dois aspectos ou sentidos: o intelecto corresponde à coisa (que a cada vez é seu objeto) e a coisa corresponde ao intelecto, sendo ambos, pensamento e coisa, unificados na ordem de um fundamento comum – garantido, segundo essa perspectiva, pela adequação ao *intelectum divinum*. Nesse sentido, "(...) para o pensamento medieval, apesar de intelecto e coisa serem compreendidos disjuntivamente – por isso a verdade é uma adequação –, eles se identificam no fundamento da criação", em harmonia com a ordem divina (PESSOA, 2003, p. 88). Mas, com Descartes a relação (entre pensamento, mundo e linguagem) passa a "(...) ser compreendida não mais a partir da unidade de um fundamento comum, mas como uma justaposição, *síntese*, de duas substâncias: a *res cogitans* e a *res extensa*: sujeito e objeto" (*idem*, p. 89).

O que acontece nessa conjuntura é que, com Descartes, a verdade continua a ser compreendida no sentido de adequação/concordância; porém, da coisa ao intelecto *ou* do intelecto à coisa – no sentido da identidade (como um modo determinante da concordância).

Conforme ainda podemos ver em *Ser e tempo*, três são as principais teses que fundamentam o sentido tradicional de verdade enquanto concordância: (1) a proposição/enunciado é o "lugar" da verdade; (2) a verdade é adequação/concordância do intelecto à coisa (e/ou da coisa ao intelecto – dependendo do ponto de vista); e (3) enquanto a essência da verdade é a concordância, ela exclui de si seu contrário, a não-concordância, a não-verdade – o falso, a falsidade (HEIDEGGER, 1927, p. 284). Mas em *Ser e tempo*, o problema da realidade aparece como um *falso* problema. Heidegger considera que o fato de se buscar um fundamento para a filosofia e para o conhecimento antes de se colocar a pergunta pelo modo de ser de quem questiona e pelo sentido de ser em geral; assim como a tentativa de fundamentar a "existência" do "mundo externo" (após o seu sepultamento epistemológico pela reflexão) significam o "escândalo da filosofia". Escândalo que sanciona uma colocação inadequada do problema do conhecimento.

Se há um "problema do conhecimento", Heidegger pergunta se haveria outra instância que deveria decidi-lo senão o ente mesmo cujo modo de ser suscita – é ocasião para – esse suposto problema. Em outras palavras, se há um "problema do conhecimento" ele diz respeito – e só pode dizer – ao modo *como se dá* o conhecimento *para o ente que conhece*, e como isso se torna ou pode tornar-se um "problema".

É por isso que quanto ao sentido da concepção grega do termo *alétheia*, a significação hodierna da noção de verdade é reavaliada por Heidegger em virtude do sentido de *abertura* a que remete, para ele, a sua significação originária. A analítica existencial é conduzida, pois, na interpretação da conexão: existir como ser-no-mundo no modo da cura (ocupação e preocupação, antecipação) como ser na verdade (abertura da existência e, desde ela, do ente em geral).

O compreender, como se faz ver nas análises da estrutura ser-no-mundo, já sempre se colocou na compreensão de mundo; este colocar-se é determinado segundo o modo da facticidade e da decadência. Isto significa que o compreender orienta-se de início para e pelo ser dos entes intramundanos, concebendo-se o ente como conjunto de coisas simplesmente dadas e (sempre de algum modo) disponíveis. O ser (do ente intramundano) recebe o sentido de realidade, e a determinação fundamental do (que é) real torna-se substancialidade (*idem*, p. 269).

Nas análises da primeira seção o existir é interpretado segundo a determinação do aspecto ontológico primário do ser-no-mundo, o modo segundo o qual o ser-aí se mostra "quase sempre e na maioria das vezes". Desvelaram-se a partir daí múltiplas estruturas, modos de ser ou

fenômenos existenciais, nos quais o ser-aí *é* sempre de modo *unitário e total*. Há que se levar em conta a partir daí a unidade que permeia e perpassa essa multiplicidade estrutural. A analítica não pôde prescrever, assim, uma integração, não pôde pretender uma montagem construtiva a partir dos elementos conquistados. Também não pode ser uma disjunção dos elementos constitutivos do existir para uma posterior conjunção, integração – *síntese* – dos mesmos. Segundo Heidegger, isto requereria por sua vez um plano, *prévio* a todos estes elementos e segundo o qual se haveria de conectá-los uns aos outros para formar¹⁴ um todo.¹⁵ Para isto, no entanto, já se teria de pressupor algum sentido de totalidade.

Mas qual o modo adequado de interpretação da articulação da totalidade de ser-aí sem que se imponha, na análise e interpretação de seu sentido existencial, uma conexão, ou seja, sem que se *fixe* o ser-aí numa categoria conceitual (por exemplo, de realidade)? A questão da totalidade estrutural do ser-aí, no sentido de como interpretá-la originariamente, privilegia outro fenômeno existencial (modo de ser). De acordo com esta modalização existencial, o ser-aí *é* acometido por uma tonalidade afetiva determinada quanto à forma, mas indeterminada quanto ao conteúdo. Trata-se da *angústia*.

Mas o que angústia tem a ver com o problema da realidade e com a questão da verdade? O ser-aí, acometido pela angústia, *é* atingido, por assim dizer acometido, por certo "desconforto" diante do que se abre neste fenômeno, diante do qual o existir, lançado no abismo de falta de sentido de seu ser, se esquivava o mais das vezes. Diante do ser-aí-angustiado, a realidade do ente intramundano se dá numa *retração* que abre um vazio que constitui o *diante de quê* *é* o existir como tal. A existência *é* "em si mesma" desprovida de sentido. Ela constitui a instância, permeada de sentido, ela mesma sem sentido algum senão enquanto, e à medida que, cada singular sustenta e projeta como sendo seu próprio ser – projetando-se nele. Se há um sentido na existência e para ela, só há desde a existência mesma enquanto possibilidade para qualquer sentido ou falta dele, pois o sentido do existir não *é* senão

14 Formação já significa de per si prescrição, isto *é*, projeção segundo um modelo prévio. Isto não *é* possível na analítica existencial do ser-aí porquanto se estaria, assim, impondo ao modo de ser específico desse ente, concepções prévias o que acabaria por tomá-lo no sentido de algo simplesmente dado.

15 Reza um antigo princípio do pensamento aristotélico que diz que *o todo precede as partes*, estando, assim, co-dado em cada uma delas. Isto significa que cada parte pressupõe o todo como sua possibilidade.

existir pura e simplesmente, ocupando-se com as preocupações e projetos que o compõem.

Por isso é que diante da angústia, a compreensão avia-se de modo ainda mais persistente e com tanto maior urgência para o que se abriu na abertura: o estar manifesto do ente *intramundano* nas ocupações preocupadas com ele – para escapar da "visão" estarrecedora, do que podemos chamar um lusco-fusco que caracteriza o existir enquanto abertura do ser.

A existência se dá como o lugar, como o âmbito da possibilidade e do sentido da história, da arte, da cultura, considerados fenômenos existenciais que apenas dizem respeito ao ser-aí em seu comportamento ontológico ante a abertura da existência como verdade de seu ser. História, arte, cultura fazem sentido apenas desde o drama genuíno do ser-aí, que é a verdade do *seu* ser e da sua existência como o modo em que está em jogo – e que significa, de mais a mais, responsabilidade e tarefa para si mesmo.

1.3 Existência como ser-no-mundo

O que se pretende compreender ao longo deste ponto ao menos de modo geral, é o estatuto filosófico de mundo em *Ser e tempo* e qual o sentido de à existência pertencer uma compreensão de "mundo".¹⁶

Uma das dificuldades que há muito inquieta a filosofia consiste em elaborar a idéia de um conceito "natural" de mundo (HEIDEGGER, 1927, § 11). A multiplicidade possível de sentidos em que se fala em mundo assim como as variadas interpretações que esse conceito recebeu ao longo da tradição filosófica, desde a antiguidade têm de certo modo impedido o êxito dessa tentativa. Esse acúmulo "(...) de conhecimentos disponíveis das culturas e formas de ser-aí mais diversas e mais distantes parece favorecer o desenvolvimento frutífero dessa tarefa" (*idem*, p. 96-97). No entanto, isso constitui apenas aparência. *Ser e tempo* vai privilegiar, para a determinação do fenômeno do mundo e da mundanidade a remissão referencial e significativa do que Heidegger chamou *mundo circundante*, constituído ontologicamente na estrutura

¹⁶ Será considerado também o modo como Heidegger trata do conceito de mundo (e sua compreensão ao longo da tradição) nas preleções: *Introdução à filosofia* (1996d), *Da essência do fundamento* (2008, p. 134-188), e *Carta sobre o humanismo* (2008, p. 326-376). As duas primeiras surgem logo após *Ser e tempo* e ainda comportam um horizonte temático de contornos similares; a terceira surge mais tarde, mas justamente no intento de clarear contradições de interpretação que se mostraram incompatíveis com o projeto da obra de 27.

geral do instrumento, a *instrumentalidade*. Sendo, o ser-aí se move sempre numa remissão a essa estrutura, cuja totalidade se sustenta como conjunto instrumental (Heidegger trata dela nos §§ 12-38; no entanto, não poderemos entrar mais pormenorizadamente no assunto, em vista de sua envergadura, tratando-o apenas de modo geral).

Mencionamos anteriormente que a interpretação e determinação da constituição ontológica do ser-aí não pode se dar desde a construção arbitrária de uma idéia de ser que determina seu modo de ser, no sentido do ordenamento de uma multiplicidade de fenômenos existenciais ordenados num quadro de conjunto. Do mesmo modo, também a idéia de mundo não pode provir de uma tentativa nesse sentido. Isto porque, segundo Heidegger,

A comparação sincrética de tudo com tudo e a redução de tudo a tipos ainda não garante de per si um conhecimento autêntico da essência. A possibilidade de se dominar a multiplicidade variada dos fenômenos num quadro de conjunto não assegura uma compreensão real do que é assim ordenado. O princípio autêntico de ordenamento tem seu próprio conteúdo que nunca poderá ser encontrado pelo ordenamento, já que este o pressupõe. (HEIDEGGER, 1927, p. 97)

Ainda com relação à determinação do ser-no-mundo enquanto estrutura *unitária* (apesar da multiplicidade de fenômenos que comporta), e com vistas à determinação da mundanidade, o modo como a existência se dá "quase sempre e na maioria das vezes", que caracteriza a cotidianidade, é analisado segundo o modo de ser da convivência cotidiana (*Miteinandersein* – o ser-um-com-o-outro do ser-aí cotidiano), no intuito de determinar o ser-aí cotidiano segundo o *quem* correspondente ao mesmo (como "sujeito" da cotidianidade). O que cabe é destacar como, de modo geral, à compreensão de ser que acompanha o ser-aí pertence igualmente uma compreensão de mundo e qual o sentido deste pertencimento.

Um ponto relevante para a interpretação do ser-no-mundo encontra-se também no fato de o pensamento heideggeriano ser influenciado pela antropologia cristã, surgida quase no fim da era grega e que marca o início do cristianismo.¹⁷ A nova compreensão da

¹⁷ Ver a esse respeito o artigo *Uma arqueologia da cura*. Nele, o professor Hebeche mostra de forma mais abrangente a ressonância da antropologia cristã primitiva na

existência, que irrompe no cristianismo antigo, é decisivamente marcada pela recepção romana do conceito grego $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ – vertido para o latim *mundus*. Heidegger considera ainda que, em Paulo e também em João, o termo "mundo" designa não somente o *como* do ente em totalidade, mas, sobretudo, o comportamento do homem em relação ao ente; portanto, um modo de ser do homem que o situa em relação ao seu afastamento para Deus. Esse sentido será posteriormente retomado por Agostinho e Tomás de Aquino, tanto com relação ao sentido de mundo como totalidade do *ens creatum*, quanto em relação ao mundo no sentido de *mundi habitatores*, do homem como aquele que por pertencer ao mundo no sentido de amá-lo, afasta-se de Deus.¹⁸

Assim, em seu sentido primário, o termo mundo, no grego $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$,

(...) não significa tanto o próprio ente que nos toma de assalto e nos envolve, também não tudo isso considerado em conjunto, mas um 'estado', isto é, o modo como o ente de fato é na totalidade. (1996d, p. 257)

Vale ressaltar que aqui o *modo como* o ente é na totalidade não significa o mesmo que o ente na totalidade, no sentido de um conjunto de coisas ou "partículas elementares". Já para o pensamento moderno, na ontologia cartesiana, porém, a tendência a se interpretar o mundo pelo perfil espacial que se mostra determinante do ente em geral segundo a perspectiva ontológica da substância, é marcante e decisivamente encobridora. Mundo não é, em sentido existencial, nem determinação dos entes naturais (a natureza de modo geral), nem dos entes dotados de valor, nem um conjunto de corpos extensos, mas um caráter do ser-aí ele mesmo e, como tal, um constitutivo ontológico da existência. Mundo constitui o horizonte das relações que ao ser-aí são possíveis de estabelecer com o que desde esse horizonte aparece e pode aparecer – o ente intramundano em contextos referenciais.

filosofia heideggeriana, sobretudo no que respeita o caráter de cura do ser-aí. Ela influencia a compreensão do ser-aí segundo a idéia de uma "dramaturgia existencial" (ou "gramática da faticidade"), ancorada no pressuposto do ser-aí como ente que se compreende e cujo ser constitui um problema para si mesmo. Essa influência parece se estender ao pensamento heideggeriano de forma geral, de modo que o conceito de mundo que aparece em *Ser e tempo*, já vinha sendo preparado nos cursos acerca de fenomenologia da religião e da interpretação das epístolas de Paulo e das obras de Santo Agostinho. Cf. Hebeche, 2006.

¹⁸ Cf. Heidegger, 1996d, p. 257s; 2008, p. 149s.

O fato de ser um caráter do ser-aí não significa que mundo seja algo subjetivo, nem ao contrário, objetivo. O conceito existencial de mundo não remete à natureza física, à materialidade, no sentido de "realidade". Mundo é um modo de ser, um constitutivo da existência e significa a abertura do ser como espaço de jogo e da manifestação dos entes segundo o comportamento ontológico (compreensivo) do ser-aí, para o qual entes se dão. Desse modo considera-se um traço essencial da existência o fato de ser um modo excêntrico, isto é, caracterizado por se encontrar "fora" de si, junto ao ente intramundano. Nesse sentido o ser-aí excêntrico está, o mais das vezes, numa ligação com o mundo (compreensiva e afetiva) que constitui o traço essencial, determinante da existência, segundo o qual o ser-aí existente não tem *ocasionalmente* uma relação com o mundo a qual, às vezes, se dá, outras vezes, não. Na determinação do ser-no-mundo,

(...) 'mundo' não significa um ente e nem o âmbito do ente, mas a abertura do ser. O homem é e é homem, na medida em que é ek-sistente. Ele está postado na e a caminho da abertura do ser, abertura que é, como tal, o próprio ser, o qual, como jogada, jogou a si mesmo como a essência do homem 'no cuidado'. E é assim 'jogado' que se encontra o homem 'na' abertura do ser. 'Mundo' é a clareira do ser, na qual o homem, a partir do seu ser jogado, surge e se põe de pé. O 'ser-no-mundo' nomeia a essência da ek-sistência na perspectiva da dimensão iluminada, a partir da qual vige o 'ek-' da ek-sistência. Pensado a partir da ek-sistência, 'mundo', de certo modo, é justamente o além da ek-sistência dentro dela e para ela. Imediatamente aquém do mundo, o homem jamais é homem como um 'sujeito', seja como 'eu' ou como 'nós'. E também jamais é somente sujeito que se relaciona sempre igualmente com objetos, de tal modo que seu ser residiria na relação-sujeito-objeto. Ao contrário, em sua essência, o homem é primeiramente ek-sistente na abertura do ser. É essa abertura a única que ilumina o 'entre' dentro do qual pode 'dar-se' uma 'relação' entre sujeito e objeto. (HEIDEGGER, 2008, p. 362-63)

Desse modo o ser-aí não está apenas ligado com um mundo determinado, o seu, também não apenas se encontra no centro do ente,

mas devido ao caráter excêntrico do existir, enquanto modo determinado por um comportamento ontológico (compreensão de ser), já sempre se lançou para além do ente ultrapassando-o em direção à totalidade significante, desde a qual o ente aparece disposto em totalidade.

Com a indicação do ser-no-mundo, não tocamos em outra coisa a não ser a estrutura da transcendência. (...) o ser-aí ultrapassa o ente de um tal modo que somente nessa ultrapassagem ele pode se comportar em relação ao ente; portanto, somente assim ele pode se comportar também em relação a si mesmo como ente, pode se relacionar consigo mesmo, pode ser um si-próprio. (HEIDEGGER, 1996d, p. 325-26)

O mesmo pode ser constatado se considerarmos a anteriormente mencionada remissão *instrumental* ao mundo circundante: o instrumento sustenta-se num todo conjuntural que "transcende" o objeto singular. Mundo tem aí o caráter da referência prévia, que já constitui o contexto geral da ultrapassagem do singular para o mundo "público", compartilhado, da convivência. Esse ultrapassar constitui a transcendência; aquilo em direção ao qual se dá a ultrapassagem é o que Heidegger designa *mundo*. Mundo é portanto, aquilo que está à base de toda fragmentação do ente em setores ou regiões (mundo da arte, da música, da ciência, história, vida etc.), pois toda perspectiva que toma o ente desde um determinado setor já pressupõe mundo como um contexto geral, por assim dizer. Então,

O ser-aí humano – um ente disposto *em meio* ao ente, comportando-se em relação *ao* ente – existe de mais a mais de tal maneira, que o ente sempre se acha manifesto na totalidade. A totalidade não precisa ser propriamente concebida aí, seu 'pertencimento' ao ser-aí pode estar velado, a amplitude deste todo é mutável. A totalidade é compreendida, sem que o todo do ente manifesto também tenha sido captado expressamente ou mesmo 'exaustivamente' investigado em suas conexões específicas, regiões e estratos. A compreensão dessa totalidade, que é sempre antecipadora e abarcadora, é, porém, ultrapassagem em direção ao mundo. (HEIDEGGER, 2008, p. 169)

A existência se abre juntamente com o ente intramundano e com outros entes dotados do caráter de ser-aí que vêm ao encontro desde essa abertura, característica da existência e de o ser-aí compreender-se e lidar consigo mesmo. A abertura em relação ao ser e à existência como âmbito do sentido e da compreensão de mundo, desde uma totalidade significativa articulada pela compreensibilidade, é também, em relação à compreensão de ser que a determina, compartilhada. A compreensão já sempre se dispersou e, digamos assim, se fragmentou espraiando-se nas diversas regiões do ente que se descobriu e tornou manifesto, pela tendência do ser-aí de compreender-se de imediato junto ao ente, de modo que o sentido de mundo é também experimentado imediatamente na compreensão do ente intramundano e, como tal, na disponibilidade do estar *à mão* do domínio prático dos utensílios. É neste sentido que pertence à compreensão de ser uma compreensão de mundo: o ser-aí compreende a si mesmo e aos entes que vêm ao encontro (intramundanos e os outros seres-aí) desde um sentido de mundo que, entretanto, tem de saída o mesmo sentido do ser desse ente intramundano, isto é, o sentido de algo simplesmente dado como conjunto extenso (espacial) de coisas extensas. Em outras palavras, mundo aparece como domínio físico de objetos físicos, espacialmente delimitados e que têm como característica essencial, desde o pensamento moderno, a extensão.

Mas à medida que o ser-aí se compreende *em seu ser* e assim está sempre de modo mais ou menos transparente aberto para si mesmo (o que significa que lida com esse *ser* enquanto si mesmo), à existência pertence também um caráter de jogo, porquanto ela mesma, enquanto ser do ser-aí, está em jogo. Nesse sentido se diz que

O ser-no-mundo já sempre se lançou para além do ente e o envolveu em seu jogo; nesse jogar, forma-se pela primeiríssima vez o espaço – e espaço, mesmo no sentido real – no interior do qual encontramos o ente. (HEIDEGGER, 1996d, p. 337)

O que Heidegger quer significar com a determinação desse modo de lançar-se para além do ente como determinante do ser-aí, no sentido de compreender uma conjuntura significativa, é o sentido de transcender. Compreender é transcender, isto é, constitui o jogo do ser em que o ser-aí está em jogo enquanto ele mesmo "joga" com

possibilidades de seu ser. Mundo, no sentido de aquilo em direção ao qual o ser-aí transcende, é um conceito "transcendental". Mas há que se considerar que não somente o compreender no sentido de transcender constitui a existência como ser-no-mundo, mas também as *disposições de ânimo* ou *tonalidades afetivas* que afinam o ser-no-mundo, ao qual o ser-aí já está entregue. Estar entregue quer dizer: ter-sido-lançado, existir jogado na possibilidade da existência e na responsabilidade diante dela, no mundo, com os outros, ao modo de um si mesmo. Aquilo que Heidegger designou como tonalidades afetivas constitui o modo como o ser-aí se "encontra" em meio ao ente e como isso se impõe a ele, como lhe *afeta*. Nesse sentido o ente se mostra, a cada vez, de um modo diverso, dependendo da tonalidade afetiva que predispõe o ser-aí. Quanto a esse modo específico de abertura que as tonalidades afetivas constituem, trataremos apenas no que respeita a tonalidade afetiva fundamental da angústia em relação ao ser-para-a-morte, ainda mais adiante.

Ser-aí significa ser-no-mundo: a existência se dá numa prévia compreensão de ser que inclui em si uma compreensão de mundo. Ela sempre se move e se dá desde essa conjuntura. Há que se considerar ainda com relação ao ser-no-mundo o modo como o ser-aí se mostra o mais das vezes nesse *ser* – o qual se desdobra na convivência cotidiana. A cotidianidade é o modo no qual se dá de imediato a existência, isto é, segundo o modo como se mostra "quase sempre e na maioria das vezes" (aqui voltamos a tocar no sentido do lema da investigação fenomenológica de "ir às coisas mesmas", de fazer e deixar com que o fenômeno, no caso o ser do ser-aí, se mostre por si mesmo, conforme aludido no início desta primeira parte). Ela remete a uma indiferença cotidiana, ao modo indiferente de ser e compreender desde perspectivas que estruturam o modo de compreender e interpretar o mundo em geral num nivelamento comum, característico do fenômeno do *impessoal* que determina ontologicamente a convivência entre ser-aí e ser-aí.

1.4 Cotidianidade, inautenticidade e a decadência do ser-aí

A existência em geral é determinada pela abertura do ser, articulada pela compreensibilidade de um horizonte de significação e sentido (horizonte histórico, determinado pela cultura, língua, povo, e pela época correspondente). À existência enquanto horizonte de mundo e de compreensão do ser-aí pertence o "sentido de mundo", em que o ser-aí se encontra lançado. Isto é, a existência lançada se move numa prévia compreensão de ser e do sentido que se dá como articulada numa

compreensão mediana e niveladora das possibilidades em relação ao poder-ser autêntico inerente a ela. Sua expressão ou modo de ser cotidiano característico é determinado pelo modo de o ser-aí compreender-se numa aproximação com o ente, junto ao qual se encontra e, por conseguinte, num distanciamento em relação ao modo autêntico de ser si mesmo – em relação ao qual se busca aqui uma melhor compreensão.

Considerando-se que a existência se encontra determinada (segundo o modo de ser-aí enquanto ser-no-mundo) a compreender-se de saída pela projeção do sentido do ser simplesmente dado junto ao qual se encontra lançada, o modo mais corriqueiro e aparentemente evidente pelo qual o ser-aí compreende a si mesmo se dá desde uma perspectiva subjetivista, no sentido de um "sujeito" frente a "objetos" e em meio a eles. Há também a tendência de compreender-se o mundo como totalidade de coisas determinadas pela extensão, espacialidade, presentidade:

Será um acaso que os significados sejam, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, 'mundanos', prelineados pela significância do mundo e até mesmo, em sua maioria, 'espaciais'? Ou será esse 'estado de coisas' necessário do ponto de vista ontológico-existencial? Se assim for, por quê? (HEIDEGGER, 1927, p. 229)

À totalidade da abertura do ser-no-mundo remonta uma compreensão mediana cuja "representação" do mundo consiste num conjunto de coisas ao lado umas das outras, conectadas segundo o sentido de nexos causal de uma conjuntura desde a qual uma coisa sucede ou é simultânea a outra, no tempo e no espaço. Nesse sentido,

No foco do tempo presente articula-se o instante cartesiano do pensamento. Penso, logo existo enquanto penso; existindo enquanto penso, ganho a condição de sujeito pensante, que também pode chamar-se de espírito ou razão. (NUNES, 2001, p. 51)

Segundo essa característica ontológica determinante do ser-aí, de compreender-se de saída de modo mediano, também o tempo (cuja compreensão íntima se deriva da temporalidade como a característica mais essencial do horizonte de compreensão e abertura do ser-no-

mundo) acaba por ser compreendido desde uma perspectiva *derivada*. Esta se alimenta, por assim dizer, da compreensão *originária* que determina a constituição de ser do ser-aí. Sendo constitutiva, acompanha e carrega cada existência desde uma perspectiva deslocada e confusa, determinada pela medianidade. Nesse "quadro geral" da existência, o tempo acaba por ser interpretado/compreendido como uma sequência de "agoras", como um fluxo vivencial determinado segundo um nexo causal de "antes" e "depois" que dispõe e que conta, no fundo, com tempo. O que Heidegger intenta compreender é como se dá a estruturação desse horizonte de significação de mundo, em que "se dispõe" de tempo, e o sentido, o modo dessa disponibilidade. Isto porque, em certo sentido, todo comportamento em relação ao mundo, quer adquira uma postura investigativa ou outro caráter qualquer, somente é possível desde uma compreensão prévia e remissiva a uma "idéia de mundo" em geral.

Que haja a possibilidade de uma organização e sistematização do conhecimento por parte do "sujeito", não exclui que a possibilidade de conhecer se funda, *como possibilidade*, segundo o modo do existir como ser-no-mundo – o que antecede e possibilita o dar-se simultâneo ou mesmo sucessivo de muitos "sujeitos". Por conseguinte, a possibilidade do próprio conhecimento se funda e sustenta na estrutura ontológica do ser-aí como uma possibilidade e uma modalização do ser-no-mundo, determinado segundo uma compreensão de ser, isto é, segundo o comportamento ontológico do ser-aí para com o ente intramundano.

Mas o que Heidegger aduz como significado do conceito *cotidianidade* não remete *originariamente* ao "dia-a-dia" e ao que aí é compreendido – no sentido de um fluxo de eventos e fatos, datados segundo uma sucessão temporal. Onticamente tem o sentido de dia-a-dia. Ontologicamente, no entanto, o modo mesmo dessa sucessão e de já sempre se contar com "tempo" é problemático. Embora também não exclua o sentido ôntico de sua significação, não é, porém, este o sentido primário. Digamos apenas que, onticamente (ou em sentido existencial), o cotidiano se dá ao modo de (e pode ser compreendido como) uma sucessão de fatos e eventos dados na possibilidade de serem datados – o abrir-se de um horizonte de mundo já implica contar com tempo, uma vez que o ser-aí compreende seu ser e o ser dos demais entes. Ontologicamente, porém, se trata de despertar a atenção para o acontecimento da unidade, do ser-numa-unidade entre mundo, coisas, pessoas, atitudes, projetos, tempo, espaço, vida, história... isto é, da unidade da abertura desde (e para) a qual tudo isso se passa como sendo,

sucessiva ou simultaneamente, o ser de tudo o que ocorre e pode ocorrer.

Tem-se em vista aí o modo que caracteriza a unidade de abertura de mundo e do horizonte de sentido articulado compreensivamente, e cujo sentido íntimo é a temporalidade, onde "tudo" ocorre *entre* nascimento e morte. Se podemos dizer que há uma "lei" desse acontecimento, a partir dela tudo vem ao encontro numa separação e relação: de coisas umas ao lado das outras, em cima ou embaixo, aqui ou lá, próximas ou distantes.

Que tudo apareça separado, numa injunção, é possível a partir da unidade originária do ser-aí, no caso, da unidade temporal do existir: um ser-aí, em meio a coisas e pessoas, para o qual uma coisa é caminhar, outra é estar pensando, outra é o caminho, e outra ainda as coisas e as pessoas que aí aparecem, mas tudo isso desde a unidade de seu ser-si-mesmo, de sua existência. Desde a unidade dessa abertura tudo se dá e, nesse "se dá", tudo aparece separado – embora não seja uma coisa um caminho, outra, um caminhar e outra ainda o que caminha: tudo isso acontece desde o ser-numa-unidade: a unidade do acontecimento – qual seja: a unidade do ser-aí como ser-no-mundo, que inclui a disponibilidade e a possibilidade do encontro com outros. O tempo constitui, assim, o "quadro geral", o "pano de fundo" da existência.

Nesse horizonte temático aquilo que significa cotidianidade remete, então, à unidade e ao modo como a partir dela se manifesta, na totalidade da abertura, o todo significativo: como a unidade da junção ekstática entre as três dimensões do tempo originário: vigor de ter sido, atualidade e porvir – as *ekstases* que constituem a temporalidade da existência. *Ekstático* caracteriza o sentido de um movimento para fora, de um estar fora e adiante de si junto ao ente intramundano. Por isso a característica essencial da existência é a excentricidade, ou seja, o caráter da transcendência – no sentido de lançar-se para fora e para além de si, para além do tempo presente e não, para Heidegger, a intencionalidade (que se constitui no objeto, ao qual intenciona). Deste assunto mais especificamente, porém, não trataremos.

Que sua existência seja para todo ser-aí efetivamente "real", aquilo que está em jogo para si mesmo (ela *é o caso* para si mesmo), que seja em certo sentido um "fato" para si, não significa que sua constituição ontológica possa ser interpretada pela característica da fatualidade. Isto porque fatos dizem respeito a entes *intramundanos*, dados e compreendidos numa presentificação, isto é, numa compreensão derivada segundo um modelo sujeito-objeto. Contudo é justamente assim que o mais das vezes, segundo uma interpretação recebida do

horizonte público de compreensão de mundo, do "impessoal", o ser-aí se compreende de saída, porquanto lida sempre com o si mesmo que lhe corresponde, de modo mais ou menos transparente. Seu ser (existência) é, para esse ente, um encargo: à medida que se encontra lançado na responsabilidade de *ter que ser* o ente que *é* e está *sendo*, responde por ele e por todo ônus ou bônus que daí possa advir.

Aqui se pode apontar para outra característica fundamental: o ser-aí é ele mesmo, em seu ser, *decadente*. Isto é, faz parte da sua constituição ontológica a tentação constante de decair no mundo e compreender-se a partir do ente intramundano. Nesse sentido não há, com relação a esse conceito, nenhum sentido pejorativo, negativo, ou seja, valorativo. Não se trata de um modo de ser "inferior", ao qual um modo "superior" se oporia. Desse modo, enquanto um componente da constituição ontológica do ser-aí, o sentido "decadente" inerente ao existir constitui uma modalização, o que significa que não se trata de algo que se possa corrigir ou abolir – por meio de atitudes mais louváveis, por exemplo. À medida que o ser-aí se encontra sempre lançado no encargo da existência, no encargo de *seu* ser a partir de um poder-ser *em lance* na realização de si mesmo, ele já decaiu de si *no* mundo, para junto do ente intramundano, pois dele se ocupa e deve ocupar, juntamente com as preocupações consigo, por si e com outros.

Lançado na existência como sua própria possibilidade a qual não instituiu nem projetou, e mesmo sequer com a qual consentiu o ser-aí já sempre se dá, desde ela, numa ligação para com o âmbito do estar-manifesto do ente intramundano, junto ao qual já sempre se encontra. Decadência, assim, também diz respeito ao modo de, segundo a característica ontológica de ser-no-mundo, a existência ser marcada pela falta de fundamento relativamente a si mesma, pois não é *causa sui*, não é causa de si mesma e, tampouco, fundamento do *ser* que é e está sendo. De mais a mais, isto significa que uma negatividade e uma falta de fundamento tanto a determinam como já foram assumidas com o existir (e nele), de modo mais ou menos explícito para o ser-aí mesmo – embora delas ele esteja sempre a fugir, esquivando-se o mais das vezes no aviar-se curioso para a familiaridade das ocupações e possibilidades mundanas.

Nessa conjuntura impessoal de ser si mesmo impera

(...) um modo habitual e familiar de proceder e compreender que tudo nivela e que expulsa o imprevisível e originário. Heidegger encontra na 'angústia' e na 'morte' aquilo que tem o poder de

quebrar com este estado e de recolocar o *Dasein* no seu ser de possibilidades, nas suas possibilidades mais próprias e autênticas, enquanto ser-no-mundo. (SEIBT, 2009, p. 182)

E quanto às características determinantes da cotidianidade na qual o ser-aí se encontra, quase sempre e na maioria das vezes, lançado, Heidegger aduz como sendo três as principais: o falatório (*Das Gerede*), a curiosidade (*Die Neugier*) e a ambigüidade (*Die Zweidentigkeit*), que imperam como modos do ser cotidiano do ser-aí existente. Elas marcam aquilo que Heidegger designou como o aspecto *impessoal* da existência cotidiana, isto é, o aspecto inautêntico que caracteriza um, digamos, lusco-fusco existencial, crepuscular, que encobre para o ser-aí as possibilidades mais autênticas – como um nevoeiro que se arrasta de cá para lá nas profundezas do ser-aí. Consideremo-las de modo geral e de passagem.

a) Falatório

A existência cotidiana encontra-se sempre permeada por uma compreensão de ser, mais ou menos explícita, dada em geral num entretecimento do ser-aí em relação ao mundo e aos entes intramundanos junto aos quais se encontra, detendo-se no modo de ser do impessoal. Sua característica é sustentar-se na descoberta do horizonte de mundo desde o qual o ser-aí realiza seu ser em existindo numa medianidade.

Como ser-lançado-no-mundo, não será que o ser-aí foi jogado de saída no caráter público do impessoal? E que mais significa esse ser público do que a abertura específica do impessoal? (HEIDEGGER, 1927, p. 230)

A abertura desse horizonte já sempre foi apropriada numa compreensão interpretativa, existencialmente disposta, isto é, constituiu-se num compreender prévio que abre o círculo de manifestação e de domínio públicos no qual o ser-aí perfaz sua existência. Um dos fenômenos aí marcantes é o falatório, modo de ser cotidiano em que a fala, constitutiva do ser-no-mundo, sempre se pronuncia e já sempre se pronunciou.

Deve evidenciar-se, numa primeira aproximação, a abertura do impessoal, isto significa, o modo de ser cotidiano da fala, da visão e da interpretação em determinados fenômenos. Com relação a esses fenômenos, não será supérfluo observar que a interpretação tem um propósito puramente ontológico e se mantém muito distante de qualquer crítica moralizante do ser-aí cotidiano e de qualquer aspiração a uma 'filosofia da cultura'. (*idem*, p. 231)

Ao modo do compreender cotidiano pertence essencialmente a possibilidade de comunicação, de passar adiante aquilo que se interpretou no ser-aí público, compartilhado no modo de ser do impessoal – em que a existência se mantém quase sempre e na maioria das vezes. Mas cabe lembrar que o falatório não deve ser entendido em sentido pejorativo. "Dentro de certos limites e imediatamente, o ser-aí está entregue à interpretação, à medida que essa regula e distribui as possibilidades do compreender cotidiano" (HEIDEGGER, 1927, p. 231). Mas a fala em seu modo de ser cotidiano não deve ser interpretada nem concebida como algo simplesmente dado no ser-aí. O sentido em que Heidegger trata dela assume um caráter existencial segundo o qual a tendência ontológica da comunicação é fazer o ouvinte participar do ser que se abriu na comunicação, isto é, compartilhar o comunicado numa mesma compreensão mediana. Nesse sentido, segundo Heidegger

Tanto a escuta quanto o compreender já aderiram previamente ao que foi falado como tal. A comunicação não 'partilha' a referência ontológica primordial com o referencial da fala, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado. Seu empenho é para que se fale. (*idem*, p. 232)

Há aí um aspecto de falta de solidez e de seriedade no falatório cotidiano, em que o mais das vezes se fecham as possibilidades mais autênticas do ser-aí. Mas, segundo o professor Hebeche, a aparente falta de seriedade do falatório é enganosa, pois ela se estende pela cotidianidade do ser-aí de modo a impor seu caráter repetitivo:

A noção de 'falatório' tem um forte aspecto pejorativo, de falta de seriedade, alcovite, fofoca

e de falar à toa. No entanto, para Heidegger, isso tem de ser afastado, pois a ontologia fundamental não tem um caráter moralizante. O falatório seria um fenômeno que diz respeito ao modo de ser da compreensão e interpretação cotidiana do ser-aí. Isto é, a interpretação e a linguagem guardam as marcas desse modo de ser do ser-aí em sua cotidianidade. (HEBECHE, 2008, p. 199)

O falatório caracteriza, se é que podemos chamar assim, um campo de atuação, uma espécie de força centrípeta no exercício da linguagem. Nesse sentido possui tal poder de atração que a escuta e a compreensão já aderiram previamente ao que foi falado no falatório. A existência compartilhada como coexistência mantém-se dentro da fala comum, mediana e niveladora, mantendo-se, de mais a mais, ocupada com ela, ocupada em repetir-se a si mesma.

E as coisas se dão assim porque, segundo Heidegger,

O falado na falação arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque é assim que delas (impessoalmente) se fala. (1927, p. 232)

Apesar de o ser-aí cotidiano se projetar "daqui para lá" nesses círculos de manifestação de mundo, nos quais as coisas aparecem como tal "porque delas assim se fala", a aparente fragmentação de si mesmo do ser-aí não consolida um não-ser, mas constitui sua "realidade" mais concreta. Não obstante, é num modo de ser oscilante que se mantém "(...) encoberta sob a proteção de auto-evidência e autocerteza que caracterizam a interpretação mediana" (*idem*, p. 234).

Mas a fala não perfaz sozinha a constituição existencial do ser-aí. Os demais elementos constitutivos do ser si mesmo cotidiano são também tratados, na análise e interpretação da cotidianidade, pois estão sempre em jogo com o ser do ser-aí enquanto poder-ser, isto é, enquanto possibilidade.

b) Curiosidade

A próxima característica do impessoal é determinada pela tendência da visão para ver, própria da cotidianidade, designada curiosidade. Esta por sua vez não diz respeito diretamente à fala, embora

dela não esteja apartada, mas à abertura do ser-em enquanto clareira, no sentido da visão que conduz o modo de ser cotidiano do ser-aí.

A cotidianidade, marcada pela agitação e tensão, traz consigo a conotação de uma espécie de movimentação frenética que busca incessantemente, de cá para lá, novidades quanto ao mundo público. Isso não tanto para compreender, mas apenas para buscar o sempre mais novo. Ela está intimamente atrelada ao fenômeno da visão que, desde a antiguidade, exerceu papel fundamental, segundo o professor Hebeche, como a principal perspectiva da abertura do ser-aí, no sentido de ser considerada, de há muito, a via privilegiada de acesso ao ente segundo a luminosidade ou clareira (*lichtung*) que marca a característica essencial da existência: a abertura. Nesse sentido,

O fenômeno da curiosidade (*Die Neugier*) é um outro modo de o ser-aí situar-se no impessoal público. Não se trata, portanto, de uma curiosidade de cunho científico ou filosófico, mas de um anseio pelo novo, por informações e fofocas que abundam na vida cotidiana atual. No modo da curiosidade abundam as imagens visuais e isso de tal modo que se passa a acreditar que é a visão o modo principal de comportamento do ser-aí. Seja na televisão, no cinema, no pampa, serra ou nas ruas apinhadas da metrópolis, com suas luzes, vitrinas e as bancas de revistas apinhadas com os mais diversos assuntos e as suas miríades de fotos, tudo isso dá ao ser-aí uma dimensão de viver em claridade (*Lichtung*). (HEBECHE, 2008, p. 201)

Segundo esse primado do ver no contexto da existência, mesmo aquelas características sensíveis que dizem respeito a outros órgãos assentam na possibilidade do ver, porquanto não se diz: "ouve como cheira", ou "sente como luze", mas sim "veja". Essa primazia do ver, ainda para o professor Hebeche,

(...) atravessou a história da metafísica. E foi apenas ocasionalmente contestada por alguns teólogos cristãos como Santo Agostinho que associou o ver com a concupiscência. Isto é, como um modo de afastar-se da escuta da palavra de Deus. Ora, a concupiscência visual é tão poderosa que leva consigo os outros sentidos

como quando dizemos “escute como brilha essa passagem da música”, “veja como resplandece esse perfume”, “veja como a fragrância do vinho se irradia suavemente pela língua”, etc. Ou seja, o que escutamos pode facilmente ser traduzido para o modo do ver. A primazia do olhar torna-o o órgão pecaminoso central; por isso, para Agostinho, só com muito esforço pode a alma contemplar a beleza harmônica do mundo de modo a escapar da tendência para a dispersão e a curiosidade situadas no olhar. (*ibid.*)

Para Heidegger, por sua vez já havia sido

(...) especialmente Sto. Agostinho quem observou o primado curioso do "ver" no contexto da concupiscência (HEIDEGGER, 1927, p. 235).

Desse modo, já se interpretava

(...) 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. (*idem*, p. 236)

O aviar-se curioso para o mundo das ocupações, é marcado pela característica da curiosidade como uma impermanência junto àquilo que lhe é mais próximo, e que vem ao encontro desde a abertura da existência e do mundo.

Pulando de uma novidade a outra, a segunda característica da curiosidade é a dispersão em sempre novas possibilidades de ver. Ambas, impermanência e dispersão fundam a terceira característica constitutiva da curiosidade: o desamparo, de modo que

A curiosidade está em toda parte e em parte nenhuma. Este modo de ser-no-mundo desvela um novo modo de ser do ser-aí cotidiano em que ele se encontra constantemente desenraizado. (*id.*, p. 237)

E todas as possibilidades cotidianas, características da existência, são regidas pela falação; esta já sempre deu a medida daquilo que deve ser lido, visto, ouvido e do qual se deve falar.

c) Ambigüidade

O modo como se dá para o ser-aí seu próprio poder-ser, no tocante à indeterminação da sua existência, é ambíguo. À primeira vista,

(...) a vida cotidiana estaria imersa num impessoal neutro e congelado, mas isso é uma compreensão errônea, pois o falatório e a curiosidade mostraram-se como agitação e tensão. O cotidiano e o impessoal não são “categorias”, mas “existenciais”, isto é, estão marcados pelas tonalidades afetivas que marcam a existência fática do ser-aí. No cotidiano dá-se, portanto, o conflito originário entre a compreensão autêntica e inautêntica. Ou seja, há um modo de ser ambíguo que não só perpassa a convivência, mas também cada ser-aí singular. (HEBECHE, 2008, p. 202-203)

Em sentido amplo, o que tem caráter ambíguo geralmente remete a algo que não tem um sentido muito claro, encoberto e encobridor, e que figura de mais a mais como a terceira característica da convivência cotidiana ao lado do falatório e da curiosidade – os determinantes do modo de ser-no-mundo absorvido pelo impessoal.

Como de modo geral e ainda que encoberto em si mesmo o interesse pela existência transcende todo interesse particular, as coisas, os interesses, os projetos se tornam "caducos" quando alcançados, nos mais diferentes níveis de realidade do ser-no-mundo. Pois,

Supondo que aquilo que *impessoalmente* se pressentiu e farejou seja, algum dia, de fato transformado, será justamente a ambigüidade quem terá cuidado para que morra imediatamente o interesse pela coisa realizada. Esse interesse só subsiste no modo da curiosidade e da falação, ao dar-se como possibilidade de mero pressentimento em comum, sem nenhum compromisso. Quando e enquanto se está na pista de alguma coisa, o mero estar junto recusa o compromisso do

acompanhamento no momento em que se dá início à realização do que se pressentiu. É que, com a realização, o ser-aí se vê sempre remetido a si mesmo. A falação e a curiosidade perdem seu poder. E, por isso, se vingam. Face à realização do que se presente em comum, a falação lança logo mão de uma constatação fácil: isso qualquer um poderia ter feito, pois também já o tinha pressentido. (HEIDEGGER, 1927, p. 238)

Esse jogo de luz e sombra já perpassa e atravessa a cotidianidade do ser-aí, o poder-ser ele mesmo, sua possibilidade. O que se mostra aí é a tendência de jogo que caracteriza a existência, jogo que constitui a "dramaturgia existencial" do ser-aí face ao ser autêntico e inautêntico, isto é, um modo de ser cujas possibilidades oscilam entre um e outro modo de ser que constituem possibilidades para o ser-aí. Isso significa que pelo fato de todas as possibilidades inerentes à existência se encontrarem de saída determinadas pelo aspecto inautêntico do existir (no sentido de estar perdido, projetado e disperso no caráter impessoal da convivência mundana), há a necessidade de, na sua própria possibilidade, o ser-aí reencontrar-se ou encontrar-se e reconhecer-se de modo autêntico *pela primeira vez*, convocado pelo apelo da consciência a assumir a negatividade como um constitutivo do ser que "conduz" na realização de si mesmo.

A angústia – da qual trataremos mais adiante – é que rompe com a tranqüilidade característica do impessoal. Nela, o ser-aí se angustia com o fato nu e cru do seu ser-lançado, bem como com a falta de fundamento desse ser-no-mundo que ele mesmo é e o qual assumiu, sem tê-lo instituído. A angústia expulsa toda familiaridade, característica do impessoal. Por isso ela detém uma significação essencial para o pensamento de *Ser e tempo*.

Porquanto de certo modo a existência transcende todas as possibilidades mundanas que lhe dizem respeito, nesse sentido ela é aquilo que está sempre "além" e é sempre mais do que aquilo tudo que se dá e pode dar-se, pois tudo se dá desde esse *ser*, e para ele. É para, dito de modo rude, uma apreciação exata da sua condição que apela a consciência e induz o ser-aí a resgatar-se numa retomada autêntica de si. Pois, "(...) tanto no desviar-se quanto no aviar-se, próprios da decadência, *não se apreende* aquilo de que se foge e nem se faz a sua experiência" (*idem*, p. 251). É o que se buscará, por fim, interpretar na próxima etapa deste trabalho.

Parte II

O intento desta segunda parte é considerar, ainda a partir das determinações principais do ser-aí, a determinação existencial que aparece no último capítulo da primeira seção e que reúne todas as estruturas da existência: a noção de *cura*. A partir da determinação dessa estrutura passaremos ainda pela consideração da disposição afetiva fundamental da angústia e do ser-para-a-morte, para então tentarmos pensar o significado do existir autêntico enquanto uma possibilidade testemunhada no apelo da consciência.

2.1 O si mesmo no modo da cura¹⁹

O pensamento de Heidegger é tributário, conforme já mencionamos, da antropologia cristã primitiva. Não à toa, em *Ser e tempo* "(...) o fenômeno da cura também foi, basicamente, vinculado a uma antiga fábula latina", pois "(...) o cristianismo produziu um giro que torna central a experiência da vida fática" (HEBECHE, 2006, p. 01). Essa noção de vida fática consta já nos cursos de Heidegger que antecederam à publicação de *Ser e tempo*, os quais partem de uma "(...) posição fenomenológica radical, isto é, de que a fenomenologia constitui uma compreensão pré-teórica, pois seu objeto já está sempre disponível no "fluxo da vida" (*idem*, p. 03).

No horizonte conceitual de *Ser e tempo*, o conceito de cura constitui a determinação existencial que reúne e unifica todas as estruturas da existência. A determinação formal que Heidegger aduz à significação dessa estrutura aparece com o sentido de *anteceder-a-si-mesmo*, isto é, toma o ser-aí como um ser que se antecipa, isto é, que projeta seu ser segundo uma estrutura propriamente temporal que consiste, ela mesma, no antecipar. Como entender esse modo de antecipar e anteceder a si mesmo que caracteriza o modo de ser do ser-

¹⁹

Cura é um termo latino ao qual corresponde, em alemão, o termo *Sorge* – que significa literalmente preocupação, interesse, desvelo. Outra opção corrente de tradução é o termo cuidado, embora não seja o mais apropriado pelo fato de se dever, ao modo de ser-aí enquanto cura, toda possível tendência ôntica de "cuidado" ou "descuido" – e mesmo o descuido em relação a algo não significa ausência de cuidado mas um modo, digamos, deficiente de cuidar, que ainda assim é determinado pela estrutura da cura. Essas "tendências" se justificam apenas juntamente como comportamento de um ente que, em seu ser, é no modo da cura. Cf. Heidegger, 1927, §§ 39-44, p. 246-302; Hebeche, 2006.

aí, a existência? Em que sentido se fala de antecipação, de precedência, de previdência, e de pressuposição?

De modo geral poderíamos considerar que toda existência enquanto abertura para e por um compreender se dá ao modo de um si mesmo, que sustenta a possibilidade de descoberta – aquele que compreende é ele mesmo já descoberto com seu mundo. O existir guarda desse modo uma remissão essencial com a noção de *abertura* (*erschlossenheit*). Essa abertura sustenta-se numa relação do ser-aí consigo mesmo, com o mundo e com os outros sobre o modo do que se pode chamar o empenho na convivência (*Aufgehen im mitandersein*), que também inclui que o ser-aí esteja afinado sempre em uma tonalidade afetiva ou num estado de ânimo – do qual trataremos ainda adiante pela consideração daquela que, para Heidegger, constitui a *disposição fundamental*, a angústia.

Velar e desvelar são modalidades da *cura*. O cuidado com o outro, com alguém, significa ter-se desvelado o ser desse ente, outro ser-aí, marcado também pela possibilidade de tornar-se a velar. Podemos como exemplo indagar sobre qual o sentido de *velar* os mortos e enterrá-los. Velar alguém tem o sentido de uma *preparação para* o velamento, isto é, para o esquecimento. Certamente não se esquece simplesmente de um ente querido que tenha morrido, à medida que seu ser ainda permanece "vivo" na lembrança dos outros que ficam, isto é, que ainda sustentam numa abertura o sentido de mundo, para cujo horizonte de sentido aquele ente que morreu "se foi". O que acontece aí desde a compreensão de mundo que acompanha a abertura é o fato de que se vela aquele ser enquanto se trata doravante de um *não-mais-ser-aí*, cuja memória (para os outros) se encaminha para o velamento e esquecimento.

Nesse sentido, características como sentir-se só e padecer da solidão, preocupar-se com algo, ansiar, esperar, sofrer por algo ou por alguém, entre outros, são caracteres determinantes de um ente que se caracteriza pela cura, pelo lidar consigo mesmo. Heidegger aduz um testemunho pré-ontológico para a interpretação do ser-aí como cura a partir de uma antiga fábula latina:

Certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A Cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a Cura

quis então dar o seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: 'Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a Cura quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois foi feito de húmus. (HEIDEGGER, 1927, p. 266)

Esse testemunho pré-ontológico é possível, e válido, em vista do comportamento pré-ontológico que determina a compreensão como um dos traços fundamentais do ser-aí – o que possibilita a autocompreensão e interpretação de si e do mundo, que já se instalou em regiões do ente desde posturas interpretativas. Para Heidegger, a "condição existencial de possibilidade de 'uma preocupação com a vida' e 'dedicação' deve ser concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico" (*idem*, p. 267).

A analítica existencial parte da hermenêutica da *facticidade*, isto é, do modo como ser-aí se dá a si mesmo, em certo sentido, também como ente intramundano – porém, com a característica de um *ser ontológico*, isto significa: estar aberto para o ser desde e num compreender. Isso de acordo com a determinação ontológica que faculta o ser-aí a ser o *aí* de seu próprio ser, segundo a característica de um *ter que ser* (isto é, determinação, tarefa para si mesmo), de ter que assumir a si mesmo desde o seu ter-sido lançado, desde um si mesmo que não escolheu, mas que de um ou outro modo, já assumiu – ganhando-se ou perdendo-se *no* mundo. Nesse sentido o ser-aí se constitui como um ente que é para si mesmo um problema, "diante" do qual se angustia. Lançado no mundo como possibilidade própria, o sentido da exigência da apropriação da existência, ao modo de um si mesmo, é uma exigência silenciosa, à qual já sempre se "respondeu" de um modo ou de outro – ou assumindo com autenticidade, ou desviando-se para o mundo e perdendo-se na inautenticidade.

No entanto, na problemática do si mesmo que pertence ao ser-aí Heidegger leva em conta a significação ontológica do eu e de sua

ligação com o mundo, uma vez que existir é sempre ser *no* mundo. No § 64 Heidegger discute esta significação. Na ontologia tradicional o eu assume papel fundamentador das relações, sobretudo desde a ontologia cartesiana e da metafísica do eu entendido segundo o modo de ser do sujeito. Mas para Heidegger, em relação à tradição o fato de na maioria das vezes o *eu* ser compreendido pelo esquema sujeito-objeto permanece indeterminado quanto ao sentido de ser e quanto à constituição ontológica do ente que assim se compreende. Para o filósofo, partir desse modelo de compreensão herdado da filosofia do sujeito e da consciência, abstraindo da questão existencial que leva em conta o fenômeno do mundo, significa "saltar por cima do conteúdo fenomenal do ser-aí" e, por conseqüência, do ser-no-mundo – estrutura fundamental da existência. O "si mesmo" pertence à estrutura da cura, embora não corresponda *em princípio* ao eu – entendido aqui no sentido de sujeito (1927, § 64, p. 406-407).

No *dizer-eu* cotidiano pronuncia-se o si mesmo impessoal que, na maioria das vezes, eu "propriamente *não* sou" (*ibidem*). O si mesmo não remonta à substancialidade do *eu*, no sentido de coisa (*res*), de algo "dentro" do mundo. Para a analítica existencial, a autocompreensão do ser-aí como eu e sujeito deriva da compreensão de si mesmo, isto é, da abertura de seu ser/estar em jogo o próprio ser, e, desde ela, de ser um caso para si mesmo – existir *qua* ser-aí enquanto um lidar com o próprio ser. Para desenvolver *adequadamente* a questão do *eu* e do modo de ser do sujeito, deve-se levar igualmente em conta, para Heidegger, a interpretação ontológica do *sum* cartesiano, isto é, da característica existencial do "sujeito" em relação ao nexa que o liga ontologicamente com o fenômeno do mundo. Pois "o eu significa o ente que se é, 'sendo-no-mundo'" (*ibidem*).

Na interpretação existencial heideggeriana a problemática do *eu* é conduzida pelo cuidado em afastar-se metodologicamente do falatório impessoal cotidiano para a silenciosidade, para a escuta do apelo da consciência. "O si mesmo que desvela a silenciosidade da existência decidida é o solo fenomenal originário da questão sobre o ser do 'eu'" (*ibidem*). Este *ser*, no sentido de ter-que-ser enquanto poder-ser tarefa e encargo para um si mesmo que se compreende, consiste em ser aquilo mesmo que sempre está em jogo. E juntamente com esse poder-ser, isto é, enquanto possibilidade, se abre aquilo que sobrevivendo, pode retirar-lhe esse possível de seu ser, sua possibilidade mais própria de ser, isto é, a *morte* se abre como aquilo que constitui a possibilidade da *impossibilidade* da existência. Constitui a possibilidade de não-mais ser-aí.

É importante ressaltar que o fato de serem recorrentes, no pensamento heideggeriano, temas como angústia e morte, em especial na obra de 1927, não constitui, em se tratando de analítica ontológica, nenhuma disposição "negativa" do pensador, nenhuma tendência para o niilismo ou para o pessimismo. Porque não se trata do "sujeito Heidegger" e de sua disposição para o pessimismo e para o aspecto "negativo" da sua existência, também a analítica da existência não é analítica *do* Martin Heidegger, e sim do existir em geral, isto é, das estruturas adjacentes a todo existir como tal. O essencial para o pensamento de *Ser e tempo* é a relação ontológica que se mostra entre os fenômenos morte e angústia, pois eles guardam um nexos essencial com o ser-no-mundo, com a cura e com as possibilidades (ou modos de ser) de autenticidade e inautenticidade.

2.2 Angústia e ser-para-a-morte

Estar-adiante-de si é a fórmula existencial para o ente determinado pela cura e, como tal, pela possibilidade de antecipação da morte por compreender-se lançado nela como a suprema impossibilidade. Marcado por essa possibilidade da impossibilidade irremissível, insuperável, incontornável, sempre certa, porém indeterminada que caracteriza a existência pela finitude, o ser-aí se angustia. O que isto significa? Que o ser-aí se angustia por "saber" a morte? É com a morte, ou melhor, diante da sua possibilidade que se angustia?

Que somente um ente determinado pela cura, como estrutura da preocupação, tanto pode morrer quanto angustiar-se diante desse "destino" e, ontologicamente, antecipar esse fenômeno como o derradeiro – isso não significa que a angústia seja angústia "da" morte. A angústia, diferentemente da tonalidade afetiva que mais se lhe assemelha, o medo,²⁰ não tem nenhum referente intramundano, isto é, um ente determinado ou um porque determinado. Angústia existencial é angústia diante da falta de fundamento da existência, e, como tal, diante do fenômeno do mundo. O ser-aí se angustia simplesmente diante do ser-no-mundo como tal, diante do fato de estar-aí, de ser-aí.

Mas então perguntamos: se mundo é uma instância do existir, por que o ser-aí, na angústia, não se sente, justamente *aí*, no mundo, em casa? Porque, na angústia, o ser-aí se angustia com o fato nu e cru, isto é, diante da falta de fundamento do seu existir como ser-no-mundo. A

²⁰

Cf. Heidegger, 1927, §§ 29-30, p. 193-201.

familiaridade cotidiana nas ocupações do mundo público, impessoal, se rompe com a angústia. Seu ser mesmo está, de certo modo, sempre por vir; em certo sentido é o que ainda lhe "falta" e aquilo do qual, de modo mais ou menos transparente para si mesmo, sempre corre atrás (HEIDEGGER, 1927, p. 251). E lhe falta não porque esteja ocupado demais com o mundo, junto ao ente intramundano, para "reparar" em si mesmo e na falta de fundamento de seu existir. Quando se dá, na angústia, uma retração do ente em totalidade surge um espanto, por assim dizer, diante da negatividade do existir, de modo que o ser-aí se volta obstinadamente para o horizonte aberto, manifesto do ente intramundano.

As análises do fenômeno da morte em *Ser e tempo* visam à tentativa de compreender a totalidade possível do ser-aí – desde a qual esse ente se projeta em possibilidades da existência e projeta-se nelas. A determinação essencial do ser-aí enquanto cura consiste em ser-para-a-morte, comportar-se diante desse ser, determinado por ele diante da negatividade, da finitude a ele inerente.

Morrer, em sentido existencial, é uma possibilidade do ser-aí enquanto ente que se compreende a si mesmo em sua possibilidade de não-mais-ser, no sentido da compreensão de estar diante dessa possibilidade e, assim, antecipá-la *como* possibilidade. Compreende-a como irremissível, incontornável, lida com ela e determina-se em vista dela. Em todo o caso, sempre se comporta diante dela e com vistas a ela mesmo na indiferença cotidiana marcada pelo impessoal, o que pode dar-se e de fato se dá quase sempre e na maioria das vezes ao modo de uma fuga e de um esquecimento, absorto nas (e pelas) ocupações (com projetos e realizações de si mesmo).

Mas a morte não é um "ponto temporal" em que se vai chegar algum dia, em que por ora ainda não se chegou – como um trem, que tem um ponto de partida (no caso do ser-aí, o nascimento) e outro de chegada (no caso do ser-aí, a morte). Também não significa que a morte se situaria em um ponto sempre adiante, um futuro distante do aqui-e-agora situacional do ser-aí. Enquanto marca fundamental do existir, em relação à finitude da existência, a morte aparece como o sempre-possível e, portanto, atravessa *cada* instante e cada situação fática na qual esse ente se encontra.

Ser-para-a-morte é o modo como o si mesmo se comporta diante daquilo que é onipresente (está *em toda parte* e *em parte nenhuma*) e onitemporal (é possível em *todo* momento), ou seja, compreendendo-se nela em antecipando. Constituindo assim o sempre-possível, inexorável e incontornável caráter do existir, cada "instante" de seu "percurso" é

repleto de morte. De mais a mais constitui o que há de mais próximo, sempre *aí*, à espreita. E justamente, deste espreitar desvia-se o ser-aí se aviando para as preocupadas ocupações intramundanas, para "esquecer-se" da morte. Pois que se morre é certo, mas por ora ainda não – diz o falatório do senso comum, marcado pelo impessoal.

Em outras palavras podemos considerar como traço ou princípio fundamental da compreensibilidade do ser-aí em geral o tempo, que segundo Heidegger, constitui o "horizonte de toda compreensão de ser". Há tempo ou dá-se tempo? Indiferentemente, o fundamental é sem dúvida a relação do nosso ser-aí com o tempo e todas as suas ocupações são preocupações em virtude do tempo ou, melhor, da temporalidade como o horizonte da abertura do ser.

Em nosso ser-aí lidamos com tempo: comportamo-nos em relação a ele e por ele determinamos todo nosso "percurso" existencial, projetado para o todo do ente "no" tempo, com vistas a possibilidades daí oriundas. Vimos, com Heidegger, que "o tempo é o horizonte de toda compreensão de ser". Qual, então, a característica essencial e fundamental da relação do nosso ser-aí com o tempo? Sem dúvida a relação de ser num compreender, disposto, afinado com o ente em totalidade. Desta relação advém o sentido de ser para a existência, ainda que esta possa dar-se numa grande "falta" de sentido. Mas de que modo?

O tempo constitui o sentido implícito e mais profundo de toda compreensão de ser e de todo comportar-se do nosso ser-aí com relação ao estar-manifesto do ente em totalidade. Ocupamo-nos com entes, certamente, mas o pano de fundo de toda ocupação é, de mais a mais, o tempo. Confirmação disso pode nos dar o atravessamento de todos os comportamentos do nosso ser-aí pelo sentido temporal implícito e inerente a eles. Sendo o tempo, digamos o "elemento", a "substância originária" do existir, o compreender se projeta de cá para lá, daqui para acolá – projeção temporal que "transita" entre a atualidade e o vigor de ter sido, tendo o porvir como o indeterminado, intransponível e indecيدido, uma profundidade velada e silenciosa. Desta profundidade velada palpita o hálito daquilo que sempre espreita e se encontra assim sempre "presente" – o mais impendente, o que já é e que apenas ainda não efetivamente se deu.

Essa incontornável e insuperável iminência do que está por vir constitui a possibilidade que perpassa todos e cada momento da existência. Porém, diante do vigor de ter sido, a existência é sempre, digamos, impotente, pois somente pode ser dar numa atualidade porvindoura. Não no sentido de que, naquilo que "passou", a morte não fosse determinante, porquanto poderia ter se dado em todos e em cada

situação. Mas só pode ser porvindoura, isto é, segundo uma perspectiva de abertura do porvir como o indeterminado. Quando sobrevém a possibilidade da impossibilidade de o ser-aí continuar sendo-aí, não há mais tempo algum, nem passado, nem presente, nem futuro. Há apenas a profundidade velada do silêncio e do esquecimento, e fecha-se a abertura da verdade do ser-aí que chegou ao seu fim – e, embora sempre chegue ao *seu* fim, ainda permanece incompleto, pois ainda estava, até o momento derradeiro, determinado por um horizonte de possível, que então se fecha.

Na relação da compreensibilidade com o tempo vigora, por assim dizer, o sentido da existência de modo que não somente a morte como possibilidade se "esconde" no porvir, mas o existir mesmo é um constante vir-a-si enquanto possibilidade de um ente que é em meio à verdade do ser: sua existência. Diante da iminência do que está por vir, o ser-aí se angustia. Mas, em relação a tudo isso como compreender o significado do autêntico existir? É ele autêntico em relação à possibilidade da morte? Para o ser-aí afinado pela angústia, a fuga diante do que ela abre – a falta de fundamento e o antecipar de uma impossibilidade, a de não-mais-ser-aí como sendo a mais própria possibilidade para si mesmo – encontra refúgio nas ocupações cotidianas, isto é, no seio do ente, como tal, na totalidade.

2.3 Consciência, escuta existencial e autenticidade

Em *Ser e tempo* o modelo monocêntrico, centrado no drama autêntico do ser-aí, a sua existência, constituída na estrutura da cura e no apelo da consciência como aquilo mesmo que está em jogo determina o núcleo da analítica existencial. Esse modelo é, segundo o professor Hebeche, a herança da filosofia da consciência transcendental que Heidegger não conseguira depurar completamente, à medida que "(...) a hermenêutica da vida fática ficou reduzida ao construto 'ser-aí' (*Dasein*)".²¹ Isso traz à tona uma variedade de problemas. Um desses problemas já foi amplamente discutido por muitos autores, e diz respeito à interrupção de *Ser e tempo*. Outro problema em relação ao conceito ser-aí como o núcleo da questão do ser constitui o foco das discussões atuais entorno do pensamento heideggeriano: o "solipsismo existencial" que marca o sentido do ser-aí. Porém, sobre tais discussões não poderemos tratar mais detalhadamente.

21

Ver Hebeche, 2001.

Agora, no sentido da existência como o drama genuíno do ser-aí, o sentido de consciência traz como traço essencial a noção de apelo enquanto um modo de abertura. "A consciência é o apelo da cura que, a partir da estranheza do ser-no-mundo, faz apelo para o ser-aí assumir o seu poder ser e estar em dívida mais próprio" (HEIDEGGER, 1927, p. 369).

A consciência, apelando, dá ao ser-aí a possibilidade, desde uma escuta autêntica, de resgatar-se do extravasamento nas possibilidades cotidianas calcadas no modo de ser impessoal da existência em geral. O que significa uma modificação existenciária no modo de conduzir-se a existência. Deste modo, o ser-aí se atém "de início e na maior parte das vezes" às "compreensões de mundo", de si mesmo e também da consciência advindas do impessoal, das quais o apelo pretende recuperar, abrindo para o ser-aí o ser e estar em dívida mais próprio deste ente, decisivo na noção de cura.

A interpretação comum do ser-aí em relação ao seu modo de ser, a existência, encontra-se enraizada neste modo de ser mesmo enquanto determinado pela característica do ser-com e da convivência. No que respeita a consciência, a interpretação tradicional cai sempre na tendência do ser-aí, dificilmente reconhecida por ele mesmo, de compreender-se a partir do mundo das ocupações cotidianas. Os modos e as possibilidades de interpretação (esta constitui uma apropriação da compreensão pré-ontológica que determina o comportamento do ser-aí em relação ao ente em geral) se descortinam desde um horizonte pré-teórico de compreensão e interpretação, que estrutura a existência. Heidegger aduz que a experiência pré-ontológica do fenômeno da consciência na sua interpretação comum radicada na tradição em que se pronuncia o compreender-se do ser-aí em relação a si mesmo, dá um testemunho que pode servir de norte para a analítica desse ente. Heidegger se serve dessa interpretação pré-ontológica numa tentativa de depurá-la, tomando essas duas vias para contrapor a análise e interpretação existencial do fenômeno da consciência como "apelo da cura para o ser e estar em dívida mais próprio". Segundo ele,

Em todas as interpretações da consciência, a 'má' consciência possui primazia. A consciência é primordialmente 'má'. Com isso se diz que toda a experiência da consciência faz, em primeiro lugar, a experiência de 'culpa'. (*idem*, p. 371)

Pois, mesmo que esteja "perdido" o mais das vezes nos afazeres do impessoal, o ser-aí ainda *é/existe* segundo o modo de ser um caso e, assim, um problema para si mesmo, pois *seu* ser está em jogo. Nessa conjuntura, a interpretação comum da consciência faz a experiência pré-ontológica do fenômeno com relação a uma dívida ou uma culpa originária do ser-aí, isto é, em relação a uma função crítica da consciência que censura ou adverte. Em que sentido ao ser-aí é imputado uma "culpa" existencial?

Comumente, a culpa remete ao sentido de algum ato realizado, omitido ou desejado. Mas o que se mostra aí é uma conjuntura segundo "antes" e "depois" e, como tal, relativa a um evento ôntico intramundano entendido segundo as categorias do tempo no sentido do senso comum: a "consciência" se carrega de culpa segundo determinado ato, "depois" de sua "realização". Ela constitui nesse sentido uma referência que recorda a culpa cometida e que difere, em si, do apelo. A referência, nesse sentido, surge na sequência de vivências, que sucede após a vivência do ato. Isto é, a referência chega depois enquanto o apelo, como modo da cura, tem o caráter de trazer o ser-aí para diante de si mesmo, para o ser estar-lançado (*ibidem*). Pois,

Somente partindo-se imediatamente da suposição de que o ser-aí é uma sequência de nexos de vivências é que se pode considerar a voz como algo que vem depois, como alguma coisa posterior e, assim, necessariamente o que remonta para trás. A voz, sem dúvida, re-clama mas, ultrapassando o ato, reclama o ser e estar em dívida que, lançado, é 'anterior' a toda e qualquer culpabilização. A reclamação, ao mesmo tempo, faz apelo ao *ser e estar* em dívida como algo a ser assumido na própria existência de tal modo que o *ser-culpado* propriamente existenciário 'segue' o apelo e não o contrário. (*ibid.*)

Mas então caberia a objeção de que na contrapartida da caracterização da "má" consciência que censura retroativamente, a "boa" consciência advertiria previamente, fazendo referência a uma antecipação. Correto, pois "(...) a idéia da consciência que adverte parece ser a que mais se aproxima do fenômeno do fazer apelo... Com esta, ela tem em comum o caráter de referência prévia" (*idem*, p. 373). Mas isso não passa, para Heidegger, de aparência, porquanto essa "advertência prévia" remete a um ato da vontade que deve ser, por assim

dizer, rechaçado ou frente ao qual deve abster-se. Isto é, novamente seu sentido é perpassado por uma conjuntura intramundana de sequências de vivências segundo "antes" e "depois", isto é, segundo um modo derivado de compreender o tempo originário.

Cotidianamente o empenho nas ocupações e preocupações encontra-se, como ser-no-mundo, junto ao ente intramundano, disperso nas suas várias "regiões". Mas quer seja em sentido ôntico quer seja em sentido ontológico, a determinação da consciência parece encontrar-se em geral no fato de que, de modo mais ou menos transparente traz o sentido de abertura – algo "aí" é compreendido. A característica de ter-sido-lançado do ser-aí é o que, porém, "antecede" toda culpabilização. O apelo da consciência tem a função, digamos assim, de abrir o ser-aí em sua decadência e convocá-lo da dispersão para um poder-ser autêntico, para uma apropriação autêntica de seu ser desde a negatividade constitutiva deste *ser*: o seu limite, isto é, a finitude.

O apelo não abre algo que seja passível de ocupação, mas diz respeito à existência. Ainda que o mais das vezes o ser-aí se compreenda pelo caráter público e impessoal do existir, ele não é algo simplesmente dado e sim abertura e compreensão de ser. Porque a compreensão encontra-se de início perdida numa compreensão impessoal da existência – determinada em face do outro, da convivência e do horizonte compartilhado de compreensão/interpretação de mundo – o ser-aí deve, antes de tudo, *poder escutar* o apelo. Essa possibilidade de escuta a respeito de algo que não diz nada é caracterizada como querer-ter-consciência. O ser-aí é interpelado pelo apelo como *seu* ter-sido interpelado. Por isso,

A fim de se apreender fenomenalmente o que se ouviu na compreensão do interpelar é preciso retornar, de forma renovada, à interpelação. A interpelação do impessoalmente-si-mesmo significa fazer apelo ao si mesmo mais próprio para assumir o seu poder-ser e isso enquanto ser-aí, ou seja, enquanto ser-no-mundo das ocupações e ser-com outros. (HEIDEGGER, 1927, p. 359)

Como a existência lançada já está sempre inserida nas ocupações e preocupações mundanas,

No momento em que o ser-aí se perde no impessoal, já se decidiu sobre o poder-ser mais próximo e fático do ser-aí, ou seja, sobre as

tarefas, regras, parâmetros, a premência e a envergadura do ser-no-mundo da ocupação e preocupação. O impessoal já sempre impediu para o ser-aí a apreensão dessas possibilidades ontológicas. O impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de *escolher* explicitamente tais possibilidades. Fica indeterminado que ‘propriamente’ escolhe. Essa escolha, feita por ninguém, através da qual o ser-aí se enreda na inautenticidade, só pode refazer-se quando o próprio ser-aí passa da perdição do impessoal para si mesmo [...] A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do impessoalmente si mesmo para o ser si mesmo de maneira *autêntica* deve cumprir-se como *recuperação de uma escolha*. Recuperar a escolha significa *escolher essa escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si mesmo. (*idem*, p. 346)

Em certo sentido o apelo abre a falta de fundamento do ente que existe – que não é fundamento de si mesmo porque já sempre se encontra lançado na verdade do ser como verdade da existência. O apelo abre para a compreensão existenciária do ser-aí a característica de ser determinado, de saída, pela "perda" de si mesmo, por estar ataviado pelo "sujeito da cotidianidade" – marcado por uma visão crepuscular junto ao ente intramundano das ocupações, desde a qual só "vê" silhuetas das coisas e toma as aparências por verdade e ser.

Um ente cujo ser é cura não apenas carrega faticamente uma dívida, como, no fundo de seu ser, *é* e está em dívida. Apenas este ser e estar em dívida oferece a condição ontológica para que o ser-aí, existindo de fato, possa ser e estar em dívida. Esse ser e estar em dívida essencial é, de modo igualmente originário, a condição existencial de possibilidade do bem ou mal ‘morais’, ou seja, da moralidade em geral e de suas possíveis configurações fáticas. Não se pode determinar o ser e estar em dívida originário pela moralidade porque ela já o pressupõe. (HEIDEGGER, 1927, p. 366)

Ser e estar em dívida constitui uma modalidade da cura, enquanto ser de um ente disposto (lançado) no ser-no-mundo. E "somente porque o ser-aí, no fundo de seu ser, é e está em dívida e, enquanto lançado e decadente, se tranca em si mesmo é que a consciência se faz possível" como o que apela para o ser e estar em dívida (*idem*, p. 367). A voz da consciência não é entendida no sentido da representação kantiana de um tribunal que assevera a culpa por alguma falha, falta ou erro cometido. Também não se trata da "boa consciência", no que refere a livrar-se da culpa por algo.

A questão do apelo da consciência para a possibilidade – dada para a existência, mas inicialmente velada – de apropriação autêntica do ser-aí por si mesmo mostra que o *status* de dívida deve primeiramente ser reconhecido na escuta do apelo. Pois o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, existe de saída e assim permanece o mais das vezes enquanto ente disposto na conjuntura significante e referencial que constitui a mundanidade do mundo, sendo marcado pela decadência num esquecimento. Esquecimento quanto ao si mesmo autêntico, decadência como caractere ontológico do estar-aí disperso no caráter público (*Öffentlichkeit*). Existir constitui o modo de ser para o qual o ente, que lhe corresponde, está em jogo com seu próprio ser, isto é, a existência enquanto um si mesmo ao modo de ser-no-mundo é o que está em jogo diante da possibilidade de não-mais-ser-aí.

Abertura do encargo de ter-que-ser, em sendo, é para o ser-aí a verdade originária porque é a verdade da sua existência lançada. Com ela esse ente *tem que*, constantemente, se haver. A escuta que corresponde existencialmente ao apelo é caracterizada como querer-ter-consciência – ela mesma um modo de abertura. No fenômeno do querer-ter-consciência enquanto abertura privilegiada do ser-aí porque autêntica, Heidegger aduz o que ele chama *decisão*.

A abertura é constituída em toda a sua amplitude e envergadura por três momentos básicos, dos quais nenhum se pode prescindir: compreender, disposição e fala. O mesmo se dá com relação à caracterização da consciência. O compreender, aberto pela disposição e articulado pela fala já sempre se projetou para a possibilidade fática do ser-no-mundo das preocupações em ocupações. Compreendendo o apelo, no sentido de querer-ter-consciência, o ser-aí se encontra em condições de abrir-se na estranheza do ser-no-mundo. Será, então, a estranheza a disposição originária que corresponde à compreensão do apelo? Não, porquanto a estranheza se abre pela disposição fundamental da angústia. Angustiado, o ser-aí é colocado diante da estranheza de seu poder-ser *no* mundo que, em si mesmo, não tem sentido algum senão

aquele que o ser-aí mesmo, por assim dizer, lhe confere, projeta para ele.

Compreendendo o apelo e, assim, encontrando-se diante da estranheza do poder-ser que faticamente já se projetou nas ocupações mundanas, o ser-aí pode escutá-lo de modo compreensivo pela fala que lhe corresponde. Contudo, essa fala não se caracteriza como a articulação verbal de uma voz. A fala que corresponde ao apelo da consciência constitui-se no silêncio – desvelado como uma das possibilidades essenciais da fala.²²

A fala da consciência nunca chega a articular-se. A consciência só apela em silêncio, ou seja, o apelo provém da mudez da estranheza e reclama o ser-aí apelado para aquietar-se na quietude de si mesmo. (HEIDEGGER, 1927, p. 377)

Mas como e por que o apelo não diz nada e, se é assim, como pode dar-se aí alguma compreensão? Como o ser-aí interpelado pode compreender um apelo que apela sem "nada" dizer? No sentido de que, sendo o falatório o momento constitutivo da falação impessoal da convivência cotidiana, se o apelo trouxesse o sentido de uma voz, a palavra se encontraria, ainda, à disposição do impessoal e se encaminharia no sentido de uma conversa negociadora consigo pelo ser-aí. "A silenciosidade retira a palavra da falação e da compreensão impessoal" (*idem*, p. 378).

A compreensão de estar em jogo o próprio ser caracteriza o existir numa relação com a totalidade do seu ser, como ser-para-a-morte. Ser-para-a-morte não significa apenas morrer, no sentido de que todo "ser vivo" "morre". A diferença para com o ser-aí se encontra em que a planta e o animal morrem sem "saber" a morte, sem lidar com ela como *própria*, como algo apropriado. Ser-para-a-morte significa compreender-se como ente finito e, como tal, enquanto aquele que morre e lida com si mesmo em face da possibilidade da morte numa antecipação desta como a possibilidade mais certa, porém, sempre indeterminada quanto ao *quando* – que pode *ser o caso* em todo momento. Acontece que "numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí se atém faticamente a um ser-para-a-morte impróprio", inautêntico (HEIDEGGER, 1927, p. 336). Isto porque existe como projeto, o que significa que se entregou e projetou-se, em sendo,

22

Cfr. Heidegger, 1927, § 34, p. 227s.

em determinadas possibilidades – seu ser mesmo existe projetado de si para si mesmo *no* mundo. A recepção dessas possibilidades,

(...) no entanto, só é existencialmente possível porque o ser-aí, enquanto ser-com em compreendendo, pode *escutar* os outros. Perdendo-se no teor público do impessoal e na sua falação, o ser-aí, ao escutar o impessoalmente si mesmo, *não dá ouvidos* ao autêntico si mesmo, por *ter dado ouvidos* ao impessoal. (*idem*, p. 349)

A morte, enquanto ser-para-a-morte significa lidar com si mesmo desde uma antecipação dessa possibilidade, a mais radical porque constitui a possibilidade de não-mais-ser-aí – junto ao ente intramundano e aos outros. Isto é, constitui uma *impossibilidade* da existência, seu limite. Enquanto *iminente* (sempre-possível), a morte não é nem pode ser uma realidade, porque, quando se torna "real" nada mais resta. Nesse sentido, a morte somente é uma realidade enquanto compreendida como algo da ordem do intramundano, como ocorrência relativa a outrem. Trata-se aí do sentido impessoal, de uma descaracterização do fenômeno. A morte, em sentido ontológico, só é na possibilidade, ela só é enquanto tal num ser-para..., como um fenômeno marcado pela iminência do porvindouro aspecto do existir temporal do ser-aí enquanto ser-no-mundo.

Em vista dessa possibilidade mais radical dentre todas o ser-aí, para apropriar-se de seu poder-ser *de modo autêntico*, deve comportar-se e ser. Mas como? De modo resolutivo, decidido. Com isso não se quer dizer que o ser-aí permaneça na espera dessa possibilidade mais radical e incontornável, nem se empenhe pela sua realização – mesmo porque, na maioria das vezes, foge dela.²³ Portanto,

(...) como possibilidade, a morte não propicia ao ser-aí nada para 'ser realizado' e nada que, em si mesmo, possa *ser* real. É a possibilidade da impossibilidade de toda relação com..., de todo existir. (HEIDEGGER, 1927, p. 339)

²³

Aqui poderíamos conjecturar de passagem acerca da questão do suicídio, à medida que, em relação ao ser-para-a-morte, ele figura como uma possibilidade ôntica entregue à liberdade e à responsabilidade do si mesmo. Poderíamos dizer que o suicídio significa, *grasso modo*, a aceitação da responsabilidade entregue à existência, mas segundo o modo de não suportar o fato lançado de ser-fundamento da finitude, isto é da negatividade, da nulidade de seu ser.

Com a morte toda relação acaba, a abertura se fecha e o próprio fenômeno da morte somente é compreendido, isto é, faz sentido dentro de um horizonte de mundo que ainda se sustenta na abertura do existir de outros entes, dotados do caráter de ser-aí. Nesse sentido, quem morreu nada sabe. O fato de sua morte é, como tal, algo significativo (ou indiferente) para outros entes, igualmente dotados do caráter de ser-aí – que permanecem na possibilidade da existência e, portanto, num horizonte aberto de compreensão que leva em conta o falecido.

A finitude é, pois, a marca mais distintiva do ser-aí lançado na existência – e, desde ela, na possibilidade da sua própria impossibilidade. À medida que o ser-aí se compreende e lida a partir da abertura de seu ser-no-mundo consigo e com o ente intramundano,

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, o ser-aí se abre para si mesmo, no tocante à sua possibilidade mais extrema. (*ibidem*)

Na estrutura da cura está calcado o sentido da antecipação, ela mesma constitui a estrutura do antecipar:

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*. (*idem*, p. 339-40)

Antecipando no modo de seu ser, a verdade do ser com a qual *tem que* lidar enquanto um si mesmo desvela-se na possibilidade da morte como aquilo que configura o caráter temporal da existência, a cada vez singular, num ser-para-a-morte autêntico ou inautêntico.

Como já aludimos a determinação ontológica da consciência enquanto fenômeno existencial calcado no fazer apelo é vinculada à noção de abertura do ser-no-mundo e resguarda, assim, um distanciamento significativo com a "consciência de si" da ontologia tradicional. O apelo remete ao poder-ser autêntico, que aqui procuramos interpretar como uma possibilidade a ser reconhecida e assumida. Nesse sentido,

A passagem de um estado no qual ele está decaído para um próprio não ocorre de modo automático ou passivo. É necessária uma interferência, uma atitude do próprio ente que está nessa situação. De certa forma, ele deve assumir essa outra possibilidade, que, contudo, dificilmente é percebida ou notada por ele, pois, quase sempre, se encontra decaído. Essa situação faz com que essa outra possibilidade permaneça oculta. (BILIBIO, 2010, p. 74)

A partir daí, como caracterizar o sentido em que se fala do existir autêntico, testemunhado na consciência? *Autenticidade constitui um modo de ser, lançado juntamente na possibilidade da existência.* Quem dá e como é dada essa possibilidade permanece algo indeterminado, porquanto a existência não auto põe-se a si mesma – isto é, à medida que é lançada, projetada. A verdade de ser-aí, o ter-que-ser é, enquanto encargo para a existência mesma, um fato do qual não pode fugir. Que possa ocorrer um aviar-se curioso para o ente das ocupações da lida cotidiana num "esquecimento" do encargo do existir, ainda assim isso significa de algum modo já ter co-respondido a tal "fato", a tal encargo. Pois de modo radical, para furtar-se a ele há uma única possibilidade, ancorada no já ter-se assumido o ser que se é respondendo desde a responsabilidade pertinente a esse *ser*. Essa possibilidade significa a suprema *impossibilidade* para a existência singularizada. Pois quando ela *sobrevém* dissolve tudo, a abertura do possível se fecha numa impossibilidade – que caracteriza um não-mais ser-aí para a existência.

O esquecimento como modo imediato de conduzir-se o ser-aí na esfera da existência pública faz com que de saída se dê e sempre se tenha dado ouvidos ao impessoal. O resgate deve ser uma possibilidade exigida pelo próprio ser-aí que cada um de nós é. Como ele o exige? Pelo apelo da consciência. Sendo o ente jogado na possibilidade de ser (existir) que não escolheu nem fundou, seu *ser* é para todo ser-aí uma tarefa, uma questão – a questão sobre o sentido do ser que ele mesmo é em existindo. O existir sustenta o sentido de ser como seu – como tarefa em vista de aquilo que está em jogo: o si mesmo enquanto a possibilidade da abertura desde a qual lida com o fato de ser si mesmo, de ser-aí. O apelo abre para o si mesmo decaído sua condição de queda, abrindo-o para a possibilidade de elevar-se e manter-se elevado em relação a esta condição, da qual, entretanto, não se pode furtar.

Em que pese o sentido da apropriação autêntica do existir, ao que parece, ela remete a uma *modificação existencial* no modo de o ser-aí lidar com si mesmo no mundo e com os outros, e com a recepção de suas possibilidades não mais pelo aspecto impessoal, mas pelo próprio de si mesmo. Ainda assim a existência continua tendo o aspecto inautêntico como determinante segundo a sua possibilidade. Pois enquanto tal, ontologicamente permanece determinante da existência como possibilidade.

Assumir-se propriamente, isto é, autenticamente parece então significar assumir-se fundamento nulo do seu nada (HEIDEGGER, 1927, p. 389). E ainda, "(...) o nada trazido pela angústia desvela a nulidade que determina o *fundamento* do ser-aí que, por sua vez, é enquanto estar-lançado na morte" (*idem*, p. 391). Ouvir o apelo, como modo da consciência que apela para o poder-ser autêntico, é, portanto, possível desde a perdição no impessoal: o apelo apela desde esse ser e estar em dívida, que pertence à constituição do ser-aí enquanto ser-no-mundo.

Conclusão

Após todo o percurso proposto no início deste trabalho e depois de toda a discussão feita podemos ao fim e ao cabo, perguntar se conseguimos porventura alcançar uma resposta à questão sobre o significado do modo *autêntico* que pertence ao existir como possibilidade. Em que pese o objetivo aqui proposto, de caracterizar o significado do *ser autêntico* inerente à existência enquanto modo de o ser-aí ser e comportar-se em relação a sua possibilidade própria, estaremos satisfeitos se tivermos ao menos conseguido colocar de modo adequado a questão da autenticidade no pensamento de Heidegger em *Ser e tempo*.

Em que sentido se fala, afinal, mais especificamente de autenticidade, em *Ser e tempo*? De que modo poder-se-ia buscar compreender essa possibilidade em relação ao nosso ser-aí, ao ser-aí de cada um de nós, homens de hoje? Ainda mais quando o *nosso* ser-aí encontra-se atualmente, e cada vez mais, marcado profundamente por um horizonte crepuscular em que mal se reconhece a possibilidade autêntica de ser si mesmo. Como é caracterizada essa possibilidade?

Bem, em primeiro lugar cabe lembrar que de mais a mais a analítica existencial não trata em primeira instância de nenhum evento intramundano, no sentido de um evento ou acontecimento da ordem do que se considera palpável, representável. Trata, ao invés, das condições ontológicas desde as quais se descortina o horizonte – e horizonte no sentido da abertura, para o ser-aí – de toda compreensão de ser e de mundo, logo, desde e no qual se dá a possibilidade do questionamento em geral e, assim, da questão que Heidegger considera a questão do pensamento por excelência: a questão sobre o sentido de ser. Esse horizonte predispõe o ser-aí na *possibilidade* de apropriar-se de si, desde uma perspectiva autêntica e total com relação a si mesmo. Mas como compreender a relação entre autenticidade e o ser-todo, a totalidade do ser-aí, da existência e, como tal, em relação com a morte? Se esse horizonte de compreensibilidade é marcado pela temporalidade, isto é, se acontece desde um horizonte temporal, então, como é possível ao ser-aí apreender-se todo se o porvir permanece sempre o indeterminado e aberto, enquanto horizonte de possibilidades? Trata-se de um horizonte aberto de compreensão que é ele mesmo finito e que, como tal, pressupõe um fechamento – a suprema possibilidade da impossibilidade da existência.

É na compreensão do ser-para-a-morte enquanto possibilidade *mais própria* que o poder-ser próprio torna-se totalmente transparente em sua propriedade. (HEIDEGGER, 1927, p. 390)

O autêntico tem relação com o sentido de ser-todo, isto é, com o sentido da totalidade originária do ser-aí. Se pensarmos, a partir de então, o fenômeno da morte enquanto antecipação da possibilidade de uma impossibilidade, se pode dizer que o ser-aí sempre chega ao "fim" e, não obstante, o seu poder-ser não se completa, no sentido de que simplesmente ainda contava com indefinidas possibilidades abertas que, no "fim" e com ele se fecharam, à medida que se fecha o horizonte temporal de compreensão de ser, de mundo e de existência que se tinha aberto com aquela existência singular enquanto um si-mesmo. O horizonte temporal e total dessas possibilidades se fecha com a morte, mas fecha-se sem se completar, porquanto as possibilidades ainda estavam lançadas para este ser-aí particular.

Nesse sentido, dizer que o ser-aí finda, significa dizer que sempre *chega ao fim* apesar de jamais chegar a se completar, porquanto completar-se equivaleria em sentido existencial, a exaurir todas as possibilidades – o que não é o caso, pois, em sendo, permanece sempre determinado pela abertura e por conseqüência, por um horizonte de possibilidades abertas as quais seriam decididas somente em cada existência e para ela.

A existência não pode ser então autêntica quando chega ao "fim", com a morte. Ela pode ser autêntica quando o ser-aí, em vista da finitude do seu ser, assume essa finitude e desde sua, por assim dizer consagração, vai de encontro a sua possibilidade mais autêntica e originária que é a compreensão do projeto finito do seu ser, desde o qual projeta temporalmente perspectivas as mais diversas como modos que perfazem o "sentido" desse *ser* – isto é, como ocupação e preocupação. Aquilo que poderíamos chamar de "dispositivos existenciais" são determinados por aquelas estruturas, as tonalidades afetivas, que seriam os modos característicos da cura desde os quais haveria para o ser-aí um abalo profundo no seu ser cotidiano, que se move sempre numa indiferença niveladora e numa compreensão mediana, e de retirá-lo desse lusco-fusco, dessa visão torpe, embaçada, sobretudo aquela que Heidegger considera *a* fundamental: a angústia. Só a partir do reconhecimento, digamos assim, e aceitação íntimas dessa negatividade do existir, cerceado, como totalidade, pela compreensão da morte num ser-para-a-morte, no sentido de sua antecipação é que o ser-aí pode se

reconhecer todo em si mesmo, e, a partir daí, ser capaz de uma apropriação autêntica desse ser que, sendo sempre seu, já sempre foi apropriado, onde está em jogo sua possibilidade mais própria, esse *ser* mesmo.

Existir de modo autêntico constitui uma possibilidade ontológica e, como tal, não pode significar uma "condição do sujeito", uma característica ôntica segundo a qual se elevaria de um "estado inferior" para um "superior". Mesmo que se lograsse alcançar com a existência e para ela a conquista e apropriação autêntica do ser-aí por si mesmo, ainda assim, enquanto possibilidade, esse ser encontra-se sempre marcado pelas duas modalizações de seu ser: autêntica e inautêntica. Nesse sentido,

O ser e estar em *dívida* pertence ao próprio ser do ser-aí que determinamos, primariamente, como poder-ser. Dizer que o ser-aí constantemente 'é e está' em dívida só pode significar que ele sempre se mantém nesse ser, existindo própria ou imprópriamente (isto é, autêntica ou inautenticamente). (HEIDEGGER, 1927, p. 388 – parênteses meu)

Todas as possibilidades que se dão na existência e para ela como modo de ser-aí, estão ancoradas em sua estrutura ontológica desde a qual se abre um horizonte em que é possível escolher, rejeitar, projetar, desejar, apreender, etc. Qualquer possibilidade ôntica de "autenticidade" ou "inautenticidade" em relação a atitudes do "sujeito" somente se dá porque, ontologicamente, o existir é determinado por poder-ser, e isto de modo autêntico ou inautêntico. Pois,

O *ser* e estar em dívida não é apenas uma característica insistente do que é sempre simplesmente dado, mas a *possibilidade existenciária* de *ser* e estar em dívida de modo próprio ou impróprio (isto é, autêntico ou inautêntico). (*idem*, p. 389 – parênteses meu)

A existência é sempre, segundo Heidegger, um "assunto" ôntico do ser-aí e, se o ser que nela está em jogo é sempre meu, trata-se de ser justamente esse *ser* aquilo que mais importa. Então, o que muda para a existência autêntica uma vez que, como caractere ontológico, o inautêntico não extingue o autêntico nem vice-versa? Isto é, o fato de o

nosso ser-aí se dar numa ou noutra destas duas possibilidades não anula a outra, mas a pressupõe. Então, o que implica o assumir-se autenticamente em relação ao desdobramento do ser-aí fático?

Autenticidade tem relação com o sentido de totalidade do ser do ser-aí para si mesmo uma vez que o apelo da consciência, pelo qual o ser-aí é capaz de compreender-se no ser e estar em dúvida, o singulariza de modo inexorável. Isso tudo revela para o ser-aí a irremissibilidade, incortornabilidade e a certeza da sua possibilidade mais própria, que é a morte, no sentido de ser-para-a-morte, de ser *para* o fim. Mais é dizer que a antecipação dessa possibilidade da impossibilidade numa compreensão autêntica de si mesmo enquanto poder-ser dá para o ser-aí a certeza do seu fechamento.

Mas será que esta interpretação ontológica da existência, aqui desenvolvida, não tem por base uma determinada concepção da existência própria, isto é, um ideal de fato do ser-aí? Sem dúvida. Esse fato, contudo, não só não deve ser negado como não deve ser confessado à força. Ele deve ser concebido em sua *necessidade positiva*, a partir do objeto temático da investigação. A filosofia nunca haverá de querer contestar as suas 'pressuposições' mas também não quererá admiti-las sem discussão. A filosofia concebe as pressuposições junto com os seus referentes e os submete a um desdobramento mais penetrante. (HEIDEGGER, 1927, p. 393)

De certa forma, o que muda para o ser-aí com tal compreensão? O que porventura se pode dizer é que há uma modificação existenciária do impessoal e o modo como o ser-aí se conduz. Mas ainda assim a questão fica sem uma resposta precisa. É bem provável que o filósofo tenha pensado tudo isso a partir de sua própria existência e desde os modos pelos quais ela tenha se lhe desvelado. No entanto, nada mais sobre isso pode ser dito aqui. São questões para outro tipo de discussão e que requerem outro tipo de tratamento.

Percebe-se de mais a mais com toda essa discussão, que as idéias de morte e finitude encontram-se, nesse momento do pensamento heideggeriano, ligadas a uma preocupação com a necessidade de dar conta da totalidade do ser do ser-aí. Mas também mostra-se paradoxal a idéia de ser de um ente ao qual pertence estruturalmente ter sempre algo pendente com relação ao próprio ser. E certamente tudo isso tem

diretamente a ver com o inacabamento da própria obra em questão e com as transformações que a ela sucederam.

Tudo o que aqui se pretendeu, não significa nada além de uns passos acanhados em direção a uma compreensão mais ampla da existência mesma, à medida que questões dessa ordem permanecem sempre abertas na possibilidade de serem novamente postas em jogo.

Referências

Obras de Heidegger

HEIDEGGER, Martin. (1927) **Ser e tempo**. Trad. revisada e apresentação de Márcia de Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2008.

_____. (1954) **Ensaio e conferências**. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. RJ, Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. (1972) **O fim da filosofia: ou a questão do pensamento**. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Duas Cidades, 1972.

_____. (1978) **Introdução à metafísica**. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. 2 ed. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. (1979) **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 – Os Pensadores.

_____. (1981) **Kant y el problema de la Metafísica**. Trad. de Gred Ibscher Roth. 2 ed. México: Fondo de Cultura Econômica, 1981.

_____. (1992) **Que é uma coisa: doutrina de Kant dos princípios transcendentais**. Trad. de Carlos Morujão. São Paulo, SP: Edições 70, 1992.

_____. (1996a) **A determinação do ser do ente segundo Leibniz**. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

_____. (1996b) **A tese de Kant sobre o ser**. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996.(Os Pensadores)

_____. (1996c) **Identidade e diferença**. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

_____. (1996d) **Introdução à filosofia**. Trad. de Marco A. Casanova; revisão de tradução de Eurides Avance de Souza; revisão técnica de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. (1996e) **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

_____. (1996f) **Que é isto – a filosofia?**. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

_____. (1996g) **Que é Metafísica?**. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

_____. (1996h) **Sobre a essência da verdade**. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

_____. (1996i) **Sobre a essência do fundamento**. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

_____. (1996j) **Tempo e Ser**. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

_____. (2000) **Nietzsche: metafísica e niilismo**. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. (2003) **O princípio do fundamento**. Trad. de Jorge Telles Menezes. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2003. (Coleção *Pensamento e Filosofia*)

_____. (2006) **Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2006.

_____. (2008) **Marcas do caminho**. Trad. de Enio P. Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008

Outros autores

ADORNO, Theodor. (1985) **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

AGAMBEN, G. (2006) **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ARENHART, Lívio Osvaldo. (2004) **Ser-no-mundo e consciência-de-si: uma leitura dos escritos fenomenológicos de Martin Heidegger a partir de um conceito filosófico-analítico plausível de consciência-de-si imediata**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2004.

BEAINI, Thais C. (1994) **Máscaras do tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

BECKENKAMP, Joaosinho. (1995) “**Da infinita possibilidade à finitude da existência**”, in DE BONI, 1995, p. 265-275.

BILIBIO, Evandro. (2010) **A ética em Ser e Tempo e no Tractatus Logico-Philosophicus** (tese). Orientador Darlei Dall’agnol. Florianópolis, SC: 2010. 215 p.

BLANC, Mafalda Faria. (1998) **Estudos sobre o ser**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. (2001) **Estudos sobre o ser II**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

BOSS, Medard. (1977) **Angústia, culpa e libertação: ensaios de psicanálise existencial**. Trad. De Barbara Spanoudis. 2. ed. São Paulo, Duas Cidades, 1977.

CAMBRIDGE UNIVERSITY EXPRESS. (2006) **The Cambridge Companion To Heidegger**. / Edited by Charles Guignon. 2th. ed. Cambridge: N.Y, 2006.

CAMON, Valdemar A. A. (1993) **Psicoterapia existencial**. São Paulo: Pioneira, 1993.

CAPUTO, John D. (1993) **Desmitificando Heidegger**. Trad. de Leonor Aguiar. Instituto Piaget: Lisboa, 1993.

COMTE-SPONVILLE, André. (2000) **O ser-tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DARTIGUES, André. (1975) **La fenomenología**. Barcelona (Espanha): Herder, 1975.

DE BONI, Luís A., org. (1995) **Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo Stein**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio Grande do Sul: PUCRS, 1995.

DUARTE, André (2002). "**Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e tempo***", in <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n1/v4n1a05.pdf>.

DUBOIS, Christian. (2000) **Heidegger: introdução a uma leitura**. Trad. de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DUTRA, Delamar J. Volpato. (2005) **Razão e consenso em Habermas: a teoria da discursividade, da moral, do direito e da biotecnologia**. Florianópolis, SC: Ufsc, 2005.

ECO, Umberto. (1977) **Como se faz uma tese**. Trad. De Gilson C. C. de Souza. 12 ed. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1995.

FRANK, Manfred. (1995) "**É a subjetividade um 'absurdo'? Algumas dificuldades da redução naturalista da consciência de si**", in DE BONI, 1995, p. 442-464.

GADAMER, Hans G. (2007) **Hermenêutica em retrospectiva – Heidegger em retrospectiva**. Trad. de Marco A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007 – vol. I.

GILES, Thomas R. (1989) **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1989.

HEBECHE, Luiz. (2001) "**Heidegger e os indícios formais**". Veritas (Porto Alegre), PUC-Porto Alegre, v. 46, n. 184, p. 571-592, 2001.

_____. (2002) **O mundo da consciência: ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

_____. (2006) **"Uma arqueologia da cura"**, in http://www.cfh.ufsc.br/~nim/textos_nim_files/textos_pdf/hebeche3.pdf.

_____. (2008) **Passagem para o prosaico - da ontologia existencial à gramática da faticidade.**, 2008.

_____. (2010) **"A metafísica como Terra do Nunca"**, in O'SHEA & BORGES, 2010, p. 99-132.

HUSSERL, Edmund. (2006) **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura.** Trad. de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006. (Coleção subjetividade contemporânea)

JAFFRO, Laurent & LABRUNE, Monique, orgs. (1996) **Gradus philosophicus: a construção da filosofia ocidental.** Trad. De Cristina Murachco. São Paulo, SP: Mandarim, 1996.

JOLIVET, Regis. (1975) **As doutrinas existencialistas – de Kierkegaard a Sartre.** Prefácio de Delfim Santos; trad. de António de Queirós Vasconcelos e Lencastre. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.

O'SHEA, J. Roberto & BORGES, M. de Lourdes, orgs. (2010) **Filosofia e literatura.** Florianópolis, SC: Bernúncia, 2010.

LOPARIC, Zeliko. (1990) **Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia.** Campinas, SP: Papyrus, 1990.

_____. (1995) **"O fim da metafísica em Carnap e Heidegger"**, in DE BONI, 1995, p. 784-803.

_____. (2004) **Ética e finitude – 2. ed. rev. e ampl.** São Paulo: Escuta, 2004.

LUIJPEN, Wilhelmus A. Maria. (1973) **Introdução à fenomenologia existencial.** Trad. de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: EPU - Universidade de São Paulo, 1973.

MARCUZZI, Max. (1996) **"Heidegger"**, in JAFFRO, L. & LABRUNE, M., orgs., 1996, p. 189-201.

MARTEN, Rainer. (1995) “**Martin Heidegger: o tempo autêntico**”, in DE BONI, 1995, p. 599-625.

MORUJÃO, Carlos. (2000) **Verdade e liberdade em Martin Heidegger**. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2000. Coleção Pensamento e filosofia, v.44.

NUNES, Benedito. (1992) **Passagem para o poético – Filosofia e Poesia em Heidegger**. São Paulo, SP: Ática, 1992.

_____. (2001) "**A questão do outro em Heidegger**". Revista Natureza Humana, v.3, n.1. São Paulo, SP: 2001, p. 51-59, in http://pepsic.homolog.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302001000100002&script=sci_arttext.

PEGORARO, Olinto. (1995) “**Razão meditante**”, in DE BONI, 1995, p. 548-560.

PEREIRA, Alexandre G. (2001) “**Heidegger: o fracasso e a virada**”, in *SOFIA*, 2001, p. 25-32.

PESSOA, Fernando M. (2001) “**Vida e filosofia**”, in: *SOFIA*, 2001, p. 99-106.

_____. (2003) **O assunto e o caminho do pensamento de Heidegger**. Vitória, ES: EDUFES, 2003.

PÖGGELER, Otto. (2001) **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Trad. de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RÉE, Jonathan. (2000) **História e Verdade em Ser e tempo**. Trad. de José Oscar de Almeida Marques, Karen Volobuef. São Paulo: Unesp, 2000.

RICOEUR, Paul. (1991) **O si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

SAFRANSKI, Rüdiger. (2000) **Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Trad. de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. (1990) **Verdade e existência**. Trad. de Marcos Bagno; revisão técnica de Bianca Faveret. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SEIBT, César L. (2009) "**Poder-ser próprio: angústia e morte em *Ser e tempo de Heidegger***". Revista Philosophica, vol.35, p. 181-197, in <http://www.philosophica.ucv.cl/34/Seibtf.pdf>.

STEIN, Ernildo. (1979) "**Introdução ao método fenomenológico heideggeriano**", in HEIDEGGER, 1979, p. 86.

_____. (1988) **Seis estudos sobre "Ser e tempo"**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

_____. (1993) "**Sobre alternativas filosóficas para a consciência de si**", in STEIN & DE BONI, 1993, p. 88-103.

_____. (2001) **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2001. (Coleção ensaios – política e filosofia)

STEIN, Ernildo & DE BONI, Luís A., orgs. (1993) **Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos R. Cirne Lima**./Ernildo Stein e Luís A. De Boni, orgs., Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Univ. Fed. do Rio Grande do Sul, 1993.

SUSIN, Luís C. (1995) "**Pensar' a morte**", in DE BONI, 1995, p. 404-420.

VATTIMO, Giorgio. (1987) **Introdução a Heidegger**. Trad. de João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1987.

Revistas

SOFIA. (2001) Revista semestral de filosofia. Vitória, ES: EDUFES, ano VII, n. 07.

CULT. (2002) Revista brasileira de cultura. São Paulo, SP: Editora 17, n. 63.