



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Fabíola Menezes de Araújo

O ser-aí, na analítica existencial de ser e tempo

Rio de Janeiro

2007

Fabíola Menezes de Araújo

O ser-aí, na analítica existencial de ser e tempo



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Marco Antonio Casanova.

Rio de Janeiro

2007

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

A663 Araújo, Fabíola Menezes de.
O ser-aí, na análise existencial de ser e tempo / Fabíola
Menezes de Araújo. – 2007.
80 f.

Orientador: Marco Antonio Casanova.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Existencialismo - Teses. 2. Ética existencial - Teses. I. Casa
Nova, Marco Antonio dos Santos.. II. Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

CDU 141.32

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação desde que mencionada a fonte.

Assinatura

Data

Fabíola Menezes de Araújo

O ser-aí, na analítica existencial de ser e tempo

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 17 de dezembro de 2007.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^a Dra. Isabela Bocayuva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Gilvan Fogel
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UFRJ

Rio de Janeiro

2007

AGRADECIMENTOS

A Marco Antônio Casanova, pela dedicação ao longo desses sete anos de orientação,

A Gilvan Fogel, por pensar, a um só tempo, com radicalidade e carinho,

A Reinhard, pelo germânico auxílio e pela presença,

A minha família, pelo apoio sem o qual esse trabalho não seria possível,

Ao meu filho Miguel, por tudo.

(...) eu não sou capaz de compreender inteiramente o que sou. Será o espírito demasiado estreito para conter a si mesmo? Onde, então, está o que ele não pode conter de si? Estaria fora dele, e não nele? Como, então, o contém? Esta idéia me provoca grande admiração, e me enche de espanto. Viajam os homens para admirar as alturas dos montes, as grandes ondas do mar, as largas correntes dos rios, a imensidão do oceano, a órbita dos astros, e se esquecem de si mesmos!

Santo Agostinho, *Confissões*, Livro Décimo

RESUMO

ARAÚJO, Fabíola Menezes de. *O ser-aí, na analítica existencial de ser e tempo*. 2007. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Os argumentos fundamentais dizem respeito à compreensão de que o ser-aí dá-se como totalidade, no âmbito de uma compreensão antecipativa, isto é, o ser-aí dá-se como uma compreensão que, a cada vez, antecipa a si mesma em já sendo. Essa totalidade dá-se simultaneamente como cuidado e poder-ser. Já as questões fundamentais às quais a obra *Ser e Tempo* dá voz dizem respeito à aproximação dos outros seres a cada vez envolver essa temporalidade antecipativa e à noção de que ao ser o ser-aí responde a um apelo do Ser, transformando-o em destino, a partir da possibilidade que é a dele. Procuraremos, assim, pensar de que forma o conceito de Dasein, o ser-aí, pode ser interpretado.

Palavra-chave: Dasein. Existenciais. Temporalidade.

ABSTRACT

"The Being-there in the Existential Analytic of Being and Time" is an interpretation of the work of Martin Heidegger, in which we seek to situate the key issues of his work as well as to demonstrate the arguments of the philosopher and the concepts that are born of his argumentation. The arguments concern the fundamental understanding that the being-there gives as totality, in the context of a preemptive understanding, otherwise, the being-there occurs as an understanding that, each time, anticipates itself already in being. This totality takes place simultaneously as caring and power to be. And the key issues to which the work Being and Time voices concern the approximation of other beings in each time also involves this anticipatory temporality and the notion that the being-there responds to a call from the Being, transforming it into a destination, with the possibility that it is his. We seek, therefore, think about how the concept of Dasein, the being-there, can be interpreted.

Keywords: Dasein. Existentials. Temporality.

SUMÁRIO

Introdução p. 12

a) mundo p. 26

b) ser p. 44

c) poder-ser p. 59

Conclusão p. 72

Bibliografia, específica, de referência (1e2) e de apoio p. 76

INTRODUÇÃO

“Gesang ist Dasein.”

(Canto é existência.)

(Rilke, Rainer Maria. *Os Sonetos a Orfeu*. p. 18.)

Antes de tornar pública uma monografia, é comum os seus autores fazerem uma pequena introdução em que informam por que razões, a partir de que pontos de vista e com que intuito escreveram o seu trabalho. Sendo assim, também nós gostaríamos de dizer com poucas palavras o que nos levou a desenvolver esta pesquisa, assim como fornecer uma breve apresentação a respeito do tema nela desenvolvido.

A obra a que pretendemos dar voz nesta monografia já possui uma enorme gama de leituras. Ela é uma obra fundamental tanto para aqueles que se aventuram em tentar compreender Martin Heidegger, quanto para aqueles que procuram pensar os filósofos que o sucederam e que, de algum modo, sofreram a influência dessa obra. Essas intenções não são, contudo, as nossas. Desenvolvemos a nossa pesquisa por uma só razão: porque pensamos ser *Ser e Tempo* uma obra de filosofia. Nessa obra, o homem e a sua época, através de um pensador, pensam a si mesmos, o todo e, sobretudo, os pressupostos necessários para que esse pensamento se dê. Essa compreensão, acerca do pensar capaz de pensar a si mesmo, já fora apontada por Friedrich Schleiermacher quando esse desenvolve a sua concepção de hermenêutica:

“O pensar é o fundamento de todas as outras funções do espírito; falando pensamos, e apenas por intermédio disso chegamos a determinado grau de consciência e de intencionalidade. (...) É do mais alto interesse científico compreender o homem enquanto fenômeno a partir do homem enquanto idéia. As duas coisas estão interligadas da maneira mais precisa possível, porque a linguagem acompanha e conduz o homem em seu desenvolvimento.” (p. 277/278 – *Hermenêutica e Crítica – Vol. I*, trad.)

A possibilidade do compreender que interliga a idéia e o fenômeno ‘homem’, e, assim, pensa a si mesma, é um dos fundamentos da hermenêutica fundada por Schleiermacher e será herdada por Heidegger, especialmente em *Ser e Tempo*.

Nessa obra, será acirrada até o último grau a possibilidade do pensar que pensa a si mesmo por meio da tematização e do desdobramento do conceito de *Dasein*. Alguém poderia perguntar, contudo, o porquê de termos escolhido essa obra, e não uma outra, igualmente de filosofia. Será que poderia ser outra a obra tratada? Talvez. A escolha dessa obra se deu, basicamente, graças a uma desconfiança: a de que seu autor tenha conseguido, em *Ser e Tempo* particularmente, pensar genuinamente, isto é, sem dogmas e preconceitos, todas as questões necessárias para elaborarmos isso que cada um de nós somos, o ser-aí¹; e isso sem abandonar o rigor próprio ao pensar filosófico. De modo radical, ou seja, pensando, a cada vez, a raiz mesma disto que nós mesmos somos e utilizando-se do único instrumento válido para isso -- a argumentação rigorosa e a clareza conceitual -- Heidegger consegue, nessa obra, a um só tempo, traçar os limites do que se mostra necessário para pensarmos isto que nós somos: o real, o mundo.

Para tanto, Heidegger trava ao longo de *Ser e Tempo* uma acirrada confrontação com a tradição da filosofia e suas mais rigorosas propostas acerca do que vem a ser o real ou o mundo. Isso se realizará através do projeto de destruição da história da metafísica que, por enquanto, não vem a ser, de modo objetivo, tema de nossa dissertação. A nossa pesquisa se desenvolve, fundamentalmente, em cima de um só tema: o *Dasein*, o ser-aí. Buscamos pesquisar de que modo esse conceito pode ser pensado, quais os argumentos que fazem dele um conceito fundamental, e por que sempre se mostra a cada vez como necessário voltarmos a nossa atenção para pensar esse conceito e a obra singular que lhe dá nome. Procuraremos fazer isso nos atendo, sobretudo, à própria obra *Ser e Tempo*.

A título de apresentação do tema de nosso trabalho, lançamos a pergunta: qual vem a ser realmente o significado do termo *Dasein*? Heidegger, logo no início de *Ser e Tempo*, diz que: “esse ente que cada um de nós somos e que, entre

¹ Mostra-se oportuno um breve esclarecimento a respeito de nossa opção de traduzirmos por *ser-aí* o conceito de *Dasein*. É provável que a apropriação dessa palavra por Heidegger tenha se dado tanto em virtude de seu uso comum no dia-a-dia da língua alemã, quanto em virtude da relação dessa com a tradição da filosofia alemã como um todo. O primeiro aspecto talvez possa ser apontado como preponderante em virtude de a obra *Ser e Tempo* apontar a instância do dia-a-dia, a cotidianidade, como determinante para o *Dasein*. Tendo isso em vista, o mais interessante talvez fosse que também pudéssemos optar por um termo que estivesse, a um só tempo, presente na tradição filosófica brasileira e no dia-a-dia de nossa língua. No entanto, como a nossa tradição é ainda bastante recente, talvez o melhor mesmo seja procurarmos auscultar à obra *Ser e Tempo*. Tendo isso em vista e sabendo que o que se faz necessário sempre, a cada vez, é pensar; e que, para tanto, devemos sempre procurar ter clareza acerca das questões mesmas que cada obra traz à tona, gostaríamos de expressar a nossa profunda simpatia pelas traduções que optam pelo termo *presença*, mas optamos pelo termo *ser-aí*. Isso por essa nos parecer a opção mais simples e, por isso, mais adequada às nossas intenções.

outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *ser-aí (Dasein)*”. Michael Haar (2005) pontua que:

“Se Heidegger escolheu o termo *Dasein*, evitando outros como ‘homem’ e ‘sujeito’, é para não reconduzir aos pressupostos e prejulgamentos que estes termos veiculam. Pois o *Dasein* está em jogo de modo distinto daquele do homem-sujeito da metafísica moderna.”

Günter Figal (2005) corrobora essa tese na seguinte afirmativa:

“Não se poderá conceber a expressão ‘ser-aí’ de maneira alguma por analogia à noção de ‘pessoa’ ou a outras noções similares, se não se quiser perder ao mesmo tempo o foco da filosofia de Heidegger. A análise do ser-aí não equivale à descoberta das implicações ontológicas de uma determinação como ‘pessoa’, mas é nessa descoberta uma elaboração da pergunta sobre o ‘ser em geral’”. (Figal, 2005, trad, p. 25)

Temos que perguntar, pois: se o ser-aí não deve ser pensado nem como homem, nem como sujeito, nem como pessoa, a que exatamente esse conceito dá nome? Para sabermos a esse respeito, devemos recorrer à própria obra em que esse conceito vem à tona. No quinto parágrafo de *Ser e Tempo*, Heidegger fornece-nos uma via de acesso ao modo como se deve primeiramente conceber o conceito de ser-aí:

“Uma analítica ² do ser-aí constitui o primeiro desafio no questionamento da questão do ser ³. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso ao ser-aí. *Negativamente*: na construção do ser-aí, não se deve aplicar, de maneira dogmática, uma idéia qualquer de ser e realidade por mais ‘evidente’ que seja. (continua)

Nem se deve impor ao ser-aí ‘categorias’ delineadas por aquela idéia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar o ser-aí em sua *cotidianidade (Alltäglichkeit)* mediana, tal como ele é *de início (zunächst)* e na *maioria das vezes (zumeist)*. Da *cotidianidade*, não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas sim estruturas essenciais (*wesenhafte Strukturen*). Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser de fato do ser-aí.” (p. 16”).

2 As citações de *Ser e Tempo* têm como base a tradução para o português de Marcia Cavalcante Schuback com algumas modificações. Quando for o caso de a citação conter modificações, disponibilizamos o original em notas. No caso de passagens de muito difícil tradução, disponibilizamos o original e mantemos a tradução disponível. No caso acima, por exemplo, a palavra “analytik” foi traduzida primeiramente por “análise”, mas nós optamos pela palavra *analítica* por essa guardar uma maior afinidade com a palavra dada pelo próprio autor.

3 “in der Frage nach dem Sein bleiben”.

Essa passagem aponta que, para compreendermos o ser-aí, temos que nos situar primeiramente na cotidianidade mediana. Segundo Heidegger, é essa a instância primeira em que o ser-aí se situa “de início e na maioria das vezes.” A analítica existencial encara, pois, a possibilidade de pensarmos isto que nós somos a partir do que nos é mais comum: o dia-a-dia (*Alltäglichkeit*). Heidegger nota, contudo, que, a princípio, a investigação acerca disso que nos é mais comum não é uma tarefa à qual a atividade teórica procure normalmente se ater. Isso em razão desses dois âmbitos – a cotidianidade e a atividade teórica – pertencerem a comportamentos distintos do ser-aí. Não obstante, tendo em vista essa distinção, talvez possamos tentar analisar o ser-aí em sua cotidianidade. Para tanto, devemos procurar enxergar aquilo que sempre se dá nesse âmbito: as suas estruturas essenciais (*wesenhafte Strukturen*). Diz a passagem supracitada que “essenciais são as estruturas que se mantêm em todo modo de ser *de fato* do ser-aí.” (grifo nosso). Devemos, pois, analisar as estruturas que se mostram como presentes em todo modo de ser fático do ser-aí, isto é, que estão presentes no dia-a-dia mesmo. Heidegger ainda diz que, na analítica do ser-aí, não há espaço para uma idéia qualquer de ser e realidade, por mais evidente que essa seja; deve-se, ao contrário, seguir o fio condutor da analítica: as vias de acesso e interpretação (*Zugangs- und Auslegungsart*), de modo que o ser-aí possa mostrar-se “em si mesmo e por si mesmo” (*sich an ihm selbst von ihm selbst*). As vias de acesso em questão serão expostas no momento em que se “mostrar o ser-aí em sua cotidianidade”, da qual se extrairão as “estruturas essenciais” desse ser. O fato da analítica se voltar primeiramente para a cotidianidade revela uma de suas intenções: a de pensar aquilo que, apesar de preliminar para toda e qualquer possibilidade de conhecimento, se mostra como faticamente desconhecido. As vias de acesso se encontram, com isso, também na própria possibilidade de tematização das referidas estruturas. Isto é: as vias de acesso são também as estruturas necessárias para que a tematização mesma possa se dar. Essas estruturas serão nomeadas com os seguintes conceitos: mundo (*Welt*), ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), ser-em (*In-Sein*), e poder-ser (*Seinkönnen*). Esses conceitos serão elaborados, em nossa dissertação, tendo como base, principalmente, os seguintes parágrafos de *Ser e Tempo*, respectivamente:

§ 9 e 16 – mundo;

§ 18 – a mundaniedade do mundo circundante – mundo e facticidade;

§ 12 e 23 – ser-em;

§ 26 – co-ser-aí e ser-com;

§ 29, 31, 32, 34, 39, 40, 41, 42, 43c – poder-ser;

No § 12, Heidegger já apresenta o modo como os conceitos supracitados deverão ser elaborados ao longo da analítica:

“Estas determinações (da concretude estrutural) do ser do ser-aí, todavia, devem agora (a partir do §12) ser vistas e compreendidas *a priori*, no fundamento da constituição do ser, que nós chamamos *ser-no-mundo*.” (p. 53).

Ao lermos essa passagem, perguntamos de imediato: o que significa e como vem a ser uma tal determinação *a priori*, e em que medida essa pode vir a ser compreendida? As determinações estruturais *a priori* do ser-aí, que têm como fio condutor o conceito de ser-no-mundo, são certas determinações sobre as quais o ser-aí não pode se decidir entre ser ou não; e isso na medida em que ele já sempre vem a ser por elas determinado. Isto é, *a posteriori* o ser-aí já sempre vem sendo constituído por essas estruturas, por isso chamadas essenciais, que, assim, se configuram como estruturas *à priori*. Para acompanhar a analítica existencial heideggeriana, temos, pois, que pensar as estruturas que constituem o ser-aí essencialmente, isto é, temos que ser capazes de enxergar aquilo que vem a ser necessário na constituição de todo e qualquer ser-no-mundo.

Seguindo as indicações do próprio filósofo ao apresentar o programa na analítica no §12, o primeiro conceito que deverá orientar o desdobramento dessas estruturas, em nossa dissertação, será o conceito de ‘mundo’. Em relação a esse conceito, Heidegger detalha no, §14, como esse pode vir a ser pensado de um modo geral e como, na analítica existencial propriamente dita, ele virá a ser elaborado:

“Ítem 3 (terceira possibilidade de interpretação do conceito de mundo, a qual será usada na analítica). Mundo pode ser entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto ‘em que’ de fato um ser-aí ‘vive’ como ser-aí, (...) (como esse) pode vir ao encontro dentro do mundo. (Contudo) mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Desse (primeiro) sentido resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo ‘público’ do nós (‘öffentliche’ Wir-Welt), ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) (nächste; häusliche) e ‘próprio’ (‘eigene’).” (p. 65)

Ou seja, na analítica procurar-se-á pensar “mundo” não de modo ôntico, isto é, como se esse fosse um ente dentre outros, mas esse conceito será tomado radicalmente em seu sentido existenciário. Isto quer dizer que mundo será analisado a partir da existência fática do ser-no-mundo. Mas, com isso, devemos nos voltar para saber o que quer dizer exatamente o termo “ser-no-mundo”. Esse conceito, podemos notar, é composto por dois outros termos: *ser-em* e *mundo*. O *ser-em*, em nossa dissertação, será abordado no segundo capítulo. Conquanto, podemos antecipar que Heidegger nos indica o seguinte a respeito desse termo:

“O *ser-em* é (...) a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo. (...) Nestas análises, trata-se de *ver* uma estrutura originária do ser do ser-aí, cujo conteúdo fenomenal deve ser articulado pelos conceitos ontológicos.” (p. 54)

Dizer que o *ser-em* é “a expressão formal do ser do ser-aí” sinaliza para a compreensão de que esse conceito será pensado enquanto um conceito *a priori*. Isto porque a palavra ‘forma’ remete-nos à possibilidade de pensarmos em uma constituição que seja realmente necessária a todo e qualquer ser-aí. O termo ‘formal’, além disso, ainda tem uma relação com a reflexão heideggerniana acerca do caráter indicativo-formal dos conceitos como procuraremos demonstrar ao tematizarmos o *ser-em*. Em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, o pensador diz que “o conceito filosófico é um ater-se arrebatador (Ergriffenheit) ao homem e mesmo ao homem na totalidade – arrancado à cotidianidade e perseguido desde o fundamento das coisas.” (trad., p. 26) À medida que questionamos e nos mantemos firmes no questionar desde o fundamento daquilo que determina a nós na totalidade, deixamos com que o conceito indique o caminho a ser seguido. Será essa uma indicação formal do caminho a ser seguido; que se mostrará também como o método que será levado a cabo por nós nesta pesquisa. Questionamos aqui, pois, o ente que nós mesmos somos e o modo como esse ser nos aparece, a cada vez, na existência a partir de certos conceitos. O termo ‘existência’, por sua vez, indica já uma tese que buscamos demonstrar: a tese de que o ser-aí pode ser considerado em seu sendo, a cada vez, *no mundo*. Podemos ter claro que apesar dos dois âmbitos referidos, ‘o formal’ e o ‘existencial’, serem tomados, de um modo geral, pela tradição moderna, como distintos ou mesmo contraditórios demonstrar-se-á a necessidade de pensar o ser-aí como um todo, a partir de uma dinâmica que se mostra, a um só tempo, como formal e existencial. Essa

demonstração dar-se-á através do conceito de facticidade. Quanto a isso, a seguinte citação nos orienta: “Chamamos de *facticidade* o caráter fático do fato do ser-aí em que, como tal, cada ser-aí *sempre* é.” (p. 56 – grifo nosso). A possibilidade de concebermos o ser-aí segundo determinações que *sempre* são, pelas quais ele não pode se decidir ser ou não ser nos remete imediatamente à possibilidade de um acesso a modo como esse ente vem a ser *a priori*. Ou seja: se, por um lado, o ser-aí é, *a priori*, sempre decidido pelas suas estruturas essenciais, por outro lado, ele só poderá ser assim compreendido faticamente, isto é, já pela existência mesma, em já se sendo-no-mundo. Heidegger esclarece isso melhor na seguinte passagem:

“(…) ser-em não é uma ‘propriedade’ que o ser-aí às vezes apresenta e outras não (...). O ser-aí nunca é ‘primeiro’ um ente, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma ‘relação’ com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível *porque* o ser-aí, sendo no mundo, é como é.” (p. 57)

Os conceitos de ‘ser-em’ e ‘mundo’ fornecerão, pois, em *Ser e Tempo*, a base para a elaboração do conceito ‘ser-no-mundo’, cuja validade *a priori* deverá ser demonstrada ao longo da analítica existencial. Podemos resumir o que foi dito até aqui com a seguinte passagem:

“Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser de fato do ser-aí, que se mantêm através da determinação de cada acesso ao Ser no fático ser-aí. Como referência à constituição fundamental da cotidianidade do ser-aí, poder-se-á, então, alcançar um esclarecimento preparatório do ser desse ente.” (ST, p. 16-17).

Essa passagem é fundamental porque nela está contida uma tese muito cara à analítica: a tese acerca da necessidade de enfatizarmos a facticidade, cada modo de ser fático do ser-aí (*jeder Seinsart des faktischen Daseins*). Essa ênfase, por sua vez, leva-nos ao desenvolvimento de duas teses que serão elaboradas ao longo de toda a obra: primeiro a que se refere à possibilidade de um acesso teórico à facticidade do ser-aí. Esse acesso não será possível se, como teoria, compreendermos o modo como a tradição metafísica compreende esse termo. Para essa tradição, a teoria necessariamente deve se distanciar do tema que torna possível a investigação, para então, a partir desse distanciamento, começar a investigar. Nesse sentido, todo e qualquer comportamento teórico se realizaria de modo derivado de uma primeira instância chamada facticidade. A teoria, na modernidade, nessa medida, deveria ser distinta da facticidade, além de se pôr a uma distância em relação a esse âmbito prévio,

desde o qual, no entanto, ela mesma, a teoria, se realiza e pode ser realizar. Com isso, a atividade teórica não pode se permitir pensar imediatamente as estruturas que tornam possível ela mesma. Contudo, se segundo a teoria vigente na modernidade, ou seja, através do referido distanciamento, a facticidade não pode ser pensada, Heidegger, em sua analítica, elabora a possibilidade e a necessidade de seguir apenas o que se mostra como necessário desde a facticidade e na facticidade. Isto é: o pensador se propõe a uma espécie de circularidade -- é desde a facticidade que ele tematiza esta mesma facticidade. Tal posição é retificada pela articulação que o filósofo trava entre os conceitos de poder-ser e facticidade: segundo esse pensador, todo poder-ser se dá de modo fático, isto é, toda possibilidade do ser-aí já vem a ser em sendo no mundo que é a dela. Essa compreensão não se mostra teoricamente, mas faticamente. É na medida em que o ser-aí já sempre carece de uma base específica, de possibilidades fáticas, de um poder-ser que se especifica a cada vez que ele é impensável em si, isto é, que ele é impensável sem a totalidade que imediatamente já o abarca. Essa compreensão, por sua vez, tornará necessária a elaboração atenta do conceito de poder-ser, como pretendemos fazer na terceira parte dessa dissertação. Esse será, pois, o conceito através do qual procurar-se-á mostrar que o ser-aí já é, sempre, a cada vez, decidido a partir das possibilidades lançadas previamente em um mundo. Será somente a partir dessas possibilidades que ele poderá também se decidir pela estrutura de possibilidades que ele próprio será. É interessante notarmos ainda que essa tese, que revela o ser-aí como uma estrutura de possibilidades fundamenta a própria possibilidade do vir a ser da analítica existencial. Essa compreensão, por sua vez, fundamentará o desdobramento da circularidade hermenêutica: a noção de que se pode desenvolver uma análise das possibilidades que, ao mesmo tempo, tornam possível o próprio desdobramento dessa mesma análise. Ernildo Stein (1988) traz à tona essa questão de modo preciso na seguinte passagem de um de seus livros sobre Heidegger:

“No tratado *Ser e Tempo*, a questão do método é uma questão crucial, pois: a) foram liquidados os pontos de partida da tradição; b) o ponto de partida só pode situar-se no ser/estar-aí fático) (Dasein, ser-aí em nossa tradução); c) este, no entanto, é o próprio objeto da analítica existencial; d) ‘por isso, um ‘círculo’ na demonstração nem mesmo pode ser ‘evitado’ na analítica existencial (...); e) ‘a objeção de circularidade’ é levantada também por um modo de ser do estar-aí’ (cit. de ST, p. 315); f) ‘é preciso empenhar-se em saltar originariamente e por inteiro neste ‘círculo’, para garantir-se já no ponto de partida da análise do estar-aí’ (cit. de ST, p. 315); g) ‘... o que se deseja afastar com o evitar o ‘círculo’ não é nada menos que a estrutura do cuidado’(cit. de ST, p. 315).” (*Seis Estudos Sobre Ser e Tempo*, p. 59)

O termo ‘circularidade hermenêutica’ diz, pois, que o fio condutor que orienta a analítica existencial em *Ser e Tempo* é ao mesmo tempo o que torna possível o próprio ser-aí, isto é: o fato de o ser-aí ser sempre em um mundo.

A princípio, a demonstração desse fato se dará, na analítica, a partir daquilo que nos é mais comum: o dia-a-dia, a cotidianidade. A analítica se atém primeiro à análise do que nos é cotidiano perseguindo a tentativa de pensar o ser-aí em sua máxima facticidade. Nesse sentido, ela deve fazer a seguinte constatação: a de que o ser-aí, quando detido nos seus afazeres diários, é, cotidianamente, já sempre jogado em um mundo. Dessa instância cotidiana serão extraídas as estruturas essenciais que constituem o ser-aí, conceituadas como *mundo*, *ser-em* e *poder-ser*. Esse último conceito fornecerá à analítica a chave para empreender a virada de perspectiva que essa, desde o início de *Ser e Tempo*, visa empreender ao demonstrar que é a temporalidade o caráter originário do ser-aí. O conceito de poder-ser diz justamente que o ser-aí é um ente que sempre se dá como compreensão em tonalidades afetivas, as quais são orientadas, por sua vez, pela realização da possibilidade do antecipar-se a si mesmo; possibilidade essa conceituada como cuidado (*Sorge*). É oportuno sinalizarmos para o fato de que será nessa medida que a filosofia heideggeriana se permitirá, ao abordar a questão da tonalidade afetiva como algo imprescindível a todo vir a ser, enxergar o caráter derivado da teoria. Será demonstrado que toda e qualquer teoria provém de uma conjuntura dispositiva (afetiva) compreensiva a partir da qual ela se torna possível. O conceito de cuidado e a palavra antecipação nomearão, por sua vez, o que é propriamente necessário ao ser-aí: perfazer-se temporalmente. O ser-aí, nessa perspectiva, será compreendido como a possibilidade de antecipar-se já sendo em um mundo. O conceito de cuidado (*Sorge*) dará voz justamente a esse caráter do antecipar-se já sendo em um mundo que perfaz a temporalidade do ser-aí. Heidegger efetuará, nesse ponto, a viragem de *Ser e Tempo*. A partir dela, o ser-aí não poderá mais ser compreendido como sendo primeiramente as suas estruturas essenciais que, amalgamadas pelo conceito de poder-ser, descobrem-se temporalmente. Antes, será a possibilidade de antecipar-se a si mesmo que orientará as estruturas essenciais do ser-aí. Nesse sentido, será a temporalidade ek-stática do ser-aí, compreendida a partir do conceito de cuidado, que, primeiro e antes de tudo, determinará o poder-ser do ser-aí de modo radical. E é isso que dá lugar à viragem de compreensão em que se empenha a analítica: o ser-aí passa a ser compreendido

originariamente como temporalidade, a partir de sua temporalidade, e como efetivação de temporalidade. Essa tese, por sua vez, que torna possível pensarmos de que modo a temporalidade propriamente se estrutura e pode se estruturar, será por nós defendida nesta dissertação.

Citações da introdução:

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1976. trad. brasileira de Márcia Cavalcante Schuback, com algumas alterações nossas. Ed. Vozes, 10^o-Ed, 2001. Paginação do original alemão editado em Tübingen.

RILKE, Rainer Maria. *Os Sonetos a Orfeu. Elegias de Duíno*. Trad. Karlos Rischbieter com Paulo Garfunkel. RJ: Record, 2002.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E.. *Hermenêutica e Crítica – Vol. I*. trad. Aloísio Ruedell. Ijuí: Ed. Unijuí.

DESENVOLVIMENTO

“ουκ εμου αλλα του λογου ακουσαντας ομολογειν σαθρον εστω εν παντα εινα
ι.”

(Auscultando não a mim mas ao lógos é sábio dizer que tudo é um)

(Heráclito, frag. 50)

O ser-aí como ser-no-mundo

Os detratores de Heidegger, de uma maneira geral, costumam acusá-lo de metafísico. Teóricos como Theodor Adorno e Jürgen Habermans desenvolvem algumas de suas principais teses baseados na compreensão de que Heidegger, em sua obra, teria dado lugar a uma “filosofia do Ser”, cujo fundamento, “o conceito de Ser”, seria simplesmente vazio. A filosofia heideggeriana, assim, estaria, na verdade, em busca de restaurar as bases da metafísica na história do ocidente. Será essa acusação

pertinente? Qual vem a ser realmente o significado do conceito de Ser em *Ser e Tempo*?

De início, podemos notar que, na analítica existencial propriamente dita, Heidegger não reflete acerca do conceito de “Ser”. No primeiro parágrafo de *Ser e Tempo*, o pensador traz realmente à tona “a necessidade da repetição explícita da questão do ser” (p. 2); no entanto, logo nos parágrafos seguintes, ele reitera que essa questão, ao longo da analítica, não terá sentido por si mesma, mas que é, antes, um certo ente, o *Dasein*, que “deve assumir o papel principal na questão do ser” (p. 15). Isso significa que, pelo menos a princípio, a analítica procurará pensar somente o ente que cada um de nós somos, nomeando-o “ser-aí”. O interesse, nessa obra, é, pois, primeiramente, voltar-se para pensar o acontecimento fático que é o ser-aí. Nesse sentido, particularmente no desdobramento dessa obra, o primado será do plano ôntico em detrimento do ontológico. Ao apontar o ser-aí como o tema central da analítica, o pensador já anuncia a necessidade dessa questão ser detidamente elaborada. O ser-aí será tomado, nessa perspectiva, a cada vez, como uma questão, e nunca como algo simplesmente dado, evidente por si, ou previamente conhecido. Não devemos estranhar isso: a rigor, é essa a postura própria a todo questionar filosófico – não tomar como conhecido o assunto de que trata. A escolha do conceito *Dasein* se faz, nessa medida, já em virtude da seguinte intenção do filósofo: de não assumir previamente nenhuma compreensão que seja extrínseca à investigação mesma. Temos que perguntar, nesse sentido: o que quer dizer exatamente “não assumir nenhuma posição prévia à investigação”? Nada senão que a analítica pretende assumir, na investigação, somente aquilo que se mostrar como absolutamente necessário à constituição dessa mesma investigação. Isto significa, por sua vez, que um dos intuítos primordiais da analítica é o de investigar esse ente, o ser-aí, nele mesmo, isto é, a analítica heideggeriana busca analisar somente aquilo que vier a se mostrar como absolutamente indispensável à constituição do ente que investiga e, assim, também àquilo que se mostra necessário à própria investigação; essa analítica procurará, para tanto, evitar quaisquer pré-compreensões que sejam dispensáveis para a realização desse intuito. Temos que saber primeiro, agora, o que vem a ser indispensável à constituição do ser-aí e à investigação que o tem como tema. Heidegger nota, a princípio, que a constituição do ser-aí acontece sempre já “na existência”, isto é: para que cada possibilidade existencial possa se efetivar, o ser-aí já deve estar existindo,

isto é, ele já deve estar, de algum modo, jogado na existência, sendo, a cada vez, o “aí” que surge. O prefixo “aí” (“Da”) ressalta justamente o aspecto de que o ente que investigamos possui como caráter fundamental o fato de já, de algum modo, existir, isto é, o fato desse ente ser sempre “aí”, sendo alguma possibilidade existencial que, a cada vez, se efetiva no “aí” que surge. A analítica, contudo, não assume nem o ente estudado, o ser-aí, nem o aí que ele, a cada vez, tem de ser, como um pressuposto. Temos que perguntar como isso é possível? Como é possível pensarmos se que com isso já não tomemos aquilo sobre o que pensamos como algo previamente suposto? Em consonância com a obra *Ser e Tempo*, podemos dizer que isso só é possível a medida que elaboramos atentamente aquilo que primeiramente se põem: o “ser-aí”, o “aí” ou “as possibilidades existenciais que se efetivam”. Para sabermos do que se trata, temos que investigar atentamente a própria obra em que essas noções vêm à tona. Podemos notar antes disso, contudo, algo implícito já nesse aceno à questão acerca da possibilidade existencial: que a analítica toma como necessário ao seu desdobramento a compreensão de que todo e qualquer ser-aí, toda e qualquer possibilidade existencial, para se efetivar, precisa descerrar, abrir, um mundo, um horizonte de significação, desde o qual a sua própria possibilidade vem a ser. A princípio, como veremos adiante, no contexto de *Ser e Tempo*, Heidegger compreende “mundo” como esse descerramento, a abertura, necessária para o vir a ser do ser-aí. A questão é saber como, nesse contexto, mundo, pode e deve ser pensado. Esse conceito a analítica também não compreende como algo evidente por si mesmo ou como um pressuposto óbvio. Ao contrário, ela elabora atentamente em que medida é possível pensarmos mundo, em que medida esse conceito necessariamente é sempre, a cada vez, sintonizado com cada possibilidade existencial que se efetiva. Para tanto, ela irá elaborar o conceito de mundo a partir de sua concreção mais imediata, isto é, a partir do “aí” que, a cada vez, o ser-aí é no modo como esse ente efetivamente vem a ser na vida diária -- na ocupação fática. Além disso, é apresentado um outro elemento importante a respeito do modo como o ente investigado – o ser-aí – será colocado em questão. Logo no início, *Ser e Tempo* já aponta para a compreensão de que o poder-ser do ser-aí é marcado pela dupla possibilidade de propriedade e impropriedade:

“O ser-aí é sua possibilidade (...) ele pode, em seu ser, ‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se (...) o ser-aí só pode perder-se porque ele é uma possibilidade própria, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo. Os dois modos de ser propriedade e impropriedade (...) fundam-se no fato do ser-aí ser sempre meu. A impropriedade do ser-aí, porém, não diz

‘ser’ menos nem um grau ‘inferior’ de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres.” (§9, p. 45)

Nos ateremos à análise acerca do que significa ‘propriedade e impropriedade’ em *Ser e Tempo* quando nos ativermos ao conceito de poder-ser. Por agora, temos que ressaltar apenas que, uma vez tendo apontado para o fato de que o poder-ser do ser-aí é marcado pela dupla possibilidade de propriedade e impropriedade, a analítica começa a investigar o modo como o ser-aí é *na maioria das vezes*, ou seja, “em seus ofícios”, na “concreção” do dia-a-dia. Ao buscar se ater primeiramente ao que o ser-aí é no dia-a-dia, a analítica começa pelas determinações que caracterizam esse ser na impropriedade. A idéia é de que o ser-aí mesmo, na instância do dia-a-dia, já é sempre constituído *não* a partir de algo singular, extraordinário, mas a partir do que se mostra como comum, isto é, do que se mostra como apropriado, corriqueiro, sedimentando, e, por isso mesmo, adequado ao dia-a-dia. Ou seja: a analítica começa analisando as estruturas que são *não* determinações próprias a um ser-aí singular, mas que são determinações que perfazem todo e qualquer ser-aí cotidianamente. Isso não deve nos causar surpresa: se a analítica quer saber como é que a nossa existência se dá, ela, primeiramente, segue o fio condutor segundo o qual diariamente nós existimos no dia-a-dia mesmo, isto é, não em uma instância superior ou distante, mas em uma instância que se dá sem qualquer singularidade evidente, nas palavras do filósofo, existimos em impropriedade (*uneigentlichkeit*). Podemos questionar o que significaria começar pela propriedade. Começar assim significaria, por um lado, contar com algo que, pelo menos a princípio, não acontece sempre. Isto é, seria como pressupor de imediato que algo de extraordinário, que não é comum, pode ser um pressuposto para a proposta de pensar o que nós mesmos somos. Pode-se até pensar sim, isto é, podemos até pensar que no homem, em todo lugar, também more o extraordinário, como diz Heráclito (frag. 119: “ἡτος ἀνθρώπου δαίμων”); no entanto, a instância prévia desde a qual existimos nunca é considerada ela mesma como uma instância extra-ordinária, ainda que assim o seja. Isto é, a instância prévia ela mesma, sendo o modo como o ser-aí se movimenta de início e na maioria das vezes, é a instância a ser analisada primeiramente porque é com ela que o ser-aí mesmo sempre conta. O extra-ordinário, além disso, se fosse meramente pressuposto para a análise em questão correria o risco de perder o seu caráter próprio. Isto é, se, por um lado, se “não se espera, não se encontra o inesperado (...)”

(“εαν μη ελπηται, ανελπιστον ουκ εξευρησει (...)”), frag. 18, Heráclito), por outro lado, o inesperado ele mesmo nem por isso deixa de ser realmente inesperado, isto é, fora de qualquer instância do comum, do cotidiano. Começar pela propriedade, por isso, seria como pressupor um ser-aí ideal, que pudesse funcionar como modelo para a investigação. A analítica não poderia levantar uma tal pressuposição sob o risco de transformar-se em uma espécie de guia de propriedade, o que está longe das reais intenções do filósofo. Por isso mesmo, como diz a passagem supracitada, Heidegger primeiramente se atém à cotidianidade, que, “porém, não diz ‘ser’ menos nem um grau ‘inferior’ de ser”. Podemos notar, além disso, que, com a análise da cotidianidade, Heidegger inaugura um modo de filosofar próprio, diferente dos moldes do que, até então, se mostrava como pertinente à academia. Ao invés dos grandes temas da tradição filosófica, Heidegger se debruça sobre o cotidiano para extrair daí as estruturas que constituem todo e qualquer ser-aí. Ainda sim, como veremos mais adiante, as determinações do ser-aí, os chamados existenciais, estarão todas presentes nos dois casos, tanto na impropriedade como na propriedade.

A analítica existencial, ao se ater à cotidianidade, compreende que o ser-aí, nos seus afazeres diários, é sob o modo de ser da ocupação fática, jogado em um mundo. Somos levados, então, à possibilidade de elaborarmos o conceito de mundo a partir da ocupação fática em que o ser-aí antes de tudo e na maioria das vezes é. Mas o que quer dizer exatamente “mundo”, “ocupação” e “possibilidade de elaborar o conceito de mundo a partir da ocupação fática”? Para sabermos a esse respeito, podemos começar investigando o que Heidegger tem em vista com cada um desses termos.

Antes disso, é importante ainda indicarmos que Heidegger, no início de *Ser e Tempo*, § 12, indica o programa que a analítica existencial deverá seguir em sua primeira seção, à qual nos ateremos nesta dissertação. Ele diz que o programa da analítica é empreendido em função de uma necessidade: a necessidade de analisar o conceito de ser-no-mundo. Será esse conceito, ou “o achado fenomenal (phänomenale Befund) indicado nessa expressão” (p. 53), que servirá como base para o desenvolvimento da analítica como um todo. Alguém poderia perguntar: mas isso não deve ser considerado incoerente com um projeto cuja intenção é não se ater a nenhuma pré-compreensão ou pressuposto, como indicamos inicialmente? Isto é, será que não devemos considerar incoerente, no âmbito filosófico, que se tenha como base algo

apenas suposto como verdadeiro para só, então, analisarmos esse fato – o fato de que sempre se é ser-no-mundo? Acerca dessa questão, podemos dizer que Heidegger parte apenas do “achado fenomenal” revelado por essa expressão. A partir desse ponto inicial, ele poderá, então, analisar esse mesmo achado, isto é, ele poderá investigar esse ente e o modo como ele necessariamente vem a ser. Não se trata, pois, de uma mera suposição, mas da necessidade de compreensão de um fenômeno, ou seja, de um acontecimento que já sempre aparece subta e espontaneamente. Para tanto, o pensador subdivide a primeira seção da analítica em três partes:

1ª . O ‘*em-mundo*’ (“in der Welt”), no qual se deverá “indagar a estrutura ontológica de ‘mundo’ e determinar a idéia da mundaniedade como tal,” (cap. 3);

2ª . A segunda parte, em que se pergunta: quem é, a cada vez, este ente?, o ‘*ente que sempre é*’, segundo o modo de ser-no-mundo (cap. 4);

3ª . Investiga-se, nesta terceira parte, “o *ser-em* como tal” (cap. 5) (p. 53).

O primeiro termo que será analisado nessa dissertação será, seguindo a orientação da própria obra, o conceito de mundo. Objetivamos, com isso, analisar os conceitos supracitados nos seus aspectos fundamentais, partindo inicialmente do conceito de *mundo*, o que significa ‘ser-no-mundo’ em uma ocupação fática, para, então, investigarmos o conceito de “ser-em”, e, finalmente, o conceito de “poder-ser”. É interessante ressaltarmos, por fim, que esse último conceito no contexto da analítica vem a ser um desdobramento inserido no âmbito das análises acerca do *ser-em* como tal (quinto capítulo da primeira seção).

a) Mundo (Welt)

A primeira questão que vem à tona quando consideramos o conceito de mundo é: o que quer dizer exatamente essa palavra? Seria esse termo um sinônimo para o somatório de todas as coisas? Heidegger, no §12, diz que, ao contrário do que vulgarmente se compreende, mundo não só não pode ser confundido com a soma de todas as coisas presentes à vista (Vorhandensein), como também vem a ser impróprio conferir aos entes presentes à vista, aos objetos, o estatuto de entes *no* mundo. De acordo com o que a analítica irá mostrar em seu desdobramento, esse estatuto de “ser-

em” só seria próprio aos entes dotados com o caráter de ser-aí. Mas como Heidegger confere a essa compreensão o rigor necessário a uma compreensão filosoficamente elaborada? Qual a diferença entre os entes presentes à vista e os entes dotados com o caráter de ser-aí? Para respondermos a essas questões, temos que nos situar no âmbito da analítica existencial propriamente dita; nessa, é dito que, ao contrário dos entes presentes à vista, o ser-aí é sempre “‘ser-junto’ ao mundo, no sentido de empenhar-se no mundo” (p. 55). Heidegger diz ainda que, para que um ente presente à vista pudesse “ser junto”, seria necessário pressupormos que esse ente pudesse *vir ao encontro* “do” outro, isto é, seria necessário pressupormos que os entes presentes à vista possuísem a possibilidade de se movimentar por si mesmos em um campo aberto: de descerrar-se ou não para essa possibilidade. Segundo a analítica, pois, enquanto é próprio ao ser-aí ser sempre junto-a (*Sein-bei*), é impróprio concebermos os entes presentes à vista a partir desse mesmo modo de ser. Isto porque somente os entes dotados do caráter de ser-aí possuem a possibilidade de ter “descoberto um mundo,” (*Welt ihm entdeckt ist*) (p. 93) e, desse modo, podem descerrar-se para a possibilidade de ser-junto-a. Trataremos de esclarecer já o que quer dizer “a possibilidade de ter descoberto um mundo”, e de “ser-junto ao mundo”, possibilidade essa negada aos entes presentes à vista. Antes, porém, é interessante apontarmos rapidamente que, para a analítica existencial, será fundamental a distinção entre a possibilidade da descoberta (*Entdeckenheit*) e do descerramento (*Erschlossenheit*). O primeiro termo se refere à possibilidade de vir ao encontro do ser-aí certos entes cujas referências estariam até então encobertas e que só se abrem mediante um descerramento, uma abertura, de um outro campo, mais amplo, que, por sua vez, surge, a cada vez, como já estando previamente descerrado e que torna, com isso, determinado ente possível como ente. Nesse sentido, cada descoberta só se torna possível mediante o vir a ser de uma outra instância, mais ampla, que, por sua vez, não pode ser simplesmente descoberta. Ou seja: enquanto o primeiro termo, descoberta, se refere à possibilidade do desvelamento dos entes que se mostram no interior de um mundo ou à possibilidade de descoberta de um mundo mesmo, o segundo termo, descerramento ou abertura, se refere ao vir a ser do próprio mundo enquanto tal. O descerramento, nessa medida, mostrar-se-á como condição de possibilidade para toda e qualquer descoberta. Tentemos, agora, saber o que está em jogo exatamente com a designação ser-junto-a, própria somente aos

únicos entes em cuja constituição se faz presente a possibilidade de “ter descoberto um mundo”.

Heidegger afirma, ainda no § 12, que o conceito de ‘ser-junto-a’ não pode indicar que o ser-aí seja simplesmente “justa-posto” a um outro ente chamado mundo, mesmo que “com os recursos da língua” costumemos exprimir as coisas assim: como o conjunto de dois entes presentes à vista; isso com relação tanto aos entes presentes à vista, quanto aos entes dotados do caráter de ser-aí. Para Heidegger “o ‘ser-junto’ ao mundo (“Sein bei” der Welt) (...) é um existencial fundado no ser-em.” (p. 54) Com essa frase, o pensador já nos coloca no âmbito do que será explicitado com o conceito de “mundo”. Isso porque nela já está presente não só o conceito de mundo, mas também, fundamentalmente, o modo como esse conceito será elaborado: a partir do existencial ‘ser-junto’. Esse existencial possui “o sentido de empenhar-se ou despontar (Aufgehens) no mundo”. Isto é: o ser-aí no seu vir a ser se dará somente como empenho, como dedicação, como abertura no mundo. Isto significa que a esse ente é negada a possibilidade contrária: de não ser empenho. Tentemos, pois, escutar, com atenção, a frase: o “ser junto ao mundo” deve ser apreendido somente a partir de sua fundação no *ser-em*. O filósofo aponta, com essa frase, claramente para a compreensão de que o conceito de ‘mundo’ será delimitado a partir do existencial *ser-em*. Mas o que isso quer dizer exatamente?

O existencial *ser-em*, como iremos elaborar no segundo ítem desse trabalho, é próprio somente aos entes dotados do caráter de ser-aí. Podemos adiantar, rapidamente, que essa designação aponta para o fato de que o ser-aí é um ente que sempre tem de situar-se em...; isso simplesmente para que esse ente possa vir a existir enquanto tal. O ter de ‘ser-em’ perfaz a estrutura do comportamento existencial, isto é, perfaz a estrutura das determinações essenciais ao ser-aí. A questão que se coloca logo de início é sabermos desde onde e para onde, efetivamente, esse existencial, o *ser-em*, direciona e como ele determina o ente que chamamos de ser-aí. Isto é, uma vez que Heidegger pontua rapidamente no §12 que o existencial ‘ser-junto ao mundo’ se funda no ‘ser-em’, temos que saber onde efetivamente o *ser-em* vem a ser e também ao que ele vem a ser junto. Será que podemos dizer, por exemplo, que o *ser-em* se situa no mundo?

Na primeira seção de *Ser e Tempo*, a única orientação que a analítica persegue com afinco é a orientação de tentar compreender o ser-aí a partir da

cotidianidade, isto é, a partir daquilo que nos é mais comum. Vem à tona, então, a questão: cotidianamente onde nos situamos? Sem acuro, parece que poderíamos realmente responder que nos situamos “no mundo”. Mas a questão retorna, e, novamente, perguntamos: o que quer dizer exatamente “mundo”? Em uma passagem do § 14, já citada por nós, Heidegger acena para o modo como esse conceito pode ser a princípio entendido:

“Mundo pode ser entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é no contexto ‘em que’, de fato, um ser-aí ‘vive’ como ser-aí (...) (que esse) pode vir ao encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Desse sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo ‘público’ do nós (>>öffentliche<< Wir-Welt), ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) (nächste; häusliche) e ‘próprio’ (>>eigene<<).” (p. 65)

Essa passagem ilustra como o conceito de mundo pode ser compreendido num âmbito pré-ontológico, isto é, em uma compreensão mediana; mediana porque não se permite questionar rigorosamente a respeito daquilo que torna possível o vir a ser dela mesma, que não se permite pensar o que determina a sua própria compreensão. Segundo o pensador, a partir desse modo de compreensão, mundo remete ou bem à esfera ‘pública’, ou bem ‘doméstica’ ou ainda a uma dimensão ‘própria’, sem que se saiba ao certo o que isso significa ou a que realmente mundo se refere. Ou seja, nessa compreensão mediana toma-se o conceito de mundo como algo evidente por si mesmo, sem que seja requerida uma análise atenta do fenômeno mundo. Essa compreensão, pois, não será suficiente para esclarecermos o que está em jogo com o conceito de mundo, nem tampouco sabermos onde o ser-aí, cotidianamente, se situa. Logo a seguir, no § 16 (“a determinação mundana do mundo circundante que se anuncia no ente intramundano”), Heidegger mesmo retoma a questão: “como, porém, ‘se dá’ mundo (es Welt >>gibt<<)?” Na resposta a essa pergunta, ele nos orienta a pensar o seguinte:

“Se o ser-aí se constitui onticamente pelo ser-no-mundo e se também pertence essencialmente ao seu ser uma compreensão do ser de si mesmo ⁴, por mais indeterminada que seja, não haveria, pois, uma compreensão de mundo (Verständnis von Welt), uma compreensão pré-ontológica (vorontologisches), que pudesse dispensar uma visão (Einsichten) ontológica explícita e assim o fizesse? Será que para o ser-no-mundo que se acha

na ocupação do ente intramundano ou seja, a sua intramundanidade, não se mostra algo assim como mundo ⁵?” (p. 72)

Essa passagem mostra-nos o seguinte: fugindo do caráter mediano do conceito de ‘mundo’, Heidegger empreende a tentativa de pensar como, efetivamente, de início e na maioria das vezes, nós, de fato, nos compreendemos, e de saber se, nessa compreensão, já não se anuncia uma compreensão de mundo fundada na lida cotidiana. Como nos indica a citação acima, o pensador empreende essa tentativa para além de qualquer compreensão ontológica que, posteriormente, venha a se mostrar necessária. É nessa perspectiva que ele afirma: “o mundo ele mesmo não é um ente intramundano” (p. 72), e, sendo assim, nunca poderemos encontrar ‘mundo’, como um ente simplesmente dado. Mas, então, como pode ser analisado o conceito de ‘mundo’? O que o pensador nota não deve nos causar surpresa: ele nota que nós, entes dotados do caráter de ser-aí, nos situamos, de fato, em cada ocupação (Besorgen), em cada lida cotidiana, isto é, nós, de fato, não chegamos nos situar em um conceito abstrato chamado ‘mundo’. Nesse contexto, a palavra “Besorgen” é polissêmica. Em alemão coloquial, ela é um verbo cujo radical, “Sorgen”, quer dizer “tomar conta, cuidar”. “Besorgen”, por sua vez, pode tanto querer dizer “arranjar, cuidar, resolver, ocupar-se, tratar, como recluir”. Em *Ser e Tempo*, esse termo irá adquirir a seguinte conotação: ele se refere ao modo como o ser-aí, primeiramente e antes de tudo, lida com as coisas que vem ao seu encontro. É importante enfatizarmos aqui que essa lida se refere sobretudo ao afazer fático, diário, cotidiano com os entes, isto é, com as coisas mesmas que vêm ao encontro do ser-aí. Além disso, posteriormente na analítica, mostrar-se-á a proveniência existencial disso que o conceito de “Besorgen” nomeia, isto é, a proveniência do “ocupar-se com algo”: será mostrado que a instância da ocupação advém de uma dinâmica compreendida através do conceito de “Sorge”. Será esse último um conceito chave para elaborarmos o modo como o ser-aí se constitui como temporalidade. Agora, contudo, é importante apenas apontarmos para o fato de que o primado da ocupação -- a compreensão de que o ser-aí é primeiramente e antes de tudo no modo de ser da ocupação fática-- tem uma relação direta com o conceito de “Sorge”, traduzido aqui como cuidado, e com o fato estrutural próprio ao ser do ser-aí de “já sempre nos encontrarmos em um mundo junto a entes intramundanos que

5 "Zeigt sich für das besorgende In-der-Welt-sein mit dem innerweltlich begegnenden Seienden, d.h. dessen Innerweltlichkeit, nicht so etwas wie Welt."

requisitam um modo de lidar com eles ⁶” (p. 192). Isso, por sua vez, será elaborado mais adiante, na parte que dedicamos ao conceito de “poder-ser”. Importante em relação ao conceito de ocupação ⁷, por enquanto, é a compreensão de que é, à medida que nos ocupamos, que o ente intramundano e o mundo no qual esse ente se torna possível aparecem. A razão que leva Heidegger a tornar a tematização da ocupação como via de acesso ao conceito de mundo é a seguinte: a compreensão de que o ser-aí, na lida diária, se situa mesmo é ocupando-se, isto é, esse ente se situa mesmo é, a cada vez, na ocupação com os entes que vêm ao seu encontro. E será somente na perspectiva de cada ocupação que mundo, antes de tudo e na maioria das vezes, aparecerá. Mas o que quer dizer exatamente “ocupar-se”? De que modo, na ocupação, o ente intramundano aparece? Como, de fato, notamos essa aparição? E de que modo, nessa aparição, mundo se anuncia? Para melhor investigarmos essas questões, devemos nos situar no texto que pesquisamos, onde Heidegger diz:

“À cotidianidade do ser-no-mundo pertencem modos de ocupação (Modi des Besorgens) que permitem o encontro com o ente de que se ocupa, de tal maneira que apareça a determinação mundana dos entes intramundanos ⁸⁸. Na ocupação, o ente que está mais imediatamente à mão ⁹⁹ pode ser encontrado como algo que *não é* passível de ser empregado ou como algo que *não* se acha em condições de cumprir seu emprego específico. O instrumento (Werk-zeug) se apresenta danificado, o material inadequado. Em todo caso, um *utensílio* (Zeug) está aqui à mão (zuhanden). Mas o que a impossibilidade do emprego descobre não é a constatação visual de propriedades e sim a *circunvisão* do modo de lidar no uso ¹⁰¹⁰”. (p. 73).

Nessa passagem estão contidas as diretrizes fundamentais com as quais tentaremos esclarecer as questões supracitadas. Com relação ao conceito de ocupação, e aos seus possíveis modos, Heidegger fala que eles “pertencem à cotidianidade do ser-no-mundo”. Isto quer dizer que o ser-aí, de início e na maioria das vezes, já se encontra no modo de ser da ocupação. Enquanto se empenha na lida diária, o ser-aí se ocupa. Empenhar-se faz parte da estrutura do comportamento existencial,

6 “Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnen-dem Seienden”.

7 É interessante notarmos que a tradução de ‘das Besorgende’ para o português opta pelo termo ‘ocupação’. Esse termo advém do latim ‘occupatio’, que, por sua vez, significa ‘isto a que se consagra um tempo, o afazer, a obra, ou ainda o passa-tempo’ (Dicionário etimológico latim-português).

8 “die Weltmässigkeit des Innerweltlichen zum Vorschein kommt.”

9 “das nächstzuhandene Seiende.”

10 “Umsicht des gebrauchenden Umgangs.”

isto é, do comportamento de todo e qualquer ente existente. Contudo, essa ocupação nunca é, de fato, evidente. Isso porque o ser-aí se encontra sempre ocupado e não é possível ter um saber a respeito desse fato enquanto estamos plenamente no modo de ser da ocupação: o ser-aí, à medida que é no modo de ser da ocupação, está inteiramente sintonizado com a semântica constitutiva da utensiliaridade, isto é, ele se encontra tão determinado pela significância que surge no modo de ser junto aos utensílios necessários a cada ocupação que sequer pode explicitar esse fato. A possibilidade de explicitar esse fato o remeteria para outro modo de ocupação. Sobre a possibilidade de o ser-aí ter claro para si o fato de que é, cotidianamente, no modo de ser da ocupação, a analítica diz que o ser-aí só chega a poder ter clareza quanto a isso, quando, de algum modo, à ocupação acontece uma impossibilidade de essa efetivar-se, ou seja, quando o ente à mão não é mais passível de ser empregado ou quando acontece alguma quebra na dinâmica da utensiliaridade, como, por exemplo, quando “o instrumento se apresenta danificado ou o material inadequado”. Só nesse momento, mediante alguma impossibilidade, pode-se ter clareza quanto ao fato de que, antes, estávamos no modo de ser de uma ocupação que, de repente, não é mais possível. Ainda assim, Heidegger chama a nossa atenção para o fato de que, quando advém alguma impossibilidade, o que vem à tona não é uma mera “constatação visual de propriedades” que seriam intrínsecas ao instrumento manuseado (zuhanden), mas sim “a circunvisão do modo de lidar do uso”. O que será que o filósofo tem em vista com essa expressão – “a circunvisão (die Umsicht) ¹¹ do modo de lidar do uso”? É fundamental esclarecermos agora a função dessa expressão no contexto de *Ser e Tempo* e o que ela quer dizer exatamente. Essa expressão é apenas a culminação de uma compreensão que vinha sendo desenvolvida ao longo dos parágrafos §12, §13, §14 e §15, e que pretendemos expor a partir da seguinte passagem:

“O modo de lidar com os utensílios no uso e no manuseio, porém, não é cego. Possui o seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com instrumentos se subordina à multiplicidade de referências do ‘ser-para’ (>>Um-zu<<). A visão desse subordinar-se é a *circunvisão* ¹².” (p. 69)

11 Salta aos olhos a composição da palavra em alemão: “Sicht”, visão, vista ou visibilidade, junto a “Um”, uma preposição usada para sinalizar o “em volta”, “a circunscrição”, ou o “em torno” de algum lugar. A palavra composta em seu uso corrente significa, no entanto, o movimento de “estar atento a...”, de “ter atenção a...”; essa palavra ainda nos remete a uma visão que atentamente se efetiva em alguma ocasião, à “circunvisão”, de acordo com a tradução disponível.

12 “Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.”

Heidegger busca aqui evidenciar o modo como a lida cotidiana, de fato, se efetiva. Segundo o pensador, essa lida nunca é “cega”, pois possui um modo próprio de ver. Perguntemos, então, junto a *Ser e Tempo*: como se dá esse modo de ver? Primeiramente a obra marca que a lida cotidiana não se dá de modo teórico, mas possui um modo próprio de ser, com um modo de conhecimento que lhe é peculiar. Esse conhecimento acontece já em meio à orientação na própria lida fática com os utensílios, ou entes à mão (*Zu-handen*) na ocupação. Com isso, a analítica compreende que é na imersão fática na lida cotidiana que se dá o comportamento originário do ser-aí para com as coisas, isto é, com os entes que lhe vêm ao encontro. Isso que dizer que o modo de ser que atravessa todas as possibilidades de vir a ser do ser-aí não é eminentemente teórico mas essencialmente fático: o seu modo de conhecimento só se dá na facticidade mesma do dia-a-dia. Na facticidade, pois, a lida cotidiana se subordina a uma multiplicidade de referências, que, por sua vez, acontecem em virtude do “ser-para” dos utensílios (*Um-zu*). Esse conceito, o “ser-para”, expõe que a orientação fática na cotidianidade só pode se efetivar quando orientada por uma multiplicidade de referências, à qual a lida, de algum modo, se subordina. Com a afirmativa de que a lida se “subordina” às referências fáticas do utensílio, Heidegger acentua a compreensão de que o ser-aí, ao lidar com as coisas de uma maneira geral, sempre obedece a uma orientação dada pelas próprias coisas. Isto é, já está exposto nas referências constitutivas das próprias coisas *para* que elas *são*. Assim, cada orientação fática só se dá porque as coisas mesmas já sempre vêm ao encontro imersas em suas referências constitutivas. Ou seja: toda e qualquer lida se orienta pelo significado sedimentado do utensílio com o qual essa lida se efetiva e pelo contexto de uso ao qual ela, a lida, é remetida. Com esses apontamentos, Heidegger dá clareza a algo bastante elementar: ao fato de que a orientação fática não vem a ser conhecida enquanto tal, isto é, que, efetivamente, não temos um conhecimento claro e distinto acerca do fato de que nos orientamos, na lida fática, a partir de referências fornecidas pelos utensílios com os quais lidamos diariamente. O modo como encontramos esses utensílios em cada ocupação será marcado, anteriormente, pela familiaridade com o mundo. Diz o texto, nesse sentido:

“A ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo ¹³. Nessa familiaridade, o ser-aí pode se perder e ser absorvido pelo ente intramundano que vem ao seu encontro ¹⁴” (p. 76)

O conceito de familiaridade (*Vertrautheit*) é fundamental para compreendermos o modo de ser da ocupação se dá. Como nos resume a passagem supracitada, será com base na familiaridade que a ocupação “já é o que é”. Mas como compreender esse apontamento? O que significa exatamente “ser com base numa familiaridade”? Já no § 12, quando Heidegger sinaliza rapidamente para o existencial “ser-em”, ele indica que o “In” do “In-Sein” (ou o “em” do “ser-em”) é etimologicamente derivado de “*na*”, e que esse, por sua vez, deriva-se do fato de o ser-aí já estar “familiarizado com” (*vertraut mit*). Ele nos diz ainda que “a expressão ‘sou’ se conecta a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez, eu moro, eu me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, *me é familiar*.” (p. 54 – grifo nosso) Uma compreensão acerca do conceito de familiaridade está, pois, presente na composição do existencial “ser-em”. Esse existencial dá-se na mesma medida em que o ser-aí se familiariza com o seu afazer, se habitua com a sua ocupação ou ainda se torna íntimo de um modo específico de se ocupar. O que a analítica nos levará a pensar, contudo, junto à elaboração do ser-em, é que esse afazer ou a ocupação com o qual o ser-aí se familiariza, nunca chega a ser algo desprovido do contexto de familiaridade em que o ser-aí, de algum modo, já é. Com isso, evidenciamos que, no momento em que utilizamos um determinado utensílio, as referências que o constituem já nos são familiares, elas já são, de algum modo, conhecidas previamente. Isso para que nós possamos simplesmente nos orientar por elas. Além disso, no momento em que uma ocupação é interrompida, outra ocupação imediatamente toma o seu lugar, tornando o conhecimento acerca da ocupação, em última instância, quase uma impossibilidade. A analítica propõe, ainda sim, que façamos uma análise detida das estruturas que tornam possível toda e qualquer ocupação. Essa análise não se atém a cada ocupação propriamente dita, mas antes à pergunta acerca das estruturas necessárias a cada ocupação. Depreendemos junto à analítica que o conceito de “ser-

13 “Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt.”

14 “In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein”.

para” condensa consigo a multiplicidade de referências fornecidas pelos utensílios na facticidade. Esse conceito revela-nos que, cotidianamente, o ser-aí não é guiado por algum pressuposto *a priori* ou abstratamente concebido em alguma instância anterior à cada ocupação, mas que o ser-aí é guiado sim pelas referências utensiliares que se mostram no momento em que esse ser se ocupa: a serventia para (*Dienlichkeit zu*), a possibilidade de emprego (*Verwendbarkeit*), o dano (*Abträglichkeit*), dentre outras (*dergleichen*) (p. 83). Para esclarecermos o que quer dizer essas referências, temos que saber que a analítica observa que cada utensílio só tem lugar à medida que cada ocupação dele se apropria. A ocupação, contudo, não se apropria de uma coisa simplesmente presente à vista, mas sim de coisas cuja constituição vem a se mostrar adequada a sua ocupação. As referências de uma coisa, com isso, só se mostram plenamente no instante em que uma ocupação que precise dela, dela se aproprie. As referências que constituem cada coisa -- a sua serventia, para que ela será empregada, etc -- só vêm à tona, pois, junto à possibilidade de referenciação que a cada ocupação é própria e que consiste, basicamente, em saber enxergar *para que* serve cada coisa necessária a sua ocupação, saber ver à qual possibilidade de ocupação uma coisa pertence, e *em que* ocupação ela é plenamente o que ela é. Com isso, temos o acirramento de duas teses. Primeiro, a tese acerca da impossibilidade de termos acesso a uma coisa que já não esteja sempre compreendida em virtude das referências fornecidas por um modo de ocupação específico. Com essa tese, a possibilidade de supormos uma coisa em si, apartada de qualquer ocupação, é completamente defenestrada pela analítica existencial, que, para tanto, se fundamenta na compreensão acerca da impossibilidade de termos acesso a uma coisa que já não esteja, de algum modo, compreendida em meio a uma certa ocupação. A segunda tese acirrada pelo conceito de ocupação se refere ao modo como cada utensílio vem a ser compreendido como sendo um utensílio. Cada utensílio consistiria simplesmente, de um modo geral, na possibilidade mesma de ser referenciado a partir do modo como vêm ao encontro em cada ocupação, isto é, cada utensílio só vem a ser em virtude das referências necessárias a cada ocupação. Uma jarra, por exemplo, pode *servir para* colocar água, *em* um contexto específico no qual ela se abre *como* jarra, mas a palavra “jarra”, quando escrita, tem um outro significado. Suas referências agora são outras. A palavra *serve* para lembrar, em um contexto de exposição teórica, o sentido que lhe é próprio, e que cada jarra mesmo, faticamente, como um utensílio que é referenciado a partir de

uma ocupação específica que, a cada vez, mostra como sendo sua a serventia, o modo de emprego, que lhe é próprio. Nesse sentido, podemos dizer que, segundo a analítica, por um lado, a lida fática com os utensílios se realiza de modo *a posteriori*; isto porque essa lida é pautada, sobretudo, pelas referências de uso fornecidas pelos próprios utensílios. Tanto é assim, que é *a posteriori* que o ser-aí pode se decidir acerca da necessidade de um determinado utensílio em detrimento de outro, cujas referências se mostram como menos úteis a sua ocupação. Por outro lado, a analítica apresenta também um caráter *a priorístico* que, como tal, se dá em toda e qualquer ocupação. Tentaremos esclarecer junto à analítica a que se refere esse segundo caráter. Como veremos adiante, o único caráter *a priori* que a analítica se julga no direito de acurar é relativo ao universo de possibilidades para o qual a lida cotidiana, e, por conseguinte, cada ocupação, se direciona. Mundo será compreendido como esse universo de possibilidades e tentaremos expor, em conformidade à analítica, como que ele nunca se dá de modo *a posteriori*, posto que, antes, é ele mesmo que sempre fornece as referências passíveis de serem descobertas em cada ocupação específica. A analítica irá revelar ainda que nós depreendemos toda e qualquer possibilidade de ser, de existir, a partir do fato do *sermos-em-mundo*, isto é, do fato de sermos desde um mundo que, a cada vez, se descerra, mas que também sempre se dá de modo prévio a esse “a cada vez”. Esse fato, de sermos sempre em-mundo, segundo *Ser e Tempo*, constitui a essência do ente que somos. Mas temos que esclarecer ainda, pois, de que modo mundo se revela, a cada vez, em cada ocupação específica e como que, ao mesmo tempo, mundo também sempre se dá como já previamente descerrado.

No §16, Heidegger resume as interpretações desenvolvidas até aqui acerca do fato de que, na lida diária, “o ser-no-mundo se acha na ocupação”. Ele reafirma que esse fato vem a ser compreendido a partir da ocupação, do existencial ser-junto-ao-mundo, ou seja, do fato existencial de sermos sempre junto a algumas determinadas referências constitutivas dos utensílios com os quais lidamos, e de isso acontecer sem que explicitamente saibamos disso. O ser-no-mundo, nessa perspectiva, já sempre se mostra como um “empenhar-se no mundo”, mesmo que ele não tenha propriamente um saber acerca disso. O conceito de mundo, nesse âmbito, já sempre aparece, em cada ocupação fática. Do mesmo modo, diz o filósofo nesse parágrafo, o conceito de “ser-no-mundo” aparece somente enquanto “o empenho não temático, guiado pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto

utensiliar (p.76). Nessa frase, é enfatizado, mais uma vez, que o conceito de “mundo” presente na expressão “ser-no-mundo” não é apreendido como se fosse uma presença à vista, nem tampouco como um conceito abstrato junto ao qual um outro ente abstrato, o ser-aí, supostamente estaria. Ao contrário, Heidegger mostra que o conceito de mundo só pode ser realmente apreendido a partir de cada ocupação fática, e que essa, por sua vez, segue as “referências constitutivas da manualidade de um conjunto utensiliar.” Ou seja: o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, age, se empenha e é guiado pela atenção, pela circunvisão desperta na lida, em cada ocupação. Veremos ainda, ao abordarmos o existencial “ser-em”, que, em virtude da impossibilidade do ser-aí não ser “ser-em”, e da necessidade desse existencial, a rigor, designar não os entes compreendidos como presentes à vista, mas apenas os entes dotados do caráter de ser-aí, precisaremos compreender que tudo o que vem a ser só pode, de fato, vir a ser, a partir do existencial “ser-em”. A analítica percorre, nessa medida, um caminho que vai da descoberta do caráter intramundano dos utensílios à questão do anúncio de mundo. “Mundo”, com isso, não será compreendido como um ente presente à vista, no sentido de algo que seja passível de ser compreendido como estando fora dos limites do que vem a ser a partir do “ser-em”. Como tornaremos a ver mais adiante, Heidegger se empenhará em mostrar que, mesmo os entes presentes à vista, só vêm a ser “com base numa familiaridade com o mundo.” Retornemos agora à questão colocada anteriormente e à qual ainda não nos ativemos: o que quer dizer exatamente “numa familiaridade com o mundo” de acordo com a analítica de *Ser e Tempo*?

Temos que ter muito cuidado ao abordarmos essa questão. Uma plena elaboração do conceito de familiaridade é capaz de decidir se a leitura que por ora fazemos de *Ser e Tempo* é condizente com os intuítos fundamentais do pensador ao desenvolver sua obra. Isso porque, se, por um lado, o pensador credita a esse conceito o âmbito primeiro a partir do qual toda e qualquer ocupação se torna faticamente possível, sendo esse âmbito, por assim dizer, responsável pelo fornecimento basilar das referências a partir das quais o ser-aí vem a ser; esse mesmo conceito, por outro lado, parece apontar para uma instância em que “o ser-aí pode se perder e ser absorvido pelo ente que vem ao seu encontro”, e, nessa medida, parece que poderíamos, em algum momento, nos desfazer da instância da familiaridade quando, finalmente, tivéssemos “nos achado” ou quando o ser-aí não estivesse mais “absorvido pelo ente que vem ao seu encontro”. A questão aqui é, pois, saber o que está em jogo

realmente com o conceito de familiaridade; saber até que ponto esse conceito vem a ser realmente indispensável, ou não, para a constituição do ser-aí em todas as suas efetivas possibilidades. Em outras palavras, temos que saber se existe um momento, na constituição do ser-aí, em que esse ente pode conceber-se de modo independente da familiaridade. Temos que saber, em última instância, se o ser-aí pode vir a ser, se ele pode existir, sem que esteja no modo de ser fático da ocupação, cuja base se dá na familiaridade. A partir de nossas considerações até aqui, somos levados a encarar o fato de que o ser-aí só pode ser no modo de ser da ocupação cuja base, na familiaridade, já sempre já se deu, e que só por isso torna possível ao ser-aí uma certa ocupação, mesmo que essa se dê só com uma caneta, um papel e uma cadeira que já devem lhe ser familiares. Isto é, em toda e qualquer possibilidade existencial que venha se dar temos na familiaridade uma primeira instância que, assim, torna a possibilidade possível enquanto tal. Uma vez que a ocupação, para vir a ser, deve ter como base a familiaridade, e que faz parte da constituição do conceito de ser-no-mundo vir a ser em ocupação, somos levados a crer que é inerente ao ser-no-mundo a necessidade de familiarizar-se, isto é, a necessidade de retirar da familiaridade as referências básicas a partir das quais esse ente mesmo se constitui e pode se constituir. Podemos apontar aqui um certo caráter dúbio da instância da familiaridade. Isto na medida em que essa se mostra tanto como uma instância indispensável à constituição do ser-aí, enquanto ser-no-mundo, quanto como uma instância em que o ser-aí “pode se perder”. Vamos, agora, nos ater à questão de como as ‘referências básicas’ se constituem na familiaridade, para, então, podermos elaborar melhor a questão acerca da necessidade ou não da instância da familiaridade na constituição de toda e qualquer possibilidade existencial.

Como vimos, Heidegger insiste no fato de que as referências na lida fática se efetivam quando uma ocupação se dá. Quando perguntamos, por exemplo, “para que” serve uma determinada coisa, ou “por que” usamos uma determinada coisa, perquirimos a respeito das referências que constituem essa coisa, isto é, perguntamos para quais possibilidades de ocupação essa coisa aponta, em que contexto ela faz sentido; para tanto, já temos que estar abertos em uma totalidade referencial (Verweisungsganzheit). Quando um ente vem à mão, pois, já estamos abertos em uma totalidade a partir da qual algumas referências se mostram como prováveis usos desse ente. A analítica compreende, nesse sentido, que cada contexto ocupacional já traz

consigo um conhecimento acerca da serventia de cada um dos entes que lhe aparecem. Com isso, podemos esclarecer que se o contexto de uso ou conjunto utensiliário (Zeugzusammenhang) traz incessantemente consigo a resposta em relação a para quê serve cada coisa isso só acontece porque nós já estamos, de algum modo, inseridos em uma totalidade referencial. Não perguntamos, por exemplo, se um martelo serve para fazer chá. Podemos perguntar se uma outra coisa, com as referências próprias a um martelo, serve para martelar, mas essa possibilidade, do martelar, já deve estar circunscrita ao universo de possibilidades abertas tanto pela necessidade de martelar quanto pelas referências fornecidas pela coisa que temos em mãos. O universo de possibilidades específicas será chamado de contexto de uso e, segundo Heidegger, ele só se torna possível porque, antes, um outro universo já se abriu: a totalidade referencial. Devemos esclarecer isso atentamente; primeiro, a partir da seguinte sentença: “O para quê (Wozu) da serventia e o em quê (Wofür) de uma possibilidade de emprego delineiam a concreção possível da referência.” (p. 83) O pensador aponta, com essa frase, para o modo como se torna possível compreender uma coisa como sendo simplesmente uma coisa. A analítica nos mostra que todo e qualquer ente, toda e qualquer coisa, para poder ser descoberta como uma simples coisa, deve, antes, ter se tornado possível a partir de uma determinada totalidade referencial descoberta, por sua vez, em meio a uma certa totalidade conformativa (Bewandtnisganzheit) na qual cada coisa já tem uma serventia possível. A seguinte passagem tematiza o conceito de conformidade e nos ajudará a expor melhor a que ele se refere:

“Conformidade (Bewandtnis) é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se. Junto com ele, (o ente) enquanto ente, sempre se dá uma conformidade. O fato do se dar de uma conformidade constitui a determinação *ontológica* (*ontologische Bestimmung*) do ser desse ente e não é uma afirmação ôntica sobre ele (*ontische Aussage*). Aquilo junto ao que se possui uma conformidade é o *para quê* (Wozu) da *serventia*, o *em quê* (Wofür) da possibilidade de emprego.” (p. 84 – grifo nosso.)

Como diz essa passagem, a serventia de um certo ente, de um certo utensílio, se dá com vistas à conformidade, que, por sua vez, também se constitui com vistas a uma determinada serventia. Isto é: a forma de determinado ente já se dá com vistas à serventia que esse mesmo ente tem, e vice-versa. O exemplo ao qual Heidegger recorre para ilustrar como a serventia, o “para quê” (Wozu) e o “em quê” (Wofür) do utensílio, se realizam é o exemplo do martelo. Em suas palavras: “junto

com esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a completude de pregar” (p. 84). Isto quer dizer: um martelo serve para martelar. Junto ao martelar, no entanto, sempre se dá uma conformidade a partir da qual o martelar se mostra como necessário: por exemplo, “dá-se a (necessidade de) proteção contra as intempéries.” (p. 84) É enfatizada, neste sentido, a compreensão de que a necessidade do martelar conforma o utensílio próprio ao martelar, ao mesmo tempo em que a aparição desse utensílio também libera a possibilidade do martelar ou a sua possibilidade de emprego. Além disso, é dito, logo após a passagem supracitada, que a conformidade, como o horizonte fático das referências fornecidas junto ao utensílio com o qual se lida, sempre se dá a partir de um *em-virtude-de* (*Worum-willen*¹⁵), que, ao mesmo tempo, a torna possível. Isto quer dizer que a conformidade da serventia, o para quê de toda e qualquer ocupação, se constitui originariamente a partir do *em-virtude-de* que a torna possível. A respeito do *em-virtude-de*, Heidegger nos diz, inclusive, o seguinte:

“O ‘para quê’ (*Wozu*) primordial é um estar *em-virtude-de*. ‘*Em-virtude-de*’, porém, sempre diz respeito ao ser do ser-aí que, sendo, está essencialmente em jogo (com o seu próprio ser. O contexto indicado que conduz da estrutura da conformidade para o ser do ser-aí enquanto um *em-virtude-de* único e próprio não será indicado nesse primeiro momento.” (p. 84)

Dessa passagem nós podemos depreender que se, por um lado, é a conformidade que libera a descoberta (*Entdecktheit*) do martelo como útil ao martelar, por outro lado, é *em-virtude-de* que cada conformidade se torna possível e pode ela mesma descobrir as referências fáticas de cada ocupação, a serventia do martelar, por exemplo. É o *em-virtude-de* que, nessa perspectiva, é primordial. É o *em-virtude-de*, como o descerramento prévio à conformidade, que torna as referências constitutivas do martelar necessárias a um certo modo de ocupação. O *em-virtude-de* pode ser, por exemplo, o descerramento da proteção contra intempéries. Como tal, ele é a totalidade mesma em que a proteção vem a ser. Não é por acaso que Heidegger utiliza dois conceitos diferentes para cada compreensão: ‘*Bewandtnis*’, conformidade, e ‘*Worum-willen*’, *em-virtude-de*. O pensador, frisa, com isso, que enquanto a conformidade se

15 Esse termo, ‘*Worum-willen*’, é uma expressão composta por Heidegger. “*Worum*” é uma preposição e quer dizer “pelo que, sobre que, em volta de que ou ainda de que”; “*willen*” quer dizer “por causa de”. Esse conceito, a um só tempo, indica os motivos pelos quais um acontecimento tem lugar e o próprio acontecimento. O “*em-virtude-de*” se aproxima, fundamentalmente, do próprio acontecimento que é mundo, na medida em que a analítica nos levará a pensar que tudo se dá em virtude do acontecimento mundo.

refere às referências fáticas, necessariamente presentes em cada ocupação, o em-virtude-de não se dá com vistas exclusivas a cada referência fática. Ao mesmo tempo, é o em-virtude-de que torna cada uma dessas referências possível. No exemplo dado pelo pensador, martelamos já em-virtude-de uma proteção contra intempéries. Conclusão: a conformidade que constitui as referências de um utensílio pode ser encontrada, descoberta, na lida com esse utensílio; o em-virtude-de através do qual essa conformidade tem lugar já tem que ter sido descerrado previamente para que toda e qualquer lida possa se mostrar como necessária. É a analítica que nos diz justamente, ainda no §18, que as referências que constituem uma certa conformidade são passíveis de serem descobertas, enquanto isto com vistas ao que cada conformidade tem lugar, o em-virtude-de, não é ele mesmo passível de ser descoberto. Nas palavras do filósofo:

“Se, doravante, reservamos a palavra *descoberta* (Entdecktheit) como termo de uma possibilidade ontológica (Seinsmöglichkeit) de todos os entes *não* dotados do caráter de ser-aí, então esse em vistas a que (woraufhin) (em que a descoberta tem lugar) não é, em sua essência passível de ser descoberto (...) esse deve estar previamente descerrado.” (p. 85)

Temos que saber, agora, como é que “isso com vistas ao que os entes intramundanos aparecem já deve ser previamente descerrado”, ou seja, como se dá exatamente o descerramento do em-virtude-de. Heidegger, depois de levantar essa questão dá a seguinte resposta:

“A própria compreensão se deixa referenciar nessas e para essas (sich in und von) ligações. Apreendemos o caráter de ligação dessas ligações (den Bezugscharakter dieser Bezüge) de referência como ação de *significar* (*be-deuten*)”. (p. 87)

Podemos dizer que a dimensão em que a compreensão na ocupação fática, “se deixa referenciar nas e para as ligações” utensiliares, como o “para quê” (Um-zu) e o “em quê” (Wofür) que a direcionam é a dimensão da qual toda e qualquer compreensão retira *previamente* sua significância para poder se efetivar como compreensão. A analítica diz que, primeiramente, a essa dimensão corresponde a “ação de significar”. O pensador faz questão de grifar o termo *significar* e apontar para a sua composição, colocando um hífen: “*be-deuten*”. “*Deuten*”, na língua alemã, significa “indicar, apontar, interpretar, mostrar ou ainda acenar”; essa palavra, junto ao prefixo *be-* quer dizer “significar”. O termo “*be-deuten*”, nesse sentido, aponta justamente para um “indicar” ou um “interpretar” que tem lugar “em” algum processo

ou “em” alguma situação, que, podemos dizer a partir da citação acima, se refere, no contexto da analítica, “à ligação das ligações” de referência que orienta a compreensão na medida em que essa se situa. É essa também a dimensão do em-virtude-de. Isto quer dizer que a compreensão, ao vir a ser, sempre descerra-se em virtude de uma totalidade conformativa específica. O em-virtude-de é compreendido, nessa medida, como o horizonte ao qual cada lida fática, cada ocupação, se remete para significar o que quer que ela venha a significar. Desse modo, se a ocupação pode indicar ou apontar um uso específico a um certo utensílio, isto só se dá porque o em-virtude-de previamente já significa cada conjuntura fática, a descerrando, a abrindo, a tornando possível. É, pois, o em-virtude-de prévio que, a um só tempo, significa e torna possível todo e qualquer significar. Podemos dizer, finalmente, que a analítica nos indica que a conformidade da serventia de cada coisa, o “para quê” serve, presente em toda e qualquer ocupação, se constitui a partir de uma base de significância familiar que é descerrada em-virtude-de descerramento de mundo.

Vimos anteriormente que o que constitui a referência de uma coisa, o seu para quê, se funda na familiaridade. Isto quer dizer que a multiplicidade de significação de cada coisa sempre se descerra a partir de uma base que nos é familiar. Em resumo: a analítica compreende que, uma coisa, eventualmente utilizada, só se torna possível como coisa a partir de um direcionamento, um “para quê”, que, por sua vez, é fundado em um “em quê” que nos é familiar. A familiaridade é, pois, o âmbito primeiro de significância junto a qual o ser-aí compreende as referências que tornam possível a sua ocupação fática. Como nos diz a passagem seguinte:

“Na familiaridade com essas ligações (mit diesen Bezügen) (do referenciar-se do ser-aí na compreensão), o ser-aí “significa” (>>bedeutet<<) para si mesmo, ele oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesmo para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo ¹⁶.” (p. 87)

A passagem supracitada indica-nos que o ente que nós mesmos somos se constitui, originariamente, como ser-no-mundo a partir da significação que ele dá a mundo, significação essa presente em cada ocupação, na facticidade. Heidegger busca elaborar, a partir disso, como o ser-aí, efetivamente, em sua lida diária, se coloca como estando constantemente em jogo junto a mundo, sendo essa

16 In-der-Welt-seins.”

“es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines

uma compreensão que, por permear esse ser em todas as suas possibilidades, se mostra como originária. Isto, por sua vez, aponta para o fato de que o ser-aí já sempre está junto a alguma compreensão de si mesmo como ser-no-mundo e junto a mundo. A analítica, com isso, ressalta que cada compreensão de mundo nunca chega a ser cindida de mundo mesmo. A analítica trabalha, pois, com a hipótese de que, ambos os conceitos – mundo e ser-no-mundo – devem ser pensados a partir dos existenciais que os possibilitam. Isto é: ser-no-mundo e mundo são pensados como fenômenos que, ao vir a ser, se mostram sempre como comum-pertencentes. Analiticamente é impossível encontrarmos, em algum momento, uma determinação sem a outra: “ser-no-mundo” sem “mundo” e vice-versa. Ser-no-mundo e mundo sempre surgem simultaneamente, a partir de uma mesma dinâmica. Mostra-se necessário, pois, a cada vez, compreender essa dinâmica. Será somente a partir dessa dinâmica que o ser-no-mundo se estrutura e pode se estruturar. A analítica, para fundamentar a tese acerca da co-pertinência entre mundo e ser-no-mundo questiona: como, efetivamente, toda e qualquer compreensão se constitui, para poder se efetivar enquanto compreensão? Isto é, pensar-se-á, em *Ser e Tempo*, o que vem a ser necessário para a constituição de toda e qualquer compreensão ou como se dão as estruturas fundamentais que constituem cada compreensão, possível mas também necessária, que o ser-aí, a cada vez, é. É na medida em que esse ente, ao vir a ser, não pode prescindir dessas estruturas, que elas serão pensadas como estruturas *a priori* e, logo, necessárias. No entanto, o realizar-se dessas estruturas, o compreender-dispositivo, se dará somente a partir de cada possibilidade fática. Temos que buscar esclarecer ainda, nessa parte de nossa dissertação, como o ser-aí tem que compreender a si mesmo para ser sob o modo de ser da ocupação.

Vimos que há algo que se dá em todas possibilidades de constituição das referências de quando o ser-aí se ocupa. O que, segundo a analítica, funda toda e qualquer possibilidade de constituição dessas referências? É o fato de o ser-aí compreender. O ser-aí compreende, e, nessa medida, mundo se torna possível para ele. Mas o que está em jogo com o fato de o ser-aí compreender? O que isso quer dizer exatamente? Qual a relação entre compreensão e referência? A seguinte passagem do §18 talvez possa nos ajudar a pensar essas questões:

“A compreensão (*Verstehen*) (...) contém, num descerramento prévio (*Vorgängigen Erschlossenheit*), as ligações mencionadas. Detendo-se nessa familiaridade, a

compreensão se atém a essas ligações como o contexto em que se movem as suas referências¹⁷.” (p. 87)

A passagem supracitada nos anuncia que toda e qualquer compreensão se dá a partir de um descerramento prévio. Isso significa que cada compreensão só pode se constituir a partir do descerrar-se em um em-virtude-de, que fornece as orientações acerca da constituição de possíveis referências fáticas. Esse “descerrar-se de um em-virtude-de” torna possível à compreensão se constituir enquanto tal, isto é, ele faz com que a compreensão possa se presentificar. O “descerramento prévio” não deve ser compreendido, contudo, como se fora uma base referencial simplesmente dada. Ela é, ao invés disso, uma base dinâmica que, ao se des-cerrar, abre a conformidade em que a compreensão se situa para vir a ser enquanto tal, assim como, ao mesmo tempo, constitui cada compreensão. Além disso, o desdobramento da analítica nos mostra a necessidade de compreendermos o descerramento prévio junto à seguinte dinâmica: o descerramento prévio, no momento mesmo em que se mostra, se retrai; só por isso é que outras possibilidades conformativas podem vir a ser, isto é, podem tornar-se presentes. Mas como se constitui, efetivamente, no âmbito do ser-no-mundo, o descerramento do em-virtude-de?

É, pois, necessário investigarmos, agora, junto à analítica, se é possível apreendermos, de algum modo, esse vir a ser do em-virtude-de. Isto é, uma vez tendo o texto nos orientado a pensar que essa dimensão não é passível de ser descoberta e que, de algum modo, já sempre temos que contar com ela em nossas lidas diárias, resta sabermos de que modo podemos investigar essa dimensão, e, inclusive, se isso é faticamente possível. Nos primeiros parágrafos da analítica, Heidegger diz que o em-virtude-de será pensado a partir do descerramento (Erschlossenheit) prévio. Tanto o em-virtude-de quanto o descerramento prévio, por sua vez, segundo a analítica, só serão tematizados a partir do existencial “*ser-em*”. Para podermos auscultar as questões supramencionadas e os conceitos de em-virtude-de e de descerramento prévio temos, pois, que pensar o existencial “*ser-em*”.

b) Ser-em (In-Sein)

17 “worin sich sein Verweisen bewegt.”

No §12, Heidegger enuncia a questão: “o que diz ser-em?” (p. 53) Ele pontua que essa expressão normalmente é completada com a idéia de ser em *algum lugar*, “banco (está) *na* sala de aula, a sala *na* universidade, a universidade *na* cidade, e assim por diante.” (ibidem, grifos nossos) Mas o que queremos dizer exatamente quando dizemos que um ente qualquer é ou está “em” algum lugar? Segundo a analítica, na verdade, somente o ser-aí, único ente dotado do caráter de “ser-em”, pode realmente estar *em* um lugar. O que será que isso quer dizer afinal? Podemos notar, a princípio, que a analítica aponta para a compreensão de que há uma diferença fundamental entre a constituição dos entes dotados com o caráter de ser-aí e os outros entes: enquanto aos primeiros é pertinente a designação de ser-em, aos segundos essa designação vem a ser imprópria. Mas o que isso quer dizer? E qual vem a ser a necessidade de fazermos essa diferenciação? Para investigarmos isso, devemos recorrer a *Ser e Tempo*.

A princípio, estranhemos o que Heidegger tenta nos mostrar: que as coisas, de um modo geral, não estão *no* mundo, ou mesmo são *junto* ao mundo. As coisas, a rigor, nem mesmo existiriam, pelo menos não como entes *ek-sistentes*. No §9, Heidegger já aponta para esse caráter peculiar dos entes dotados do caráter de ser-aí. Diz o texto: “A ‘essência’ do ser-aí está em sua existência.¹⁸ (...) o ‘ser’ do aí, e ele apenas, comporta o traço fundamental da ek-sistência.” (p. 42) Essa sentença voltará a ser detidamente interpretada em outras obras, como na *Carta sobre o Humanismo*. No contexto específico em que essa sentença vem à tona em *Ser e Tempo*, no entanto, ela aponta apenas para o fato de que se dá uma diferença essencial entre o ser-aí e os entes presentes à vista. Segundo essa obra, ao contrário de na “ontologia tradicional¹⁹”, em que “*existentia* designa o ser presente à vista”, na analítica, “evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa *Vorhandenheit* para designar (o que a ontologia tradicional compreende como) *existentia*, e reserva-se (o termo) existência como determinação ontológica exclusiva do ser-aí.” (p. 42 – acréscimos nossos entre parênteses) Heidegger nos orienta, aqui, a pensar, que, para a analítica, dá-se uma diferença radical entre os entes presentes à vista e os entes dotados do caráter de ser-aí: aos primeiros ele qualifica como entes desprovidos do caráter de serem *na* existência,

18 “Das >>Wesen<< des Daseins liegt in seiner Existenz”.

19 “ontologische des überlieferten”.

enquanto, aos segundos, o caráter de ser *na* existência se mostra como uma determinação fundamental. Mas o que isso quer dizer exatamente – ser na existência? As notas explicativas ao final da edição brasileira de *Ser e Tempo* trazem um pequeno esclarecimento a respeito desse conceito (*Existenz*, no original). Elas dizem que “a palavra existência resulta da aglutinação da preposição ‘ek’ e do verbo ‘sistere’”. No plano meramente vocabular, existência diz, pois: um movimento de dentro para fora, expresso na preposição (*ek*).” (p. 310, trad.) O termo ek-sistir, nessa perspectiva, espelha a estrutura do ser-aí, como um ente que se movimenta de dentro para fora – ek -- do ‘sistere’, isto é, do ‘sendo’ ou do que ele próprio já é e tem de ser. O ser do ser-aí, nesta medida, se mostra como ek-sistência, isto é, como um movimento de ek-sistere, de abrir-se para.... Mesmo com esses esclarecimentos, ainda estranhemos a afirmação de que as coisas não existem. Dizer que uma coisa existe soa inclusive desnecessário, pois se falamos de algo parece óbvio que esse algo “exista”.

Para elucidarmos a compreensão supramencionada tentemos pensar primeiro o por quê de estranharmos a afirmação acima – de que as coisas não são entes existentes. Em uma passagem de uma preleção posterior a *Ser e Tempo*, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger traz à tona mais uma vez a questão de como pensar os entes presentes à vista. Nessa passagem, é apontada a dificuldade de efetivamente compreendermos esses entes que, a princípio, parecem tão próximos e tão obviamente dados *no* mundo. É indicado também o fato de essa tentativa de caracterização ter sido uma das propostas de *Ser e Tempo*:

“(…) procurei alcançar uma primeira caracterização do *fenômeno do mundo* em *Ser e Tempo* através de uma interpretação do modo *como nos movimentamos de início e na maioria das vezes cotidianamente em nosso mundo*. Dessa forma, parti do que está para nós cotidianamente à mão, do que usamos e empreendemos; e, em verdade, do que está à mão de uma maneira tal que não tomamos conhecimento algum da peculiaridade dessa conduta e, se temos de descrevê-la, a falseamos com conceitos e questões que provêm de outro lugar. O que nos é totalmente próximo e se mostra todo dia como compreensível já é no fundo o mais distante e incompreensível para nós.” (CFM, trad., p. 206)

Somos, em nossa análise, apesar da referida dificuldade, levados a pensar no modo como os entes que, a princípio, se mostram como presentes à vista, se tornam efetivamente entes à mão, assim como de que modo os entes presentes à vista se tornam entes presentes. Como vimos, Heidegger aponta para o fato de esses entes serem diferentes dos entes dotados do caráter de ser-aí. Aos entes presentes à vista

vem a ser impróprio designar como entes *no* mundo. A esses entes Heidegger confere o conceito de “*desprovidos de mundo*” (*weltlos*) (p. 55). Essa qualificação é necessária na medida em que é próprio a esses entes o fato de eles não descerrarem mundo. A rigor não podemos sequer dizer que esses entes situam-se *no* mundo. Para ser possível que esses entes estivessem *no* mundo, seria, antes, necessário que eles se descerrassem para... Contudo, somente o ente dotado do caráter de ser-aí pode efetivamente se descerrar para... Para a analítica, portanto, é esse ser, o ser-aí, também o único ente que pode conceber um mundo a partir do qual os outros entes possam se tornar efetivamente entes presentes. Por isso, para sabermos acerca dos entes presentes à vista temos, antes, que nos situar no âmbito em que esses se mostram como entes. Como vimos, para a analítica, os entes presentes à vista só aparecem como entes na medida em que o ser-aí, de algum modo, deles se ocupa. Os entes presentes à vista, com isso, só podem ser analisados a partir do momento em que são descobertos *como* entes; e é só na medida em que o ser-aí existe no modo de ser da ocupação que os entes presentes à vista vêm, de fato, ao seu encontro.

Heidegger, nesse ponto, não fala nada de absurdo, como pode parecer ao senso-comum dizer que as coisas, de fato, “não estão *no* mundo”. Ao contrário, ele enfatiza apenas a compreensão de que as coisas só são coisas em-virtude-do mundo que as torna presentes. Mundo, por sua vez, nunca é descerrado a partir das coisas, mas a partir de seu próprio vir a ser, cujo descerramento se dá sempre *junto* (*bei*) ao ser que designamos como ser-aí. A designação *junto-a* não deve ser compreendida como relacionando dois termos, mas os imbrincado, de tal modo que podemos dizer que um é outro e vice-versa, isto é: mundo é já ser-aí e ser-aí já é sempre mundo. As coisas mesmas, com isso, já são sempre em virtude do mundo que as revela como coisas. Mesmo a suposição de que uma coisa possa de algum modo ser para além desse em-virtude-de um mundo é completamente rechaçada. Para sabermos a respeito das coisas mesmas temos, então, que saber, antes, como mundo, efetivamente, vem a ser. A analítica compreende que mundo só vem a ser a partir do momento em que é descerrado pela compreensão. A possibilidade de descerrar mundo, por sua vez, é negada a todos os entes desprovidos do caráter de ser-aí; isso pelo simples fato de eles não poderem compreender. A analítica assevera, com isso, apenas que não faz parte do modo de ser dos entes presentes à vista a possibilidade de ser-em. Isso não quer dizer que as coisas, de uma maneira geral, só se concretizem mediante o aparecimento do

ser-aí, mas quer dizer sim que os entes presentes à vista só podem ser compreendidos enquanto entes, enquanto coisas, e, assim, estar presentes à vista, mediante um em-virtude-de capaz de mostrá-los como entes. A possibilidade de descerrar-se em-virtude-de, por sua vez, isto é, de ter como descerrado um horizonte de significância, é pertinente somente aos entes dotados do caráter de ser-aí, entes ek-sistentes que se constituem a partir do fato de compreenderem. Procuraremos esclarecer o que significa compreender quando nos ativermos à análise da noção de poder-ser. Por ora, é importante ressaltarmos apenas que Heidegger, ao dizer que as coisas só se mostram como entes presentes em-virtude-de um mundo, também aponta para um limite do conhecimento possível: limite esse que se dá em-virtude-da compreensão que descerra mundo. Em outras palavras: o limite imposto ao conhecimento reside no fato de que a nós, entes dotados do caráter de ser-aí, é negada a possibilidade compreender algo que já não esteja, de algum modo, descerrado em virtude de compreensão mesmo.

Devemos retornar, agora, após asseverarmos que os entes presentes à vista não são entes no mundo, à questão acerca do que quer dizer exatamente entes presentes à vista. Dissemos que a analítica, com essa terminologia, indica o fato de que se faz necessário, à medida do aparecimento desses entes, um em-virtude-de que os torne presentes como entes. Faz-se necessário, pois, para que os entes possam ser vistos como entes, o vir a ser do único ente capaz de se descerrar em em-virtude-de: o ser-aí. Isto é: para que todos os entes possam ter os seus respectivos significados, faz-se necessário que o ser-aí, primeiramente, seja em-virtude-de um descerramento prévio de mundo, que, nessa medida, confere ao ser-aí, também, a sua própria significância. A analítica irá, nessa medida, desdobrar a tese de que é somente a partir do existencial *ser-em* que os entes presentes à vista vêm a se mostrar, efetivamente, como entes, assim como também é somente a partir desse existencial que o próprio ser-aí pode mostrar-se a si mesmo. Mas, ainda temos que esclarecer: o que quer dizer exatamente *ser-em*?

Como vimos, a compreensão descerrar-se em-virtude-de é uma prerrogativa para que cada totalidade conformativa, cada multiplicidade de referências fáticas, possa se dar. O em-virtude-de, por sua vez, só se torna efetivo mediante o fato do *ser-em* se dar. Realmente, estranhemos a afirmação de que as coisas, de um modo geral, não estejam *no* mundo. Isto porque cotidianamente acreditamos nisso. Contudo, o fato de cotidianamente acreditarmos nisso não diz algo sobre as coisas, mas sobre

nós mesmos. Heidegger, com isso, suspende o nosso olhar cotidiano sobre as coisas, e indaga como o ser-em, que constitui o nosso ser, cotidianamente se dá. Como nos mostra a seguinte passagem do § 12:

“O ser-em não pode indicar que uma coisa presente à vista está, espacialmente, ‘dentro de outra’ porque, em sua origem, o ‘em’ não significa de forma alguma uma relação espacial desse modo. ‘Em’ (>>in<<) deriva de *innan-*, morar (*wohnen*), habitar (em latim no original), deter-se (*sich aufhalten*); ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo (em latim no original), no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ se conecta a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez, eu moro, eu detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, desse ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinitivo (Infinitiv) de ‘eu sou’, isto é, como existencial compreender significa morar junto a (bei) ..., ser familiar com...” (p. 54)

Tentemos, rapidamente, recapitular o que diz o filósofo em suas indicações a respeito dos entes presentes à vista: ele nos diz que esses entes não estão *no* mundo. O filósofo dá conta dessa afirmação na medida em que se volta para pensar como se origina o modo de ver que compreende os entes presentes à vista como sendo entes presentes. A investigação acerca desse modo de ver, por sua vez, nos levou à necessidade de compreender o ser-aí na cotidianidade. Descobriu-se que esse ente, cotidianamente, se constitui em cada ocupação fática. Podemos trazer agora a compreensão de que, segundo a analítica, o ser-aí só pode ser em cada ocupação porque ele já sempre se constitui como jogado. Este caráter, de jogado, se refere à compreensão de que o ser-aí é um ente cuja constituição fundamental é ser na existência, a partir do que, a cada vez, se revela no vir a ser dessa. Sendo jogado, ao ser-aí também é constitutivo o caráter de decadência. Essa última denominação compreende a noção de que faz parte do ser do ser-aí ter de se situar primeiramente não a partir de uma cadência própria, singular, mas sim a partir da instância em que o que tem voz é o que é cotidiano e familiar. Com isso, trazemos à tona a noção de que os entes presentes à vista, só se mostram como estando *aparentemente* no mundo em virtude de uma compreensão que os enxerga como estando *no* mundo. As coisas, vistas desse modo, são como que um espelho da necessidade de se familiarizar, de ter uma morada, própria ao ser-aí. No caso, a morada vem a ser a cotidianidade. Saber se essa é a morada mais própria à constituição do ente que nomeamos como ser-aí é uma questão e ficará mais clara a medida em que tematizarmos o conceito de poder-ser. Voltemos, pois, agora, à questão que por ora nos orienta: se, rigorosamente, não

podemos dizer que os entes presentes à vista *são-em*, e que esses entes só se tornam entes à vista mediante um em-virtude-de que os mostra como à vista, o que quer dizer exatamente *ser-em*?

Heidegger, ainda no §12, diz que “o ser-em significa uma constituição ontológica do ser-aí, e é um *existencial*” (p. 54). Esclareçamos o que isso quer dizer. Primeiramente, essa sentença diz que pertence ao ser do ser-aí, isto é, pertence ao modo como esse ente necessariamente vem a ser, “ser-em”, ou seja, ser estando inserido em uma significância familiar, em um âmbito específico que, por sua vez, só passa a ser conhecido mediante cada inserção. Podemos saber, com isso, que o ser-aí é um ente que tem que ser sempre *em* significância. A possibilidade de significar mostra-se necessária para que, a cada vez, o ser-aí possa dotar de significado tudo que lhe venha ao encontro. Isso simplesmente para que esse ente possa vir a ser, isto é, possa existir enquanto tal. O existencial *ser-em*, desse modo, mostra-se como uma estrutura *a priori*: estar situado, ser ‘em’ uma significância não é uma escolha do ser-aí, mas algo imprescindível à constituição desse ente. A esse caráter fundamental, pois, Heidegger chama de “*ser-em*”. O fato de o ser-aí ser sempre “*em*”, e de isso perfazer algo necessário à constituição desse ente, faz do termo “ser-em” uma constituição ontológica, isto é, algo que constitui o ser mesmo desse ente. Será, pois, em conformidade com a proposta da analítica, que esse conceito deverá ser considerado um existencial (*Existenzial* – p. 54). Heidegger resume o que dissemos na seguinte frase: “O *ser-em* é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí.”²⁰ (ibidem). Com o termo “formal”, o pensador aponta para o fato de todo e qualquer ser-aí ter de “ser-em” alguma significância. Esse caráter fático de ter de “ser-em” prescreve uma *forma* necessária e, como tal, *a priori*, a todo ser-aí. Qualquer decisão que esse ente possa vir a tomar terá de se dar em virtude de esse ente já ser a partir de alguma significância prévia. O fato disso só poder ser compreendido na existência configura o que Heidegger chama de “a expressão existencial do ser do ser-aí.” Isso quer dizer que o conceito de *ser-em* se constitui a partir do seguinte “achado fenomenal”: de que ser-aí sempre vem a ser a partir de uma determinada significância, de um determinado âmbito com o qual ele, cotidianamente, já está familiarizado; como diz a frase supracitada, isso perfaz o caráter formal do ser-aí e, ao mesmo, só pode ser

compreendido na existência fática desse ente. Toda a significância possível nasce a partir do fato de o ser-aí ser previamente ‘em’. Vimos que, na ocupação fática, o “*em*” em que o ser-aí é mostra-se, a cada vez, na totalidade conformativa que se dá a partir de referências fáticas. Essa, por sua vez, se mostra a partir do descerramento de horizonte que a analítica chama de em-virtude-de. É importante notarmos que a dimensão do em-virtude-de, por prover a significância possível, é compreendida como sendo uma instância mais ampla do que o âmbito de cada contexto de uso ou ainda de que cada totalidade conformativa.

Podemos concluir que o existencial *ser-em*, nos referidos termos, nos leva às duas seguintes teses, fundamentais para a elaboração do conceito de ser-aí: primeiro, à tese de que esse ente sempre já compreende previamente, em-virtude-de mundo, o seu próprio ser de um determinado modo. A seguinte passagem de *Ser e Tempo* ilustra esse fato: “O ser-aí na medida em que, com o seu ser, já é descerrado para a sua própria compreensão de ser” participa dessa constituição fundamental e já é, sempre, de algum modo, ‘visto’ em todo ser-aí.” (p. 58) Contudo, essa compreensão prévia que todo ser-aí já tem de seu próprio ser não deve ser o parâmetro para o desenvolvimento da analítica existencial propriamente dita. E isto não porque essa compreensão não seja confiável, ou suficientemente segura, mas apenas porque ela tende a compreender a si mesma a partir dos entes que não possuem o mesmo caráter que o seu, o caráter de ser-aí, como nos indica a seguinte passagem:

“O fenômeno (de ser-no-mundo) é, porém, na maioria das vezes, profundamente mal compreendido ou insuficientemente interpretado, do ponto de vista ontológico²¹. Todavia, o fato de ‘ver de certo modo e na maioria das vezes compreender mal’ se funda na constituição ontológica própria ao ser-aí²², segundo a qual o ser-aí, de início, compreende ontologicamente a si mesmo (e, portanto, também o seu ser-no-mundo a partir *dos* entes e de seu ser, que ele mesmo *não* é, mas que lhe vêm ao encontro ‘dentro’ de seu mundo²³.” (p. 58)

A analítica, por sua vez, ao contrário do modo como o ser-aí na maioria das vezes se compreende, procura compreender esse ente não a partir dos entes que lhe vêm ao encontro dentro do mundo, mas a partir dele mesmo, isto é, a partir das estruturas que são peculiares a esse ente. Dentre as estruturas que já

21 “Das Phänomen ist aber auch zumeist immer schon ebenso gründlich missdeutet oder ontologisch ungenügend ausgelegt”.

22 “Allein dieses ‚in gewisser Weise Sehen und doch zumeist Misssdeuten` gründet selbst in nichts anderem als in dieser Seinsverfassung des Daseins selbst”.

23 “das ihm aber >>innerhalb<< seiner Welt begegnet”.

elaboramos até aqui se encontram as existências *ser-junto-a* e *ser-em*. A segunda tese à qual somos levados por ocasião da compreensão de que o ser-aí é sempre *em* é a tese acerca da dificuldade de alcançarmos uma visão própria ao modo como o ser-aí pode e deve ser investigado. Essa dificuldade se dá em virtude de um risco: o de a investigação sequer conseguir vislumbrar o caráter próprio e peculiar a partir do qual o ser-aí vem a ser. Quanto a isso, a seguinte sentença de *Ser e Tempo* nos aponta que:

“Embora experimentado e conhecido pré-fenomenologicamente ²⁴, o ser-no-mundo se torna *invisível (unsichtbar)* por via de uma interpretação ontologicamente inadequada²⁵.” (p. 59)

Faz-se, nesse sentido, imperiosa uma interpretação adequada e cuidadosa do ente em questão. Isso quer dizer que a presente investigação deve ser não só capaz de mostrar o modo como o ser-aí necessariamente vem a ser, mas que ela também deve conseguir se desvincular dos “encobrimentos e deturpações” aos quais as interpretações desse ente se encontram, quase sempre, fadadas. Como nos acena o próprio pensador, “a de-mostração (Aufweis) fenomenológica” do ser-no-mundo tem o caráter de uma recusa de encobrimentos e deturpações *porque* esse fenômeno já é sempre, de certo modo, ‘visto’ em todo ser-aí.” (p. 59) Para tanto, a tarefa de uma “destruição da metafísica”, apesar de não ser por nós tematizada, vem a ser fundamental; isso porque ela tem como norte justamente essa necessidade de “recusa de encobrimentos”, que como queremos mostrar, não obstante, também está presente na tarefa da analítica existencial. O texto indica-nos ainda, com relação a essa tendência “encobridora” das interpretações, que até “agora só se conhece a constituição do ser-aí e, na verdade, como algo evidente por si mesmo, na pregnância de uma interpretação inadequada.” (p. 59) Essa interpretação inadequada se articula com o fato de que, de início e na maioria das vezes, o ser-aí já sempre se encontra imerso em um mundo, orientado previamente por um em-virtude-de que pode ser impropriamente apropriado, como buscaremos mostrar na terceira parte desse trabalho. Agora, procuraremos apenas seguir, com cuidado, os passos que, segundo a analítica, se mostram necessários para o desenvolvimento da questão acerca do ser-aí. Heidegger diz que uma das orientações fundamentais para essa tarefa é procurar ver, a cada vez, isto é, em cada existencial abordado, todo o fenômeno -- o ser-aí em sua totalidade --

24 “vorphänomenologisch erfahren und gekannt”.

25 “auf dem Wege einer ontologisch unangemessen”.

como nos indica a seguinte passagem: “Todo destaque de um desses momentos constitutivos (dos existenciais) significa ver, cada vez, todo o fenômeno.” (p. 53) Devemos ter em vista, pois, o ser-aí como um todo; sem, com isso, considerarmos como evidente o tema mesmo de nossa investigação

Vimos, até aqui, finalmente, que o conceito de “ser-em”, é um *a priori* pertinente aos entes dotados do caráter de ser-aí. Isto é: apesar de esse conceito, como uma estrutura *a priori*, ser necessário para que todo e qualquer ente possa vir a ser compreendido como tal, ele é próprio somente aos entes dotados do caráter de ser-aí, ou seja, aos entes dotados da possibilidade de abrir-se para... mundo. Logo, a compreensão do ente como ente, não se dá na medida em que os entes estejam *no* mundo, mas se constitui sempre a partir de uma ocupação fática que se constitui a partir de um horizonte referencial, a conformidade, cuja base se dá familiarmente. As respectivas totalidades conformativas, constituídas pelas referências fáticas, de serventia, o ‘para quê’ e o ‘em quê’, contudo, não se dão soltas no espaço, mas se dão em virtude de um mobilizador estrutural que já tem que ter sido descerrado para que cada totalidade conformativa se mostre como possível ou efetiva. O ser-aí mesmo também já é *nisso* com vistas ao que ele compreende de si mesmo. O existencial *ser-em*, sob essa ótica, refere-se, antes de tudo, àquilo com vistas ao que as possibilidades do ser-aí já estão descerradas. Isto é: o *ser-em* refere-se à compreensão de que o ser-aí, para vir a ser, tem como base um horizonte de abertura da significância, a partir do qual esse ente retira as orientações de como compreender, si mesmo e todos os entes que lhe vêm ao encontro. Mas ainda não respondemos à questão formulada por Heidegger em sua analítica a respeito das condições de possibilidade de investigarmos o em-virtude-de propriamente dito. Vimos apenas que àquilo em-virtude-do que cada totalidade conformativa se perfaz é negada a possibilidade de ser simplesmente descoberto; com isso se acirra a compreensão de que, o em-virtude-de, nós podemos apenas compreender; com isso, ao mesmo tempo, já estaremos, também, o descerrando. Isso porque o em-virtude-de é o horizonte referencial primeiro com o qual todo e qualquer ser-aí sempre conta para descobrir o que quer que seja “no mundo”.

No §23, Heidegger torna a nos orientar a respeito de como devemos pensar como os entes intramundanos aparecem, como estando sempre inseridos em um horizonte em-virtude-de. No contexto desse parágrafo, Heidegger vai passar a elaborar

a compreensão de como a questão do espaço deverá ser tematizada pela analítica existencial. Indo ao encontro dessa compreensão, Heidegger chamará o referido horizonte de “*região*”:

“A condição de possibilidade da pertinência localizável de um todo instrumental reside no para onde a que se remete a totalidade de locais de um contexto utensiliário. Chamamos de *região* (*Gegend*) esse ‘para onde’ da possível pertinência instrumental, previamente visualizado no modo de lidar da ocupação dotada de uma circunvisão.” (p. 103)

Isto é: Heidegger enfatiza aqui que “a condição de possibilidade” de descoberta da serventia de um instrumento, isto é, de que uma coisa com características próprias sirva para o que serve, se constitui a partir das referências fornecidas “no modo de lidar da ocupação dotada de uma circunvisão”. Essa, por sua vez, tem lugar a partir das orientações fornecidas pela região, enquanto o “para onde a que se remete a totalidade de locais de um contexto instrumental”. A região, contudo, não deve ser compreendida como o local de surgimento desses entes, nem tampouco como um ente simplesmente dado. Se, no âmbito da cotidianidade, uma “região” pode corresponder a alguma significação espacial, isto se dá somente graças à possibilidade de orientação espacial radicada previamente no modo como o ser-aí se dá, como procuraremos elaborar agora, a partir das indicações do §23. Nesse parágrafo, Heidegger se detém na questão acerca do caráter originário do modo de ser do ser-aí enquanto dotado de uma dinâmica própria frente ao que, cotidianamente, se compreende como “espacialidade” (*Raumlichkeit*): “ao atribuímos espacialidade ao ser-aí, temos evidentemente de conceber este “ser-no-espaço” (>>Sein im Raume<<) a partir de seu modo de ser” (p.104). Devemos frisar aqui somente, mais uma vez, que o conceito de região supracitado é compreendido, no presente contexto, como o horizonte referencial, o em-virtude-de, que torna possível a descoberta dos entes não dotados do caráter de ser-aí. Como vimos, essa descoberta acontece sempre em uma lida fática que, por sua vez, compreende esses entes a partir de sua serventia, ou a partir do fato de estarem à mão. Isso, por sua vez, se funda em uma conformidade, enquanto a estrutura de significância descerrada na lida com os entes à mão. Como Heidegger nos indica ainda no §22: “a manualidade prévia de cada região possui um sentido ainda mais originário do que o ser do manual, a saber, *o caráter de familiaridade que não causa surpresa (der unauffälligen Vertrautheit)*” (p. 104).

Como vimos, a familiaridade é a base de significância primeira em que, de início e na maioria das vezes, o ser-aí se compreende. Justamente por ser o âmbito inicial a partir do qual o ser-aí se compreende, a si mesmo e a tudo mais que venha ao seu encontro, “o caráter de familiaridade não causa surpresa”. Vimos, além disso, ser próprio ao termo familiaridade um caráter dúbio. Isso por ser essa, a um só tempo, uma instância fundamental, responsável por fornecer a base de significância inicial a partir da qual o ser-no-mundo constitui a si mesmo e à região em que ele se orienta, e, ao mesmo tempo, um âmbito em que o ser-aí “pode se perder”. Isso, como já dissemos, será abordado mais atentamente a partir da análise do conceito de Sorge, ou seja, a partir do desdobramento da questão do ser-aí como temporalidade. Por ora, resta apenas elaborarmos melhor o que Heidegger indica com a expressão “ser-no-espaco, a partir do modo de ser” originário do ser-aí.

No § 23, a analítica elabora uma compreensão acerca da espacialidade do ser-aí de modo condizente com o que interpretamos até aqui acerca do ser-no-mundo: ela expõe que o que na vida cotidiana se mostra como aparentemente espacial funda-se, na verdade, no modo como a compreensão se dá e pode se dar. Como vimos, essa compreensão, na analítica, será elaborada, primeiramente, a partir do horizonte fático em que o ser-aí se constitui: a ocupação. O §23 reafirma que o “ser-aí está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo.” (p. 104) Nessa sentença está dito que a analítica compreenderá a espacialidade como sendo fundada no ser-em. Para defender essa tese, ele nos encaminhará a pensar na compreensão de que, de fato, “a espacialidade do ser-em apresenta os caracteres de afastamento e direcionamento (ent-fernung e ausrichtung)”. Esses conceitos, em alemão, são formados a partir das palavras “fern” e “ausrichten”. A primeira se refere ao adjetivo designativo daquilo que é distante ou longe ou ainda ao advérbio relativo ao ato de se distanciar; a segunda palavra se refere a um verbo e que quer dizer “orientar, direcionar, alinhar ou ainda organizar”. O prefixo “ent”, presente na expressão “ent-fernung”, equivale, em português, ao prefixo “des”, que indica um movimento contrário ao verbo presente no radical junto ao qual ele é colocado, como, por exemplo, nas palavras “des-caracterizar” e “des-velar”. A palavra composta, “Entfernung”, como um todo, originalmente, quer dizer “afastamento” ou “distância”; no entanto, Heidegger acentua a composição dessa palavra com um hífen, “ent-fernung”, o que faz dela, em

português, equivalente a expressões como “des-distanciar” ou “a-proximar”. Já a palavra “ausrichtung” pode significar “direção, orientação, rumo ou ainda alinhamento”. Ambos os conceitos acentuam a compreensão de que, mesmo na vida cotidiana, cada ocupação se orienta, fundamentalmente, a partir de sua própria vida com as coisas. Em cada vida, por assim dizer, já acontece uma orientação espacial. No entanto, essa orientação acontece somente a partir de uma dinâmica compreensiva própria ao ser que se constitui na ocupação. A espacialidade, nessa medida, não é compreendida como sendo algo passível de ser desvinculado de cada ocupação. Essa tese é corroborada pela constatação, já demonstrada na análise do conceito “mundo”, de que o ser-aí se encontra, inevitável e faticamente, inserido, em uma ocupação. Nesse sentido, a possibilidade de compreendermos uma espacialidade como estando para além de cada ocupação fática é rechaçada em virtude da simples impossibilidade de termos acesso a uma tal instância. Não ser no modo de ser da ocupação se mostra como algo impossível ao ser-no-mundo. Isso, por sua vez, não significa que a singularidade, enquanto a possibilidade do ser-aí se distinguir do mundo cotidiano em que já está sempre decaído, não possa se originar, mas, como veremos adiante, quer dizer sim que mesmo toda e qualquer singularidade só surge também em meio a alguma ocupação, ainda que essa não seja propriamente tematizada enquanto tal. Uma vez sendo no modo de ser da ocupação, ao ser-aí só se mostra possível compreender a espacialidade que lhe acontece nesse mesmo modo de ser. Perguntemos, então, junto a *Ser Tempo*, como acontece a espacialidade na ocupação? Heidegger responde a essa pergunta dizendo que, faticamente, o ser-no-mundo se situa numa dinâmica de afastamento, isto é, de “fazer desaparecer ao longe” (p. 105) e direcionar. Como apontamos, a analítica compreende que mesmo a espacialidade acontece já sempre a partir de uma ocupação. A relação entre espacialidade e ocupação, por sua vez, depende de uma sedimentação de espaços que se dá em-virtude-do mundo em que cada ocupação tem lugar. Como o descerramento de mundo é ocasionado pela compreensão, a referida sedimentação de espaços também obedece a uma dinâmica compreensiva de tornar próximo ou afastado o ente que lhe vêm ao encontro dentro do mundo. Isso se dá de modo não tematizado, isto é, sem que o ente que se ocupa se dê propriamente conta disso. Desse modo, por exemplo, sendo no modo de ser de uma ocupação como a de proteger-se contra intempéries, à vida cotidiana aproxima-se um ente próprio ao martelar. O martelar “se aproxima” na abertura de uma ocupação

tornada possível com a necessidade de proteção. É por já ser no modo de ser da ocupação, como um proteger-se, que do ser-aí se aproxima um utensílio útil a essa proteção. A ocupação, nessa medida, se orienta, segundo a analítica, sempre já em uma dinâmica de aproximar-se do que se mostra como necessário, e de ser distanciada do que não lhe aparece na circunvisão. Heidegger, para ilustrar essa compreensão, dá um exemplo inusitado. Para marcar que o caráter de distanciamento dos entes que vêm ao encontro não é correlato à compreensão que se tem cotidianamente como o lugar em que os entes presentes à vista estão disponíveis, Heidegger diz que os óculos, apesar de aparentemente se mostrarem como tão próximos para quem os usa, estão, na verdade, na lógica da ocupação, sempre distantes, posto que não podem estar à vista para quem os usa no momento em que os usa para enxergar melhor. Se os óculos estiverem à vista, a pessoa que os usa simplesmente passa a não enxergar o que, de fato, ela quer enxergar melhor no horizonte de sua ocupação. O ente aproximado, no caso de os óculos mesmos estarem à vista, seriam os óculos, e não o que os óculos, ao afastarem-se, torna possível ser mais bem enxergado. Com isso, podemos perceber que a dinâmica com a qual um ente se a-fasta e se direciona na ocupação fática não obedece à compreensão dos entes como entes estaticamente presentes à vista.

Recapitulando: mostrou-se necessária, à nossa exposição, uma análise atenta do modo como o mundo mesmo aparece para cada ser-no-mundo. Com isso, foi revelado o primado do modo de ser da ocupação frente a qualquer outra compreensão mediana de mundo. Cada ocupação, por sua vez, se mostra junto a cada circunvisão, o “estar atento” às referências que surgem ao já se estar no modo da ocupação. Heidegger expõem que essas referências se dão sempre junto ao vir a ser de uma região e que essa, quando se abre, já se constitui como uma dinâmica de a-fastar e, assim, ao mesmo tempo, também de tornar próximos os entes que vêm ao encontro. Heráclito diz: “Caminho: para cima e para baixo, um e o mesmo” (“*οδος ανω κατω μια και ουτη*” – frag. 60). Heidegger, como Heráclito, diz que “toda aproximação toma antecipadamente uma direção dentro de uma região, a partir da qual o a-fastamento (Ent-fernte) se aproxima (sich nähert) para poder ser encontrado em seu local.” (p. 108) Com isso, é travada, pela analítica, uma relação entre espacialidade existencial e mundo: cada vir a ser de mundo sempre se dá em virtude do existencial compreensão; mundo já sempre se mostra como uma dinâmica existencial de a-fastamento e aproximação. Isto é: mesmo a espacialidade, que também

já é mundo, se descerra a partir do existencial compreensão. Heidegger nos coloca, com isso, no modo como a analítica concebe a noção de espacialidade. Enquanto no modo de ser da ocupação, o ser-no-mundo descerra possibilidades, como as de ocupar-se ou não de determinados entes que se aproximam. Já nesse simples movimento de descerrar as possibilidades que se mostram como próprias a um determinado ente ou utensílio, como, por exemplo, sendo úteis ou não, ao ser-aí, tornam-se próximas as referências conformativas que determinam esse ente. Esse movimento a analítica compreende como sendo um movimento de antecipação, ou “de tomar antecipadamente uma direção dentro de uma região.” Isso quer dizer que o ser-aí, ocupando-se, já sempre antecipa as referências espaciais que tornam possível essa mesma ocupação. Já no aparecimento dessas referências faz-se presente “uma direção dentro de uma região”, isto é, se faz presente uma orientação dentro de uma determinada conformidade significativa. Isso quer dizer que, em cada totalidade conformativa, já se dá a seguinte dinâmica: um ente que, em um momento, tenha se mostrado como distanciado, se aproxima, para poder ser encontrado. Segundo Heidegger, o ser-aí não tem clareza acerca do fato de se movimentar nessa dinâmica. Isto porque ele já tem que ter claro para si, como óbvio, o modo de ser de sua ocupação. Isto é, ele já tem que ter descerrado o modo como ele mesmo se movimentará em uma determinada região previamente descoberta; ele já tem que ter como evidentes as possibilidades com as quais ele terá de lidar para realizar o que quer que seja. A analítica afirma, a esse respeito, que “*sendo*, o ser-aí, na qualidade de um ser que distancia e se direciona, possui uma região já desde sempre descoberta.” (p. 107) O fato, por sua vez, de ter uma região, uma conformidade significativa já previamente descoberta, se dá por conta do ser-no-mundo ser guiado pela *circunvisão* na ocupação.

A questão que, agora, se impõem é a seguinte: de que modo o ente que o ser-aí é se constitui para que cada circunvisão se torne possível? De que modo essa constituição efetivamente se dá de maneira a tornar as possibilidades que o constituem, de fato, possíveis? Quais serão os outros existenciais essenciais a essa constituição? Somente com base nesses esclarecimentos tornar-se-á possível também elaborarmos a questão acerca de como o em-virtude-de se dá. Isso porque somente a partir de uma análise atenta dos existenciais que constituem o único ente que pode se descerrar em-virtude-de conquistaremos uma via de acesso à possibilidade de

tomarmos como tema o que, em última instância, não pode ser descoberto em parte alguma. Quanto ao desdobramento da questão de como se constitui essencialmente o ser-aí, temos como norte o seguinte conceito: de poder-ser. Uma vez tendo compreendido a proveniência do conceito de mundo e do existencial “*ser-em*” como sendo o em-virtude-de descerrado pela compreensão, e que o existencial “compreensão” é próprio somente ao ser que designamos como ser-aí, devemos voltar a nossa atenção para a análise daquilo que constitui mais essencialmente o ser-aí, isto é: o seu poder-ser.

c) Poder-ser (Seinkönnen)

O termo “poder-ser” se apresenta com mais ênfase em *Ser e Tempo* no parágrafo 31 do quinto capítulo, intitulado “O ser-aí como compreensão (verstehen)”, mais precisamente na seguinte frase: “Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do ser-aí de tal maneira que, em si mesmo, esse ser descerra o seu próprio ser e mostra a quantas anda esse ser ²⁶.” (p. 144) Dizer que “compreender” é o ser existencial do ser-aí significa que esse conceito deve ser apreendido como uma determinação essencial desse ser. Mas o que quer dizer exatamente “compreender”? A sentença diz que, ao compreender, o ser-aí descerra o seu próprio ser (ihm selbst Seins erschliesst) e mostra a quantas esse anda (an ihm selbst das Woran). Vimos o termo “descerramento” (Erschlossenheit) quando consideramos a proveniência do conceito de mundo enquanto o horizonte conformativo fático com o qual o ser-aí sempre tem de lidar. Nesse momento, havíamos compreendido ser necessário o ser-aí sempre estar previamente descerrado em-virtude-de. É o em-virtude-de que torna possível o aparecimento da totalidade conformativa em que as referências utensiliares se mostram como necessárias. Como vimos, isso significa dizer que, enquanto *ser-em*, o ser-aí, originariamente, é sempre *em* um âmbito já descerrado com vistas ao qual se mostram necessárias as referências a partir das quais o ser-aí pode se orientar. Vimos ainda que o descerramento do em-virtude-de apresenta, originariamente, o caráter de “ligação” das ligações de referência, “como ação de *significar (be-deuten)*”. Vimos que o

26 “Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Dasein selbst, so zwar, dass dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschliesst”.

descerrar disto com vistas ao que a totalidade conformativa se dá não é interpretado, na analítica, como se esse fora uma base estática de referências. Esse descerramento apresenta, ao contrário, os caracteres dinâmicos de a-proximação, retração e direcionamento. Além disso, foi enfatizado que o descerramento nunca pode ser simplesmente encontrado ou descoberto, como pode ser encontrado um ente presente à vista ou como pode ser descoberta uma conformidade de referências fáticas, mas o descerramento se dá, antes, como previamente aberto, como mundo mesmo. É ao descerrar-se que o mundo torna possível dar-se significado às coisas e ao próprio ser-aí. Vimos também que “a compreensão contém, num descerramento prévio, as ligações” das referências de cada ocupação fática. Dissemos, então, que o modo como a compreensão em questão se dá ficaria mais claro à medida que elaborássemos as determinações que são próprias ao ser-aí. Logo na apresentação dessa dissertação, também lançamos a seguinte indicação, que, então, ficou sem o devido esclarecimento: “O ser-aí é a sua possibilidade (...) ele pode, em seu ser, ‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se (...) o ser-aí só pode perder-se porque ele é uma possibilidade própria, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo”. Esse apontamento nos indicara o fato de que a analítica compreende o ser-aí como um ser a ser, a cada vez, descerrado. Nesse descerramento dá-se, segundo a analítica, a dupla possibilidade de propriedade e impropriedade. Nessa mesma passagem, havia sido dito que “a impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres.” (§9, p. 45) Por ocasião desse apontamento, dissemos ainda que a analítica começa por analisar o ser-aí a partir da impropriedade, isto é, como esse ente vem a ser “de início e na maioria das vezes”. Podemos perguntar agora, finalmente: qual vem a ser, para a analítica, o sentido dos termos “propriedade” e “impropriedade”? E o que isso tem a ver com o conceito de em-virtude-de? Na sentença acima, em que Heidegger anuncia o ser-aí como compreensão, essas questões são retomadas. É dito que “‘compreender’ é o ser existencial do *próprio* poder-ser (*eigenen Seinkönnens*) do ser-aí.” Tentemos escutar com atenção essa sentença e saber o que está em jogo exatamente com os conceitos supracitados.

A sentença que queremos analisar com atenção convoca-nos a pensar sobre o que, afinal, vem a *ser ou se tornar próprio* (*eigen*)²⁷ em relação ao ente que

27 A respeito das palavras “*eigen*”, “*eigentlich*”, e “*uneigentlich*” Heidegger diz que esses termos “foram escolhidos em seu sentido verbal rigoroso.” (§ 9) O verbo que dá origem a esses termos é o

designamos com o termo *Dasein*. Essa sentença diz que *é próprio* a esse ser “compreender”. Compreender, contudo, não diz simplesmente entender ou saber sobre algo. Compreender diz, antes, que faz parte do poder-ser do ser-aí a possibilidade de descerrar-se, de abrir-se. Isto nos leva a uma tese cara à analítica existencial: a tese de que o ser-aí é, como poder-ser, a possibilidade de descerrar-se. Vimos, acerca do descerramento, que esse determina o em virtude de que mundo se dá. Por isso, tudo o que vem a ser, só vem a ser em virtude de mundo, ou seja, em virtude do horizonte, do acontecimento de mundo. O em-virtude-de, contudo, não se dá por acaso ou “solto no espaço”. Ele se dá em um ente específico: o ser-aí que, por sua vez, possui, como determinação essencial, descerrar-se em mundo. O ser-aí, sob essa ótica, vem a ser compreendido, fundamentalmente, como o ente que apropria, isto é, que torna próprio o horizonte desde o qual ele descerra o seu próprio ser.

Além disso, a sentença supracitada diz ainda que o ser-aí, enquanto possibilidade, enquanto poder-ser, “mostra a quantas anda o seu próprio ser”. “Mostrar a quantas anda” não designa uma possibilidade esporádica do ente que nós mesmos somos, mas explicita, antes, uma determinação essencial, isto é, algo que constitui o ser-aí em todas as suas efetivas possibilidades. Isto quer dizer que, na medida em que o ser-aí se constitui, o horizonte ou o em-virtude-de que ele descerra as suas próprias possibilidades já é, simultaneamente, mostrado. O horizonte propriamente não é passível de ser descoberto, mas, na medida em que o ser-aí já sempre é *nele*, o horizonte é sempre *nele* mostrado. A constituição do ser-aí se determina, pois, como poder-ser sempre em-virtude-de descerramento de mundo. Nesse sentido, como o horizonte no qual esse ser existe já *sempre* aparece como previamente descerrado, podemos saber que todas as possibilidades a serem descerradas e apropriadas só surgem em virtude desse mesmo horizonte. Isto é: nunca podemos sair do em-virtude-de a partir do qual já sempre somos. Contudo, como o em-virtude-de nunca se dá como algo simplesmente presente à vista, podemos sempre, a cada vez, nos apropriar dele, tornado-o próprio.

verbo “eignen”, “apropriar-se”, em linguagem coloquial, o verbo reflexivo “sich eignen” diz “ser apropriado, adequado ou ainda convir”. Segundo Heidegger, o verbo “eignen” apresenta, em sua composição originária, uma relação com o verbo “äugen”, ver. “Eignen” quereria dizer, nesse sentido, “apropriar com a visão”. “Eigentlich” é usada tanto como advérbio quanto como adjetivo, significando “na verdade”, “no fundo”, ou “verdadeiro”, “apropriado”, “real”, ou “atual”. O sentido verbal de propriedade é *ser* ou *se tornar* próprio. Propriedade diz, nesse sentido, o ser que se torna próprio.

O descerramento de mundo possui, além disso, uma relação fundamental com os existenciais. É somente em virtude de um tal descerramento que os existenciais vêm a ser, e, igualmente, é de modo simultâneo ao vir a ser desses existenciais que o descerramento mesmo vem a ser. O conceito de poder-ser, por sua vez, é fundamental tanto porque ele dá conta da co-pertinência entre o vir a ser de mundo e o vir a ser dos existenciais quanto porque é ele o conceito capaz de consagrar a determinação fundamental do ser-aí como um ente descerrado para as possibilidades que lhe serão mais próprias. A analítica, com isso, revela o seguinte: que o descerramento de mundo é engendrado pelo poder-ser que o ser-aí é, isto é, que o horizonte mesmo de manifestação dos entes já é sempre engendrado pela conjunção dos existenciais que constituem esse ser. É somente nessa medida que, para a analítica, se abre a possibilidade de o conceito de descerramento de mundo poder vir a ser investigado. É, por conta disso, que vamos nos ater agora aos existenciais que determinam o poder-ser. Com isso, também vamos nos ater à questão de como o descerramento de mundo se dá. Esses existenciais são os seguintes: compreensão, disposição, jogado, projeto e cuidado (*Sorge*). É importante frisarmos que esses existenciais acontecem em uma articulação circular e que, na existência fática, eles acontecem sempre em virtude de um horizonte fático. Isso quer dizer que um com o outro -- na verdade, um e o mesmo -- os existenciais supracitados revelam a estrutura do poder-ser do ser-aí como um todo. Além disso, segundo a analítica, esses existenciais só se mostram, faticamente, em virtude de um horizonte que libera cada poder-ser para a sua possibilidade mais própria.

Começaremos com um apontamento presente no §29: “O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição (*Befindlichkeit*) é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, a afinação (*die Stimmung*), o ser afinado nas tonalidades afetivas (*das Gestimmtsein*).” (p.134) Essa sentença diz que é uma determinação essencial do ser-aí ser afinado nas tonalidades afetivas; isto é: é próprio a esse ente se achar, se dispor, (*finden*), sempre em uma afinação, em um humor, em um clima, ou ainda em uma atmosfera determinados²⁸. Podemos observar, com isso,

28 Essas são as possíveis traduções para o termo “*Stimmung*”. Esse termo é usado, em linguagem coloquial, para significar o clima próprio a uma ambiência determinada. A dificuldade já muito comentada de encontrar-se uma tradução adequada para esse termo se encontra, por um lado, no fato de ele apontar para uma possibilidade própria à língua alemã, na qual existe uma palavra própria para a compreensão acerca da presença de uma qualidade de atmosfera, um clima que envolve todo o “ambiente”, indiscriminadamente; por outro lado, a dificuldade de tradução se encontra no fato de Heidegger, em sua obra, fazer uma apropriação desse termo

que, mesmo a possibilidade de compreensão que se compreenda como não estando afinada em uma tonalidade afetiva determinada, já está inserida em uma determinada tonalidade afetiva, ainda que não se permita tematizar ou mesmo enxergar isso. A principal dificuldade para compreendermos o ser-aí como um ente sempre disposto em uma tonalidade afetiva reside no modo como normalmente compreendemos as tonalidades afetivas, como instâncias apartadas do mundo enquanto tal. A analítica enfatiza, contudo, que as tonalidades afetivas devem ser compreendidas somente a partir da dinâmica que o ser-aí mesmo, a cada vez, é. Nessa medida, Heidegger compreende que o mundo mesmo, na medida em que vem a ser descerrado ao ser-aí, já vem a ser, como um todo, sempre em uma tonalidade afetiva determinada. O pensador diz, além disso, que o que, no âmbito ôntico, isto é, no âmbito do que se mostra como já presente, já sendo, se mostra como “tonalidade afetiva”, no âmbito ontológico, isto é, no âmbito de todas as possibilidades de ser, se mostra como “disposição”. O que será que o pensador quer marcar com esse apontamento? Com devemos compreender o conceito de disposição? Logo a seguir à citação supramencionada, a analítica revela-nos o fato de a disposição ser marcada por três caracteres ontológicos, isto é, por três determinações de ser:

1) “A *disposição* descerra o ser-aí em seu estar-jogado”²⁹ (p.134), e, nessa medida “a tonalidade afetiva se abate abruptamente sobre mim”;

2) “Ela é um modo existencial básico de descerramento *igualmente originária* de mundo, de co-ser-aí e existência, pois também esse modo é em si mesmo ser-no-mundo”³⁰ (p. 134);

3) “O mundo que já se descerrou deixa e faz com que o ente intramundano venha ao encontro. Esse descerramento prévio do mundo também se constitui por meio de disposição. Deixar vir ao encontro é, primariamente, uma circunvisão e não simplesmente uma sensação ou observação”³¹.(p.135).

Ou seja, primeiramente, o estar-jogado, descerrado pela disposição, diz o seguinte: que o ser-aí é o fato de seu estar-jogado. A relação entre disposição e o caráter de jogado se dá de

no sentido de tecê-lo junto ao sentido de sua própria obra. Como o existencial “disposição” ou “o caráter de ser disposto (Befindlichkeit)” próprio ao ser-aí significa “ser na totalidade conformativa do que aparece” e o termo “Stimmung” aponta não para uma determinação particular, cindida do todo, mas para uma determinação que alcança subitamente o todo, já em uma tonalidade afetiva determinada, esse conceito se coaduna perfeitamente com a necessidade da obra de Heidegger.

29 “Die Befindlichkeit erschliesst das Dasein in seiner Geworfenheit”.

30 “Sie ist eine existenziale Grundart der gleich ursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist”.

31 “Die vordem schon erschlossene Welt lässt Innerweltliches begegnen. Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert. Das Begegnenlassen ist primär umsichtiges, nicht lediglich noch Empfinden oder Anstarren”.

modo que o ser-aí, na medida em que vem a ser a partir do que se mostra, a cada vez, na existência, se deixa abater pelas tonalidades afetivas que lhe acometem. O ser-aí, ao passo

que é sempre já jogado no “aí” que lhe aparece, é também compreendido como um ente para o qual não podemos apontar um começo ou um fim, e que, por isso, se dispõe sempre à medida que já é as suas próprias possibilidades de ser. Segundo Heidegger, isso se dá, a cada vez, de modo abrupto, imediato, súbito. Heidegger nos mostra o caráter abrupto desse existencial ao compreender que é “a tonalidade afetiva que, a cada vez, se abate sobre mim”. Ou seja, o ser-aí não pode planejar uma tonalidade afetiva: é ela quem se abate sobre ele. O segundo caráter da disposição, como o descerramento originário de mundo, de co-ser-aí e existência, marca o caráter de co-ser-aí do ser-aí: sendo, o ser-aí é sempre junto aos outros entes que possuem o seu mesmo caráter fundamental, entes esses que se mostram como co-seres-aí. Nessa medida, é importante ressaltarmos que os entes que possuem o caráter de ser-aí, na verdade, segundo a analítica, perfazem um e o mesmo ser-aí. O terceiro caráter da disposição, como descerramento prévio do mundo, reitera a disposição como uma instância originária do ser-aí: esse ente, ao descerrar mundo, já vem a ser também em- virtude-de disposição, isto é, de determinadas tonalidades afetivas que perfazem o todo que descerramento, a cada vez, é.

Após analisar o existencial “disposição”, Heidegger se atém à análise da “compreensão”. O pensador fala a respeito desse existencial que “de maneira igualmente originária à disposição, a compreensão também constitui esse ser” (do ser-aí). Isso quer dizer que o ser do ser-aí é constituído simultânea e originariamente como disposição e compreensão. “Originariamente” diz que esses existenciais se mostram como necessários, indispensáveis, a cada vez, à constituição do ser-aí: ambos esses existenciais constituem o ser-aí, ambos descerram as possibilidades em-virtude-de cada poder-ser e deixam que esse dê significado às suas próprias possibilidades. É no parágrafo dedicado à exposição do ser-aí como compreensão, que Heidegger traz à tona, de modo enfático, o conceito de “poder-ser”. Diz o texto: “Enquanto ser-aí de fato, o seu poder-ser (do ser-aí) já *sempre* se transladou para uma possibilidade da compreensão ³²”.(p. 146) Essa sentença aponta para o fato de o ser-aí

32

“Als faktisches Dasein hat es sein Seinkönnen je schon in eine Möglichkeit des Verstehens verlegt”.

já estar sempre sendo as possibilidades nas quais ele compreende a si mesmo e aos entes que lhe vêm ao encontro. Ou seja: não há a possibilidade de averiguarmos um suposto “ponto zero” a partir do qual o ser-aí se constituiria; esse ser já está sempre em “uma possibilidade de compreensão.” Heidegger lança, então, por ocasião dessas explicitações, a seguinte pergunta: “Porque a compreensão, em todas as dimensões essenciais do que nela pode se descerrar sempre conduz às possibilidades?” (p. 145) Como resposta, ele diz o seguinte: “Porque, em si mesma, a compreensão possui a estrutura existencial do que chamamos *projeto* (*Entwurf*).” (Ibidem) O pensador, continuando a sua resposta, ainda diz o seguinte:

“O caráter projetivo da compreensão constitui o ser-no-mundo no tocante ao descerramento de seu aí, enquanto aí de um poder-ser³³” (p. 145)

O projeto marca, pois, a estrutura existencial do poder-ser do ser-aí. Mas o que quer dizer exatamente esse “caráter projetivo”? Heidegger ajuda-nos a esclarecer o significado dessa expressão na seguinte passagem:

“Na condição de jogado, o ser-aí se joga no modo de ser do projeto³⁴. (...) Como ser-aí, ele já sempre se projetou e só é na medida em que se projeta³⁵. Na medida em que é, o ser-aí já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades³⁶. O caráter projetivo da compreensão (*Entwurfcharakter des Verstehens*) diz, ademais, que o com vistas ao que em virtude do qual se projeta (*entwirft*) apreende as possibilidades, mesmo que não o faça tematicamente. Essa apreensão (*Erfassen*) retira do que é projetado justamente o seu caráter de possibilidade, arrastando-o para um teor dado e referido, ao passo que, no projetar, o projeto joga previamente para si mesmo a possibilidade como possibilidade e, assim, a deixa *ser*³⁷. (...) Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser do ser-aí em que o ser-aí é as suas possibilidades enquanto possibilidades.” (p. 145)

Essa passagem nos encaminha para a compreensão de que o ser-aí se constitui sempre na tensão entre duas possibilidades: uma que apreende a si mesma como sendo “um teor dado e referido”; possibilidade essa que “retira (*zieht*) do que é projetado justamente o seu caráter de possibilidade”, e que faz com que o ser-aí acabe assumindo a sua própria possibilidade como algo simplesmente dado; e outra

33 “Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens.”

34 “Als geworfenes ist das Dasein in die Seinart des Entwerfens geworfen.”

35 “als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend.”

36 “Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten.”

37 “während der Entwurf im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit sich vorwirft und solche *sein* lässt.”

(possibilidade) que se projeta no projetar mesmo e que pode, desse modo, manter o caráter de possibilidade de cada projetar. Só essa última possibilidade mantém o caráter de poder-ser próprio a cada projetar; isso porque só ela apreende a si mesma como projeto, isto é, como possibilidade. É importante frisarmos que, em ambas as possibilidades, quando se instauram as possibilidades em que já se é, imediatamente se configuram outras possibilidades desde as quais o ser-aí pode ou não compreender a si mesmo como possibilidade, isto é, desde as quais esse ser pode ou não compreender a si mesmo já se projetando em possibilidades que, no entanto, já estão sempre presentes na estrutura de possibilidades descerradas no mundo. Com isso, se dá sempre uma tensão constitutiva entre essas duas possibilidades. Pode-se compreender, desse modo, que o vir a ser do ser-aí não pode se dar exclusivamente numa das referidas possibilidades, mas, antes, que o ser-aí se dá numa espécie de tensão constitutiva entre essas duas possibilidades. Podemos perguntar, então, porque a referida distinção vem ao caso. Isto é: qual é, afinal, a necessidade de fazermos uma distinção entre a possibilidade da impropriedade e da propriedade?

Uma vez tendo compreendido que a primeira possibilidade apreende a si mesma como algo já dado e que somente a segunda possibilidade é capaz de compreender a si mesma como projeto, podemos procurar pensar sobre a necessidade de a analítica fazer essa distinção. No §40, o pensador diz algo que nos ajudará a pensar melhor isso. Nesse parágrafo, é analisada a disposição da angústia. Isto por ocasião de existir, com isso, “a possibilidade de se chegar ao ser do ser-aí, interpretando-se numa repetição e num acompanhamento a compreensão-dispositiva (*befindlichen Verstehens*)”; é dito ainda que essa possibilidade “cresce ainda mais quanto mais originário for o fenômeno que funciona metodologicamente como disposição de abertura.” (p. 185) O fenômeno da angústia é o que será analisado com o intuito de se chegar ao ser do ser-aí. Trazendo à tona o modo como a angústia acontece quando nós mesmos nos angustiamos, Heidegger nos leva a pensar sobre o caráter revelador dessa disposição. Ele diz que, em um momento de angústia, “a totalidade conformativa (*Bewandtnisganzheit*) do manual e do ente presente à vista que se descobre no mundo não tem (mais) nenhuma importância, ela se perde em si.” Isto é: a angústia, quando acontece, faz com que percamos de vista as coisas com as quais normalmente lidávamos. É como se essas coisas, de repente, passassem a não ter mais nenhuma importância. Além disso, é dito que “o com quê da angústia é inteiramente

indeterminado.” (p.186) Isso quer dizer que o motivo pelo qual nos angustiamos não se encontra dado numa região específica do ser-aí, mas que a angústia se dá a esse ser como um todo. Heidegger conclui a reflexão acima dizendo que “aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ (Nichts) que não se revela ‘em parte alguma’ (nirgends) (e que) fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que *a angústia se angustia com o mundo como tal.*” (p. 186/187) Tentemos saber, pois, o que exatamente o filósofo quer dizer com essas afirmações. Primeiramente, somos levados a pensar a angústia. Esse fenômeno, segundo a analítica, ao contrário do medo ou do terror, não teria um motivo determinado e, por isso, se poderia dizer comumente, inclusive, que a angústia não é “nada”. Contudo, isso que comumente se compreende como sendo “nada” pode nos revelar algo. Para compreendermos isso com precisão, temos que saber que a angústia, ao retirar a importância das coisas em geral, provoca um estreitamento e que, segundo o filósofo, “o que se estreita não é isso ou aquilo (...) mas sim a *possibilidade* do que está à mão como um todo, isto é, do próprio mundo.” (p. 187) É dito ainda que a angústia, ao acontecer, por destituir o caráter simplesmente dado das coisas, torna clara a verdadeira constituição do mundo, isto é, “o mundo como tal”. Nas palavras do filósofo, “se o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angustia se angustia, isso significa que *a angustia se angustia com o próprio ser-no-mundo.*” (p. 187) Com isso, pode-se compreender que mundo será equiparado ao nada. Isto porque, para a analítica, o mundo mesmo são as possibilidades que vêm a ser, a cada vez, descerradas em uma totalidade em virtude de compreensão. Sendo possibilidade, mundo vem a ser compreendido como nada em específico, mas apenas às possibilidades que é o ser-aí mesmo, como um todo, é.

Retomemos rapidamente o que foi explicitado a respeito da constituição do poder-ser do ser-aí. Vimos que essa constituição se dá junto, partir de e como os existenciais; dentre os quais ressaltamos os existenciais “compreensão” e “disposição”. Mundo, por sua vez, só pode se articular em sintonia com esses existenciais. Isto significa que, fora da articulação desses existenciais, nada há. Essa tese é confirmada através da análise do fenômeno da angústia. Esse fenômeno, segundo a analítica, abarca, a cada vez, a totalidade, isto é, no acontecer da angústia, tudo passa a estar afinado em angústia e é nessa medida que a angústia pode tornar

clara a totalidade que mundo é. Temos que perguntar, então: o que permite afirmar que a angústia se abate sobre a totalidade? Que tipo de clareza é esse em jogo na angústia?

Heidegger diz sobre isso que “o *por que* da angustia se angustiar desentranha-se como o *com que* ela se angustia: o ser-no-mundo.” (Ibidem) Na angústia, evidencia-se, pois, uma coincidência: a coincidência do *por que* e do *com o que* o ser-aí vem a ser. Essa coincidência, contudo, não se restringe ao fenômeno da angústia mas constitui o ser-aí em todas as suas possibilidades. A angústia permite, no entanto, que tenhamos clareza quanto a isso. Dizer que o “por que” de cada possibilidade existencial já traz consigo também, a cada vez, o seu “como” diz que quando mundo se faz mundo traz consigo o sentido que permeia todas as possibilidades do ser-aí como um todo. Essa compreensão, contudo, ao mesmo tempo, não pode ser contraditória com o que há de mais originário na estrutura do ser-aí: a possibilidade de singularizar-se. Essa possibilidade, por sua vez, tornar-se evidente no momento em que angústia se abate sobre o ser-aí. É interessante notarmos que a analítica empreende, com isso, a tarefa de mostrar a mais radical possibilidade do ser-aí, de expor uma possibilidade que está na raiz mesma de constituição desse ser -- a possibilidade de singularizar-se. E isso se dará a partir da experiência de quando todas as possibilidades de abertura se estreitam: no fenômeno da angústia. Para tratarmos da possibilidade do singularizar-se, contudo, é oportuno nos atermos mais enfaticamente ao último conceito a ser aqui tratado: o “cuidado”. Recapitulando o que foi dito, o parágrafo 41 nos diz, a respeito dos existenciais desdobrados, que:

“na compreensão ontológica da compreensão, o ‘estar em jogo’ (das ‘es geht’ um...) evidenciou-se como ser que se projeta para o poder-ser mais próprio³⁸. Esse poder-ser é o em-virtude-de (worumwillen) onde o ser-aí é já como ele é. Em seu ser, o ser-aí já sempre se conjugou com uma possibilidade de si mesmo³⁹”. (p. 191)

Nesse mesmo parágrafo, Heidegger ainda anuncia algo fundamental acerca do poder-ser do ser-aí: “do ponto-de-vista ontológico, ser para o poder-ser mais próprio significa: em seu ser, o ser-aí, já sempre se antecipou a si mesmo”? Mas o que significa exatamente essa expressão – “já sempre se antecipou a si mesmo”? Heidegger nos diz que essa expressão quer dizer que:

38 “als des sichentwerfenden Seins zum eigensten Seinkönnen”.

39 “Das Dasein hat sich in seinem Sein je schon zusammengestellt mit einer Möglichkeit seiner selbst”

“o ser-aí já está sempre ‘além de si mesmo’, não como atitude frente aos outros entes que ele mesmo *não é*, mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é. Designamos a estrutura ontológica essencial do ‘estar em jogo’ como o antecipar a si mesmo do ser-aí⁴⁰.”

Essa estrutura, acerca do modo de ser próprio ao ser-aí, é nomeada, na analítica, com uma só palavra – *cuidado*⁴¹ (*Sorge*), ou antecipar-se a si mesmo por já ser em um mundo (*Sich-vor-weg-im-schon-sein-in-einer-Welt*). Com o conceito de cuidado, a analítica enfatiza que o caráter mais próprio do ser-aí se constitui como um “antecipar-se a si mesmo por já ser em (mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)⁴² (p. 192). Heidegger diz, com isso, que o poder-ser é, fundamentalmente, como possibilidade, o antecipar-se a si mesmo já sendo em um horizonte, em um mundo fático, que não é simplesmente dado ou está simplesmente à vista, mas que também se situa desde sempre como possibilidade. O poder-ser se configura, nesse sentido, originariamente, como possibilidade de possibilidade. A estrutura do antecipar-se a si mesmo já sendo em um mundo, o cuidado, com isso, revela o modo como o ser-aí vem a ser. Esse vir a ser diz que o ser-aí é um ente cuja possibilidade mais própria é saber si mesmo como possibilidade. Como possibilidade diz que o ser-aí é um ser cuja determinação fundamental é ser aberto, descerrado, para as possibilidades que se mostram no horizonte que é mundo. Como possibilidade diz ainda que o ser-aí é um ente cuja determinação é não ser nada em específico, mas uma estrutura de possibilidades. Como vimos, essa estrutura, apesar de marcada por uma indeterminação fundamental, não se dá solta no espaço, mas é constituída por um amalgama, um todo, de existenciais – ser-em, compreensão, disposição – e pelo fato de ser em virtude de um mundo fático, já sempre previamente descerrado. “Como algo fático, o projetar-se compreensivo do ser-aí está sempre junto a um mundo

40 “Diese Seinsstruktur des wesenhaften >>es geht um.<< fassen wir als das *Sich-vorweg-sein des Daseins*”.

41 A palavra *Sorge* em alemão coloquial quer dizer mais exatamente preocupação. Ela advém do verbo *Sorgen*, preocupar-se. O sentido que Heidegger lhe confere, contudo, como a base a partir da qual toda e qualquer possibilidade existencial se realiza aproxima essa palavra do sentido de cuidar. Além disso, o pensador alemão, ao expor o significado dessa palavra, trás a tona um poema de Goethe, *Faust und die Sorge*, um testemunho pré-ontológico segundo o qual o que está expresso nesse texto pela palavra latina *cura* constitui a “origem” do ser do ser-aí na medida em que com essa “visualiza-se o modo de ser em que se predomina seu percurso temporal no mundo (*zeitlichen Wandel in der Welt*).” (p. 199, grifo do autor).

42 “Das Sein des Dasein besagt: *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt)* als Sein-bei (innerweltlich begegnen-dem Seienden)”.

descoberto”⁴³(p. 194) Isto é: poder-ser é sempre poder-ser com vistas a algo, no horizonte de um mundo. O caráter prévio do “com vistas ao que”, por sua vez, não diz o mesmo que ser anterior, como se se tratasse de uma escala cronológica em que existe um “anterior” e um “posterior” supostamente bem delimitados, mas diz somente que o descerramento do em virtude de é algo com o que já sempre contamos, mesmo que esse algo não seja nada em específico, mas somente as possibilidades em que já se é para poder-ser. O caráter prévio daquilo com vistas ao que se é, nesse sentido, guarda uma relação estreita com o caráter antecipativo do poder-se ser. Como nos aponta a seguinte passagem:

“Enquanto totalidade originária de sua estrutura⁴⁴, o cuidado se acha, do ponto de vista existencial, a priori, ‘antes’ (>>vor<<) de toda ‘atitude’ e ‘situação’ do ser-aí, o que sempre significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação de fato⁴⁵.” (p. 193)

Isso acontece, na medida em que o poder-ser do ser-aí, como um antecipar-se a si mesmo, o cuidado, constitui-se em comum-pertencência com o caráter prévio daquilo com vistas ao que se é. Ambos os conceitos revelam o que, para a analítica, constitui-se como o cerne do ser-aí. O ser-aí vem a ser, em seu cerne, uma estrutura de possibilidades cuja dinâmica fundamental descerra-se como temporalidade; necessariamente antecipando e projetando as suas próprias possibilidades. O ser-aí, nesse sentido, é essencialmente um ser sempre marcado pelas possibilidades descerradas no mundo fático, que, contudo, apenas se mostram quando apropriadas pelo ser que pode apropriar-se delas, ou seja, que sempre se mostram a partir do ser que pode tornar próprias as possibilidades aí descerradas. A estrutura do cuidado, como o cerne do ser-aí, determina todos os possíveis modos de ser desse ente. A analítica enfatiza essa compreensão ao compor os conceitos que revelam os modos de ser do ser-aí a partir do radical “Sorge”, tal como o conceito “Besorgen”.

“Porque, em sua essência, o ser-no-mundo é cuidado, pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao manual (bei dem Zuhandenen) como *ocupação* (*Besorgen*) e o ser como co-ser-aí (mitdasein) dos outros nos encontros dentro do mundo como *preocupação* (*Fürsorge*). O ser-junto-a (Sein-bei...) é ocupação porque, enquanto modo de ser-

43 “Das vertehende Sichertwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt”.

44 “als ursprüngliche Strukturanzheit.”

45 “in jeder faktischen”.

em (In-Seins), determina-se por sua estrutura fundamental que é cuidado. (...) O poder-ser em virtude do qual (worumwillen) o ser-aí é possui em si mesmo o modo de ser de ser-no-mundo. Nele reside, ontologicamente, a remissão ao ente intramundano ⁴⁶. Ocupação e preocupação é sempre cuidado.” (p.193/194)

“Besorgen”, como já vimos, diz ocupar-se. No contexto da analítica, esse conceito aponta para o modo como o ser-aí vem a ser na lida fática com a dinâmica utensiliar. Agora, podemos apontar para o fato de a dinâmica da lida cotidiana ser radicada no caráter temporal do ser-aí – o chamado cuidado. É só porque o ser-aí está fundado na temporalidade, que esse ser pode orientar-se em cada ocupação. Cada ocupação, nessa medida, só se torna possível porque o ser-aí se descerra, se abre, para a possibilidade de se ocupar. O descerrar-se já diz cuidar-se, isto é, antecipar-se nas possibilidades descerradas a cada vez ou ser nas possibilidades que permeiam e determinam o modo de ser do ser-aí em cada ocupação.

Com isso, chegamos à seguinte conclusão: de acordo com a analítica existencial a determinação originária do ser-aí é a temporalidade; essa determinação rege todas as possibilidades existenciais que se mostrem ou que venham a se mostrar como possíveis. O conceito que dá nome e evidencia a temporalidade é “cuidado”. Esse conceito revela que o ser-aí sempre se constitui desde um modo próprio ou impróprio de antecipar-se a si mesmo. Cada um desses modos trará consigo as determinações que se dão segundo certas possibilidades de antecipação, determinações essas geradas em conformidade com o próprio vir a ser do ser-aí junto às determinações circunstâncias de cada ocupação fática. Isso significa que a analítica compreende que o ser-aí não pode ser pensado em função de noções que, a princípio, se mostram como evidentes para o senso-comum como, por exemplo, as noções de “passado, presente e futuro”; essas, quando analisadas rigorosamente, mostrar-se-ão infundadas ou baseadas apenas no que “se diz”. Ao invés disso, no ser-aí, sempre se mostra como originária uma dinâmica antecipativa em virtude da qual a esse ser se revela como descerrada, aberta, a clareira, a abertura, desde a qual tudo vem a ser. É somente desde essa clareira que todas as possíveis realizações se darão.

CONCLUSÃO

“Não há nada verdadeiro no homem senão o fato de ele errar e não conseguir encontrar sua relação consigo mesmo, com os outros e com as coisas.”

J.W. Goethe

(af. 6 de *Máximas e Reflexões*)

Para concluir, é oportuno recapitularmos o que foi dito. Como buscamos demonstrar ao longo desta dissertação, Heidegger sinaliza, nos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo*, o fato de se dar uma diferença fundamental entre os entes desprovidos do caráter de ser-aí e aqueles providos desse caráter. Os primeiros são designados, na analítica, como entes “desprovidos de mundo” e como entes intramundanos. Essa última caracterização foi feita com vistas à compreensão de que o ser-aí, somente em conformidade com cada ocupação, descobre os entes presentes à vista como entes intramundanos. Procurou-se, com isso, designar os entes intramundanos a partir do modo como esses, de fato, aparecem: a partir da lida fática, e do horizonte a partir do qual essa lida se dá – a partir de mundo. Mundo, desse modo, foi compreendido como aquilo com vistas ao que todos os entes vêm ao encontro. A ênfase na necessidade de pensar o conceito de mundo a partir do único horizonte em que esse, de fato, se mostra -- a lida fática -- reforça a interpretação de que a analítica tem, como intenção, descobrir, em última instância, o que se mostra como verdadeiro e imprescindível ao vir a ser do ente designado como ser-no-mundo, e, assim, ao vir a ser de mundo mesmo. A supracitada distinção, entre os entes dotados do caráter de ser-aí e os outros entes, é retomada na exposição acerca da diferença entre o ‘ser-em’ categorial e existencial. Essa exposição é oportuna para retomarmos o que foi elaborado, e para termos clareza acerca do modo como a analítica se orientou ao longo de sua investigação. Heidegger também diz, a esse respeito, que, “as diferenças repetidas vezes marcadas entre as estruturas e dimensões da problemática ontológica devem-se manter fundamentalmente separadas.” Essa diferenças se encontram retomadas e enumeradas na seguinte passagem:

“ 1) o ser dos entes intramundanos, que primeiro vêm ao encontro (manualidade - *Zuhandenheit*) ;

2) o ser *dos* entes (presentes à vista -- *Vorhandensein*) que se acham e se podem determinar num percurso autônomo de descoberta (*entdeckenden*) através dos entes que primeiro vêm ao encontro;

3) o ser da condição ôntica de possibilidade da descoberta de entes intramundanos em geral, a mundanidade do mundo ⁴⁹. Esse último é uma determinação *existencial* do ser-no-mundo, ou seja, do ser-aí. Os outros dois conceitos de ser são *categorias* (*Kategorien*) e abrangem entes que não possuem o modo de ser do ser-aí”. (p. 88)

Como elaboramos ao longo desta dissertação, pois, as diferenças se dão, para a analítica existencial, fundamentalmente, entre os entes à mão, os entes que são passíveis de serem descobertos a partir de uma circunvisão prévia e os entes que possuem o caráter de ser-aí. É somente a partir do ser-aí que todos os outros podem se mostrar como estando faticamente presentes. Contudo, ainda não temos clareza acerca do modo como esse ente mesmo, que todos nós somos, se constitui. Isso porque ainda não elaboramos detidamente o modo como esse ente própria e essencialmente se dá. Abordamos apenas o modo como os outros entes, que não possuem esse mesmo modo de ser, lhe vêm ao encontro e o existencial ser-em.

Na introdução deste trabalho, havíamos lançado a questão: qual vem a ser realmente o significado do termo *Dasein* na analítica existencial de *Ser e Tempo*? Apontamos que um importante intérprete de Heidegger, Günter Figal, ressalta ser a análise desse conceito uma “elaboração da pergunta sobre o ‘ser em geral’”. Vimos, no entanto, ao longo dessa dissertação, que Heidegger, ao analisar o conceito de ser-aí na analítica existencial, parte, sobretudo, do horizonte fático com o qual esse ser sempre tem que lidar. Seguindo as orientações do filósofo, vimos que mundo, por exemplo, cotidianamente vem a ser o horizonte fático de cada ocupação. A analítica existencial, em seus parágrafos iniciais, analisa, pois, justamente, de que modo o ser-aí de início e na maioria das vezes se constitui. É elaborada a tese de que cotidianamente esse ser se constitui como ocupação. Ao ocupar-se com os entes intramundanos que vem ao encontro, o ser-aí descerra-se como circunvisão. A circunvisão não lida com os entes presentes à vista, mas com entes à mão, que se mostram como úteis a cada ocupação, isto é, os entes à mão só aproximam em virtude de sua serventia, constituída a partir das referências fáticas de cada ente. As referências, por sua vez, constituem-se a partir de uma dinâmica: o vir a ser de cada totalidade conformativa. Cada totalidade conformativa se dá como uma multiplicidade

⁴⁹ “das Sein der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von innerweltlichen Seinden überhaupt, die Weltlichkeit von Welt”.

referencial que envolve simultaneamente os conceitos de ‘ser-para’ e ‘em quê’. Como vimos, isso quer dizer que cada conformidade se dá em uma dinâmica que tem em vista, sobretudo, as referências constitutivas dos utensílios com os quais se lida em cada ocupação. Cada conformidade, por sua vez, vem a ser em virtude de algo com vistas ao que sempre se é, sendo que esse elemento já se encontra previamente descerrado. Foi apontado para o mundo fático como algo que, no entanto, não pode ser descoberto nem encontrado, como uma conformidade, por ser aquele justamente o horizonte com o qual cada conformidade já sempre conta. Nesse sentido, a única via de acesso para auscultarmos o vir a ser do mundo se abre a partir da análise do ser que pode descerrar-se em mundo: o ser-aí. Para tanto, a analítica desdobra os existenciais que são próprios a esse ser – a disposição, a compreensão, o caráter de jogado, o projeto, e o cuidado. Esses existenciais constituem, pois, a estrutura própria ao ente cujo caráter fundamental é ser-aí. O amálgama desses existenciais, por sua vez, foi chamado de poder-ser. Esse conceito também compreende o fato de o ser-aí vir a ser, a cada vez, como possibilidade de possibilidade. Com isso, mesmo a compreensão que toma a si mesma como um teor dado, pode não ter clareza disso, mas sempre já se situa como possibilidade de possibilidade. A diferença fundamental é que somente a possibilidade que se assume como possibilidade pode ter claro para si a sua própria constituição e pode ser livre para angustiar-se. O conceito ‘poder-ser’, nessa medida, ao mesmo tempo em que revela o caráter mais próprio ao ser-aí, também anuncia o modo como esse ente se dá: sempre em virtude de um mundo fático previamente descerrado. O caráter prévio do mundo fático, por sua vez, mostra-se somente a partir do vir a ser do ser-aí, no seu caráter mais próprio: o caráter antecipativo, isto é, o caráter de temporalidade. É por já sempre antecipar-se-a-si-mesmo-já-sendo-em-um-mundo que o ser-aí é entregue à possibilidade de apropriar-se de si mesmo. Para tanto, é necessário que esse ser venha a ser em virtude das possibilidades sedimentadas no mundo, apropriando-as e, assim, tornando-as próprias ao seu próprio poder-ser.

A analítica, com isso, trouxe à tona, desvelou, através da investigação das determinações próprias ao ser analisado, o ser-aí, de que modo o seu poder-ser conjuga em si, a um só tempo, mundo, como horizonte de manifestação dos entes, e os existenciais. A analítica alcançou essa possibilidade por vislumbrar a determinação própria ao poder-ser como temporalidade. É essa última determinação aquela capaz de

reunir todas as demais instâncias, convocando-as a uma só experiência: a de se ser-aí e tornar-se livre para as próprias determinações. “Vem a ser o que tu és” diz a frase de Píndaro.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA, BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA (1e2) E BIBLIOGRAFIA DE APOIO

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA – Obras de Martin Heidegger.

HEIDEGGER, Martin. *Arte y Poesia*. Trad. Samuel Ramos. Ed. FCE. 2ª- ed. México: 2006.

_____. *La Autoafirmación de la Universidad Alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Trad. Ramón Rodríguez. Madrid: ed. Tecnos, 1989.

_____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, III Abteilung, Tomo 65*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*. Herausgegeben von Hermann Heidegger. Erker- Verlag Sankt Gallen, 1969.

_____. *A Caminho da Linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. trad. Marco Antônio Casanova. RJ: Forense Universitária, 2003.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Col. *Os Pensadores*. trad. Ernildo Stein. SP: Nova Cultural, 1991.

_____. *Correspondência 1925/1975 – Hannah Arendt e Martin Heidegger*. trad. Marco Antônio Casanova. RJ: Relume Dumará, 2001.

_____. *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*. trad. Breno Onetto Muñoz. Chile: Ed. Universidad Austral de Chile, 2001.

_____. *Ensaio e Conferências*. trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Cavalcante Schuback. RJ: Vozes, 2001.

_____. *Filosofia e Cibernetica*. Trad. Adriano Fabris. Pisa: Edizioni ETS, 1988.

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Tomo 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. *Introdução à Metafísica*. trad. Emmanuel Carneiro Leão. RJ: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *Neitzsche I*. trad. Marco Antônio Casanova. RJ: Forense Universitária, 2007.

_____. *A Origem da Obra de Arte*. trad. Maria da Conceição da Costa. RJ: Edições 70, 1977.

_____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. trad. para o espanhol com alterações nossas para o português de Manuel Jiménez Redondo, In: www.heideggeriana.com.br (site: Heidegger em castellano)

_____. *Qu' appelle-t-on Penser?* Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1976. *Ser e Tempo*. Parte I e II. trad. Márcia Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Kant et le problème de la métaphysique*. trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Ed. Gallimard, 1953.

_____. *III Questions. Serenité*. trad. Ed. Gallimard: 1962.

_____. *Sobre a Essência da Verdade*. Trad. Carlos Morujão. Porto: Ed. Porto, 1995.

_____. *Zeit und Sein*. Tübingen: Niemeyer, 1969.

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

1) Obras sobre Heidegger que foram referência primordial para o desenvolvimento deste trabalho:

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I – Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. 2ª-ed. SP: Ed. Loyola, 2005.

BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger. Le chemin de Heidegger*. Paris: Les Editions de Minuit, 1985.

_____. *Dialogue avec Heidegger. Philosophie Grecque*. Paris: Les Editions de Minuit, 1973.

CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a Caminho. Impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. RJ: Forense Universitária, 2006.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. RJ: Forense Universitária, 2005.

FOGEL, Gilvan. *Martin Heidegger, et coetera e a Questão da Técnica*. in: O que nos faz pensar, homenagem a Martin Heidegger, Rio de Janeiro, cadernos de filosofia da Puc-Rio, 1996, p. i. 37 p.f. 67.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva – Heidegger em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

STEIN, Ernildo. *Seis Estudos sobre “Ser e Tempo”*. 3ª- ed..Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras de Origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

2) Outras obras sobre Heidegger:

BARASH, Jeffrey Andrew. *Heidegger e o seu Século. Tempo do Ser e Tempo de História*. Trad. André do Nascimento. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1995.

HODGE, Joana. *Heidegger e a Ética*. Col. Pensamento e Filosofia. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1995.

GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*.

JANICAUD, Dominique. *A Sombra deste Pensamento – Heidegger e a Questão Política*. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1990.

LEÃO, Emmanuel Carneiro, org. *Martin Heidegger*. Vários autores. RJ: Tempo Brasileiro, 1977.

LOPARIC, Zeljko. 2001: *Além do inconsciente: uma desconstrução heideggeriana da psicanálise*, Natureza Humana, v.3, n1, pp. 91-140.

LYOTARD, Jean-François. *Heidegger e ao Judeus*. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.

PEGORARO, Olinto. *Imaginação e Tempo em Heidegger*. RJ: Ed. UAPÊ, 2006.

OLIVEIRA, SOUZA, Nythamar de, Draiton Gonzaga de, org.. *Hermenêutica e Filosofia Primeira – Festschrift para Ernildo Stein*. Vários autores. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e Outro*. trad. Eugénia Atunes. Lisboa: Ed. Instituto Piaget., 1991.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Um Mestre na Alemanha. Heidegger e o Seu Tempo*. Trad. João Carlos Silva. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1993.

TOWARNICKI, Frédéric de. *Martin Heidegger Souvenirs et Chroniques*. Paris: Ed. Payot e Rivages, 2002.

WOLIN, Richard. *A Política do Ser*. Trad. Leonardo Mateus. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1990.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

ADORNO, Theodor W.. *Dialectique négative*. trad. grupo do Colégio de Filosofia: Gerard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut e Dagmar Trousson. Ed. Petite Bibliothèque Payot: 1978, 1992. Original publicado em 1966; *Negative Dialectics*. trad. The Continuum Publishing Company. New York: Seabury Press, 1973. *Dialética Negativa*; Prefácio e Introdução. trad. Marco Antônio Casanova. Tradução ainda não publicada.

Anaximandro, Parmênides, Heráclito. *Os Pensadores Originários*. trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II – O apriori da Comunidade de Comunicação*. Trad. Paulo Astor Soethe. SP: Ed. Loyola, 2000.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário de Gama Kury. 3ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ª-ed.. SP: Brasiliense, 1994.

_____. *Metafísica- livros I e II* . Trad. Vincenzo Cocco. Coimbra: Atlântida, 1951.

CASANOVA, Marco Antônio. *O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche*. RJ: Forense Universitária, 2003.

_____, e outros, org.. *Assim Falou Nietzsche III – Para Uma Filosofia do Futuro*. Org.: Charles Feitosa, Marco Antônio Casanova, Miguel Angel de Barrenechea, Rosa Dias

CHATELÊT, François, org.. *História da Filosofia V – A Filosofia e a História* RJ: Zahar, 1974.

DESCARTES. *Obra Escolhida*. trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª- ed. RJ: Bertrand Brasil, 1994.

FICHTE, Johann Gottlieb. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*. trad. e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. S.P.: Abril Cultural, 1980. Col. Os Pensadores.

_____. *O Princípio da Doutrina-da-Ciência (1797)*. Idem.

_____. *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou Da Assim Chamada Filosofia (1794)*. Idem.

_____. *Sobre la Capacidad Lingüística y el Origin de la Lengua*. trad. Rita Radl Philipp. Madrid: Tecnos, 1996.

_____. *Lições Sobre a Vocaçào do Sábio*. Texto avulso. trad. Ricardo Barbosa.

_____. *la Doctrine du droit*, de 1812. trad. Groupe d'Etudes Fichtéennes de Langue Française, que traduziu a edição preparada por E.Fuchs para a edição completa da Académie de Bavière (GA,II,13). Ainda não publicado na mídia impressa e não revisado.

- FISHBACH, Franck. *Le Système de la Raison Juridique*. Site de philosophie de l'Académie de Toulouse.
- FOGEL, Gilvan. *Da Solidão Perfeita*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 7ª-ed. SP: Ed. Loyola, 2001.
- FRANCALANCI, Carla. *Amor, Discurso, Verdade – uma interpretação do symposium de Platão*. Vitória: EDUFES, 2005.
- GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva – A virada hermenêutica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- _____. *O Caráter Oculto da Saúde*. Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis, RJ:Vozes, 2006.
- HAAR, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação*. Trad. Milton Camargo Mota. SP: Loyola, 2004.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, Parte I. trad. Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Parte I – A ciência da Lógica. SP: Edições Loyola, 1995.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. RJ: Tempo Brasileiro, 1980.
- JAMES, William. *A Vontade de Crer*. trad. Cecília Camargo Bartalotti. SP: Ed. Loyola, 2001.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. trad. José Trindade Santos. SP: Ed. Loyola, 2002.
- PLATÃO. *Criton ou Du Devoir*. trad. Victor Cousin. Turin: Ed. Mille et une nuits, 2000.
- _____. *Diálogos. O Banquete. Apologia de Sócrates*. trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª-ed.. Belém: EDUFPA, 2001.
- _____. *Diálogos. Eutífron ou da Religiosidade. Apologia de Sócrates. Críton ou do dever. Fédon ou da alma*. Col. Os Pensadores. SP: Ed. Nova Cultural, 1999.
- _____. *The Dialogues of Plato. Apology. Crito Euthiphro. Phaedo. Protagoras. Meno. Symposium. Gorgias*. trad. vários. EUA: ed. Bantam, 1986.
- _____. *Fedro*. trad. Alex Marins. SP: Martin Claret, 2005.
- _____. *As Leis, ou da Legislação e epinomis*. trad. Edson Bini. SP: Edipro, 1ª-ed., 1999.
- _____. *Mênon*. trad. Maura Iglésias. RJ: Ed. PUC-Rio, Loyola, 2001.
- _____. *Les Mythes de Platon. Anthologie*. Vários tradutores. Textos escolhidos por François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2004.
- _____. *A República*. trad. Heloisa da Graça Burati. SP: Rideel, 2005.
- _____. *Timeu e Crítias ou a Atlântida*. trad. Norberto de Paula Lima. PR: Hemus, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. 2ª-ed. RJ: Forense Universitária, 2005.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alex Marins. SP: Ed. Martin Claret, 2002.

- KIERKEGAARD, Sören. *Dois Discursos Edificantes de 1843 e outros escritos*. trad. e edição Henri Nicolay Levinspuhl. 2a-ed. RJ: sem editora, impresso na Fábrica de Livros, 2001.
- _____. *Post- Scriptum aux Miettes Philosophiques*. trad. Paul Petit. Paris: Ed. Tel Gallimard, fotocópia.
- _____. *O Sumo Sacerdote e outros escritos*. trad. e edição Henri Nicolay Levinspuhl. 3a- ed. RJ: sem editora, impresso na Fábrica de Livros, 2001.
- _____. *Temor e Tremor*. trad. Maria José Marinho, fotocópia.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. trad. Heloísa da Graça Buriti. SP: Rideel, 2005. *Also sprach Zarathustra*. Werke in drei Bänden Band II. Munique: Carl Hanser Verlag, 1999.
- _____. *Aurora*. trad. Rui Magalhães. Porto, Portugal: ed. Rés, 1983.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. trad. Marco Antônio Casanova. RJ: Relume Dumará, 2000.
- _____. *A Gaia Ciência*. trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *A Genealogia da Moral*. trad. A. A. Rocha. Editora Ediouro.
- _____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. trad. J. Guinsburg. SP: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Vontade de Poder*. trad. avulsa de Marcus Sinésio.
- ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. Trad. Marylene Pinto Michael. 2ª-ed.. SP: Martins Fontes, 2002.
- REALE, Giovanni. *O Saber dos Antigos – Terapia para os Tempos Atuais*. Trad. Silvana Cobucci Leite. SP: Ed. Loyola, 1999.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E.. *Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação*. Trad. Celso Reni Braida. 3ª-ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- _____. *Hermenêutica e Crítica – Vol. I*. trad. Aloísio Ruedell. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- SCHELER, Max. *Da Reviravolta dos Valores, Ensaios e artigos*. trad., intr. e notas: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Ed. Vozes: 1994.
- SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 4ª- ed. SP: Ed. Iluminuras, 2002.
- SNELL, Bruno. *A Descoberta do Espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Portugal: Ed. 70.
- TUNGENDHAT, Ernest. *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*. Trad. Ronai Rocha. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

