



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rodolfo da Silva de Souza

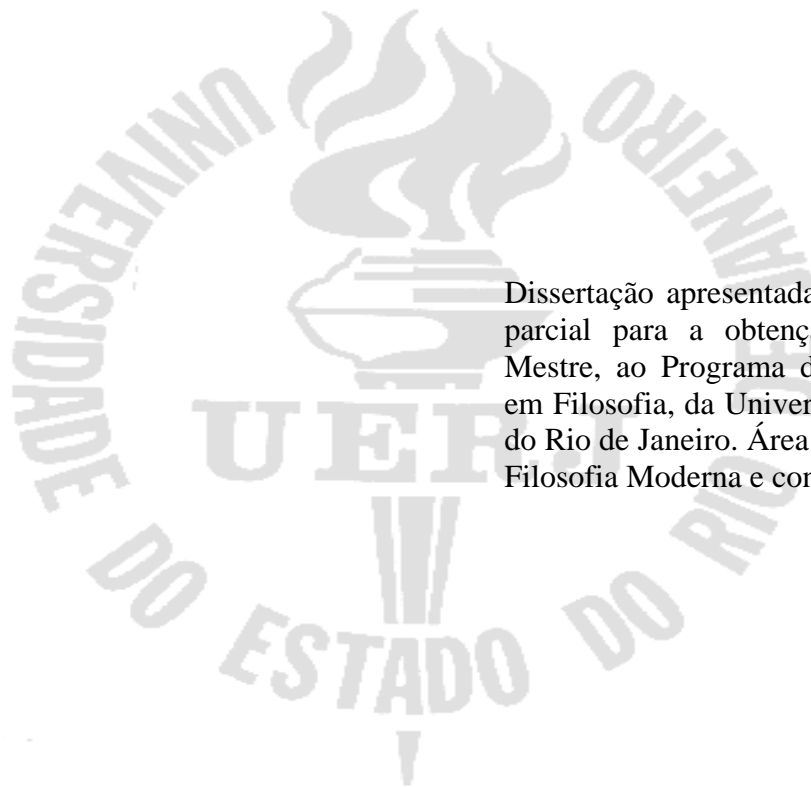
**A negatividade enquanto estrutura ontológica da existência segundo
Heidegger**

Rio de Janeiro

2011

Rodolfo da Silva de Souza

A negatividade enquanto estrutura ontológica da existência segundo Heidegger



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a 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 dos Santos Casanova

Rio de Janeiro

2011

Rodolfo da Silva de Souza

A negatividade enquanto estrutura ontológica da existência segundo Heidegger

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a 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: 28 de fevereiro de 2011.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova (Orientador)
Faculdade de Filosofia da UERJ

Prof. Dr. Edgar da Rocha Marques
Faculdade de Filosofia da UERJ

Prof. Dr. Fernando Antonio Soares Fragozo
Faculdade de Comunicação da UFRJ

Rio de Janeiro

2011

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador Marco Antonio Casanova, pela paciência, pela liberdade de pesquisa concedida a mim neste trabalho e pela profunda influência intelectual. Agradeço aos meus amigos Marco Aurélio Pensabem Ribeiro Filho, Renan da Rocha Cortés Capriche, Rebeca Furtado de Melo e Marcelo de Mello Rangel, agradeço o companheirismo e os inúmeros debates e discussões que travamos, cuja importância para minha pesquisa foi significativa. Agradeço também ao meu irmão Rafael da Silva de Souza pelas confissões e os debates intelectuais. Aos meus pais Rute de Souza da Silva e Edson Neves de Souza e minhas tias Rosângela de Souza da Silva e Zuleica de Souza da Silva pelo apoio. Não posso deixar de agradecer também as bibliotecas dos institutos Goethe e Maison de France, que foram de suma importância como fonte de pesquisa bibliográfica. Não menos importante, agradeço a CAPES pela bolsa de pesquisa, sem a qual não seria possível a escrita desta dissertação.

RESUMO

SOUZA, Rodolfo da Silva de. *A negatividade enquanto estrutura ontológica da existência segundo Heidegger*. Rio de Janeiro. 2011. 107 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

A presente dissertação tem por objeto o tema da negatividade ontológica constitutiva da existência humana na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Na primeira parte é analisada as descrições efetuadas por Heidegger na primeira seção de *Ser e Tempo* sobre a dinâmica existencial do homem compreendido como ser-aí (*Dasein*). Nesse primeiro momento é evidenciado o caráter negativo da existência. Para tanto, partiremos da reconstrução dos conceitos de existência e de seu caráter intencional e poder-ser (*Seinkönnen*) em *Ser e Tempo*. Na segunda parte, a análise da tonalidade afetiva da angústia é o ponto de partida para se chegar ao modo de ser do homem, descrito por Heidegger como cuidado (*Sorge*). Argumentaremos também, que o cuidado é o único modo de ser compatível com um ente que em seu modo de ser mais próprio é marcado por uma negatividade (incompletude) radical. Por último, em nosso terceiro capítulo, apresentaremos, em seus traços gerais, a possibilidade compatível com o caráter de poder-ser do ser-aí: a possibilidade da morte, compreendida ontologicamente como ser-para-a-morte. Na conclusão, apontaremos o interesse maior de Heidegger em investigar a dinâmica existencial do ser-aí. Esse interesse consiste, em visualizar, por meio do que Heidegger chama de crise existencial do ser-aí (proporcionada pela angústia) o ponto de gênese das ontologias.

Palavras-chave: Existência. Intencionalidade. Negatividade. Poder-ser. Cuidado. Ontológico.

ABSTRACT

The present dissertation aims the theme of ontological negativity constitutive of human existence in the work “*Being and Time*” of Martin Heidegger. In the first part, we examine the descriptions made by Heidegger in the first section of *Being and Time* about the dynamics of the existential man understood as being-there (*Dasein*). Initially is shown the negative character of existence. To do that, we start with the reconstruction of existence concepts and its intentional characteristics and able to be (*Seinkönnen*) in *Being and Time*. In the second part, the analysis of the affective tone of anguish is the starting point to get to the mode of being of man, described carefully by Heidegger (*Sorge*). We also argue that caution is the only way to be compatible with an entity that in its own way of being is marked by an radical negativity (incomplete). Finally, in the third chapter, we present, in its general features, the possibility compatible with the character of “able to be” of the “being-there”: the possibility of death, ontologically understood as being-for-death. In the conclusion, we pointed the greatest interest of Heidegger in his investigation of existential dynamics of the “being-there”. This interest consist in to visualize, through what Heidegger calls of existential crisis of being-there (provided by the anguish) the genesis point of the ontologies.

Keywords: Existence. Intentionality. Negativity. Able to be. Ontological caution.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	08
1	PODER-SER E DINÂMICA EXISTENCIAL	16
1.1	Poder-ser e existência	16
1.1.1	<u>Intencionalidade</u>	16
1.1.2	<u>Ser-aí, existência e poder-ser</u>	25
1.2	Ser-no-mundo e significância	31
1.2.1	<u>Ser-no-mundo e mundanidade</u>	31
1.2.2	<u>Ser-no-mundo e impessoalidade</u>	40
1.2.3	<u>Ser-no-mundo e abertura</u>	43
2	CUIDADO E ANGÚSTIA	55
2.1	Angústia	57
2.2	Cuidado	64
2.2.1	<u>Ser-aí e realidade</u>	66
2.2.2	<u>Ser-aí e verdade</u>	72
3	SER-PARA-A-MORTE E SINGULARIZAÇÃO	78
3.1	Ser-para-a-morte	79
3.2	Singularização	91
	CONCLUSÃO	98
	REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

Heidegger começa sua obra *Ser e Tempo* (1927) citando uma passagem do diálogo *O Sofista* de Platão: “... pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia” (HEIDEGGER, 2006, p.19, apud PLATÃO). Heidegger cita Platão logo no começo de *Ser e Tempo* (ST), porque reconhece em nossa época uma situação análoga a de Platão. Que situação é esta? A situação apontada por Heidegger é a de que a aporia sobre o significado do termo ‘ente’, que reinava entre os gregos, persiste ainda hoje em nosso tempo. Essa aporia não persiste tão somente porque até hoje não conseguimos encontrar uma saída para ela, mas porque ela caiu no esquecimento, tornou-se óbvia. Em outras palavras, Heidegger inicia ST com o problema central de toda a metafísica e tradição filosófica. Que problema é esse? É a questão sobre o significado daquilo que *é*, do significado do ente enquanto ente, ou seja, do ser, do sentido do ser em geral. Na tradição, a pergunta acerca do ser é a pergunta acerca da essência mais própria de um ente, a pergunta acerca de sua determinação mais própria para além de toda mudança contingente que ele possa vir a sofrer.

Heidegger se baseia na descrição de três preconceitos que identifica como os responsáveis pela banalização da pergunta sobre o ser: 1) a universalidade do ser; 2) a indefinibilidade do ser e 3) o caráter evidente do conceito de ser. Esses três predicados são considerados como preconceitos por Heidegger, porque a tradição nunca interpelou o sentido deles, mas os tomava como óbvios.

O primeiro preconceito consiste em sustentar que o ser, sendo o conceito mais universal de todos, é, por conseguinte, claro e distinto. A sua universalidade traria consigo uma inteligibilidade tão evidente, que dispensaria qualquer explicação. Essa concepção, que identifica o caráter de universalidade do ser com a inteligibilidade epistêmica, interpreta o ser como o gênero supremo de todo ente: “*Uma compreensão de ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente*”. (HEIDEGGER, 2006, p. 38, apud ARISTÓTELES, *Metafísica*, B 4, 1001 a 21). Isso, no entanto, não é verdade, como já havia descoberto Aristóteles, citado por Heidegger, a universalidade do ser não se identifica com a generalidade do gênero supremo de algum ente. Para que o ser fosse o gênero supremo teríamos que extraí-lo do somatório das generalidades presentes na multiplicidade dos entes. No entanto, uma operação como esta apenas nos daria uma universalidade genérica que, ao fim e ao cabo, não

seria uma universalidade *tourt court*, mas apenas generalidade. Segundo a expressão da ontologia medieval, o ser é um *transcendens* que se situa para além da multiplicidade dos entes. Segundo Aristóteles, o que permite apreender o ser em sua transcendência é a analogia. Os desdobramentos da ontologia nas escolas de São Tomás de Aquino e Duns Escoto fizeram ampla utilização da teoria da analogia de Aristóteles, sem, no entanto, alcançarem uma clareza de princípio no que toca à universalidade do ser.¹ Heidegger mostra as divergências ao longo da história para mostrar que o ser, apesar de ser o conceito mais universal, não é o mais claro; pelo contrário, sua máxima universalidade aumenta ainda mais a sua obscuridade. Isso torna ainda mais necessário recolocar a questão sobre o ser.

O segundo preconceito é uma conseqüência do primeiro: o caráter de universalidade do ser torna-o indefinível. Com efeito, como dizia Aristóteles, a definição consiste na adjunção da diferença específica ao gênero próximo. Ora, o ser não pode reduzir-se ao gênero, porque, se fosse um gênero, se definir-ia por meio de uma diferença que seria o próprio ser. O ser seria diferente do ser. Por outro lado, se definíssemos o ser, estaríamos transformando-o em um ente, dizendo “o ser é x.”. Devemos então concluir que, sendo o ser indefinível, é impossível levantar a questão sobre o ser? Claro que não. Tudo o que se pode dizer é que “ser” não é definível como um ente (HEIDEGGER, 2006, p. 39). Não poder definir o que é o ser não nos dispensa da pergunta acerca do ser, pelo contrário, justamente por isso a exige.

O terceiro preconceito diz que o ser é um conceito evidente por si mesmo. Mesmo sendo um conceito indefinível, todos nós compreenderíamos ser. Podemos constatar essa evidência nas situações mais ordinárias, por exemplo, quando dizemos: “o céu é azul”, “eu sou feliz” etc. Todos nós compreendemos essas proposições perfeitamente. Essa compreensão ordinária, no entanto, não prova senão uma incompreensão. Nas palavras de Heidegger, cada pessoa tem uma pré-compreensão do ser, mas ninguém se interroga explicitamente sobre o seu sentido. O fato de o conceito de ‘ser’ ser evidente não impede que o mesmo permaneça um enigma. O que torna ainda mais legítima a pergunta sobre o sentido do ser.

Do diagnóstico operado por Heidegger desponta a conclusão de que a pergunta sobre o ser caiu no esquecimento e na obriedade, sem que esse esquecimento e obriedade se justifiquem, surge assim, a necessidade de se colocar de modo explícito a pergunta sobre o ser

¹ A posição de Heidegger no que se refere a filosofia medieval é passível de ser relativizada e questionada. Tomás de Aquino, apoiando-se em sua noção de *actus essendi: o ser, como ato das coisas, realiza-se de forma diversa em cada uma delas e de forma absoluta em Deus*. Não é, portanto, um conceito indeterminando que se possa aplicar universalmente a tudo, como pensa Duns Escoto. Para Escoto, o ser é considerado como um conceito totalmente indeterminado, cujo conteúdo identifica-se com a essência possível. A essência, segundo Escoto, é uma possibilidade de ser, indiferente ao ato de ser, ela é o que pode existir, ou seja, aquilo que a existência não rejeita. Vemos claramente a distância entre St. Tomás e Escoto. Seria isso evidente aos olhos de Heidegger? Para maiores informações ver J.B. Lotz (2002).

uma vez mais. Como Heidegger formula a questão sobre o ser? Como ele elabora seu caminho investigativo? E o que essas duas perguntas têm em comum com a presente dissertação?

Sabemos, tal como esse problema configurou-se em ST, que a questão central da filosofia para Heidegger é a pergunta acerca do *sentido* do ser em geral. A via investigativa de resolução dessa questão é o que Heidegger vai chamar de projeto da ontologia fundamental. A pergunta acerca do sentido do ser em geral aponta, resumidamente, para as condições que nos permitem falar sobre o ser. Heidegger não quer cair no mesmo erro da tradição e partir da formulação de alguma definição nova sobre o ser que venha a ser somada no longo rol das definições ontológicas da história da metafísica. Essa pergunta forja, por um lado, o cerne do projeto da ontologia fundamental. Com esta expressão, contudo, Heidegger não visa a uma espécie de super-ontologia que resolveria de uma vez os problemas apresentados pelas ontologias tradicionais. O importante aqui não é explicitar as condições de possibilidade que permitem que algo assim como ser possa ser posto em questão. Ontologia fundamental nada mais é que a tentativa de compreender como ontologias em geral são possíveis (suas condições de possibilidade). A pergunta acerca do sentido do ser em geral, na ontologia fundamental de Heidegger, pode ser resumida na seguinte pergunta: “Qual é o ponto de gênese de nossas pré-compreensões ontológicas?” Como veremos mais adiante, esse ponto de gênese é o homem, mas o homem compreendido como ser-aí (*Dasein*).

A ontologia fundamental busca empreender sua tarefa – a pergunta acerca do sentido do ser em geral – por meio da articulação de três eixos investigativos: uma analítica existencial, uma hermenêutica da facticidade e uma destruição da história da ontologia. A analítica existencial busca explicitar conceitualmente as estruturas ontológicas (que Heidegger chama de existenciais) do ser-aí; estruturas essas, que unificadas se mostram determinantes do ser deste ente. A hermenêutica da facticidade visa a uma desconstrução das estruturas sedimentadas da cotidianidade que condicionam as compreensões ordinárias do ser-aí em relação ao ser. Já a destruição da história da ontologia procura, *grosso modo*, incorporar o problema da historicidade na investigação ontológica por meio de uma desconstrução das formulações tradicionais sobre o ser, procurando, por meio disto, desvelar os pressupostos ontológicos condicionantes destas mesmas formulações tradicionais.

A analítica existencial é o ponto de convergência e divergência de toda a estruturação da ontologia fundamental. A eficácia e a elaboração de ambos os projetos da hermenêutica da facticidade e da destruição da história da ontologia dependem fundamentalmente de um esclarecimento sobre o modo de ser do homem. Por quê? Por duas razões: por ser o homem o

ente que traz consigo a possibilidade de colocar a questão sobre o sentido do ser em geral, e também, pelo fato de o homem se movimentar de início e na maioria das vezes em uma compreensão sedimentada de ser. Com a analítica existencial, Heidegger pretendia explicitar as estruturas ontológicas do homem, de seu modo de ser, e por meio dessa tarefa desdobrar como é possível o homem compreender algo como o ser, e partir daí chegar a pergunta pelo sentido do ser em geral.

Qual o método utilizado por Heidegger para explicitar as estruturas ontológicas constitutivas do homem? Para entendermos isto, devemos compreender de onde parte Heidegger para chegar à idéia de uma ontologia fundamental. Heidegger parte do chamado método fenomenológico. A fenomenologia foi a proposta de Edmund Husserl, elaborada em suas *Investigações Lógicas* (1901), da filosofia enquanto ciência rigorosa. Filosofia como ciência rigorosa é a tentativa de elevar os resultados da atividade filosófica ao patamar da certeza, da evidência apodítica, ou seja, da verdade. A fenomenologia é o método que busca explicitar no fenômeno tão somente aquilo que seja passível de se mostrar em si mesmo como dado científico, ou seja, com o caráter de apoditicidade. Husserl foi um filósofo que elaborou seu método fenomenológico a partir de um impasse da história da filosofia; impasse este, que havia chegado ao paroxismo em sua época. Tal impasse pode ser resumido na seguinte dicotomia: realismo x idealismo. Segundo Husserl, nenhuma dessas propostas, até sua época, havia conseguido resolver o problema do conhecimento, ou seja, o problema de encontrar um porto seguro que fundamentasse o conhecimento humano. Para tanto, a fenomenologia partia daquilo que Husserl chamava de “princípio da ausência de pressupostos”² que significa nada teorizar sobre o fenômeno, mas apenas descrever aquilo que se mostra na própria coisa sem ser posicionada lá por nós. A cientificidade desse princípio reside no fato de que uma descrição fenomenológica deve se manter autônoma face a qualquer corrente ou ponto de vista. O que Husserl entende por independência do ponto de vista e autonomia face a qualquer corrente, uma independência própria de uma filosofia que procede de modo fenomenológico, pode ser condensado na seguinte definição: o método fenomenológico pretende fundar a filosofia, enquanto filosofia científica, abstraindo radicalmente de pontos de vista e das correntes filosóficas previamente existentes; enquanto filosofia científica, a fenomenologia quer obter os seus conhecimentos filosóficos em meio a uma ausência radical de pressupostos, obtê-los somente naquilo que intuitivamente surge ao nossos olhos quando nos livramos de

² Ver F.W. Von Hermann (2003).

todos os pressupostos. Aquilo que pode ser apreendido de modo intuitivo (imediatamente, apodítico) sem ser teorizado por nós.

A definição acima é uma definição formal da fenomenologia, um conceito formal de método. Partindo ainda do *ethos* epistemológico de sua época, Husserl identifica no fenômeno da intencionalidade entre atos de consciência e campos de objetos correlatos desses atos o porto seguro onde possa edificar seu edifício científico. A intencionalidade oferece, para Husserl, a possibilidade de desformalização do conceito formal de fenomenologia em um objeto temático específico. Intencionalidade diz basicamente o seguinte: todo ato de consciência remete a *priori* para um objeto específico desse ato. Por exemplo, o ato de lembrar em sua própria constituição implica necessariamente o objeto lembrado. E essa relação entre ato e campo objetivo não é uma teoria que formulamos e depois tentamos provar, mas algo que em si mesmo mostra seu caráter apodítico. Uma relação é intencional, quando os pares da relação fazem referência incontornável entre eles. Como veremos no primeiro capítulo, Heidegger se apropria da descoberta da intencionalidade por parte de Husserl e a reformula no par intencional: comportamentos do ser-aí e domínios de entes correlatos desses comportamentos. A idéia diz basicamente o seguinte: em todo comportamento do ser-aí existe uma remissão incontornável para um ente correlato desse comportamento.

Por que Heidegger reestrutura a questão sobre o ser dessa forma? O que o faz reconduzir a pergunta ontológica pelo fio condutor de uma analítica existencial? Como ainda veremos no primeiro capítulo, Heidegger critica Husserl por este ter desconsiderado a remissão intencional do ser-aí para o mundo – ou a facticidade – e ter estabelecido a relação intencional apenas na relação imamente entre consciência e objetos correlatos. Para entender a remissão incontornável de nossos comportamentos para o mundo, e como essa remissão é decisiva em nossas compreensões ontológicas acerca do ser dos entes, Heidegger elabora os projetos da destruição da história da ontologia e da hermenêutica da facticidade. O primeiro projeto leva em consideração a historicidade inerente às nossas compreensões ontológicas, e por meio de um processo desconstrutivo tenta chegar às experiências originais que deram origem a essas compreensões. A historicidade dos conceitos é um problema que não pode ser ignorado pela ontologia, porque é essa herança da tradição que abre os limites para a colocação dos problemas filosóficos. Uma desconstrução dos conceitos legados pela tradição é importante, porque nos movimentamos de início e na maioria das vezes em conceitos e compreensões sedimentadas herdadas pela tradição. Tais sedimentações oriundas de campos de problematizações abertos por possibilidades do passado tendem a produzir um obscurecimento de suas significações originárias, e um soterramento de suas futuras

possibilidades de desdobramento. Uma vez conquistada uma questão filosófica, e os seus caminhos de problematização e resposta, o movimento histórico faz com que tudo recaia em um caráter de obviedade que tende a obscurecer o modo mesmo como a questão foi estabelecida. A partir desse momento não se problematiza mais o modo como a questão foi formulada e não tomamos uma postura crítica e explícita em relação aos pressupostos vigentes nas questões. Esse movimento de obscurecimento no que tange aos pressupostos dos problemas filosóficos Heidegger identifica na investigação sobre o ser. Apesar de a tradição filosófica ter constantemente colocado a pergunta sobre o ser, como vimos nos preconceitos identificados por Heidegger, a tradição nunca tematizou explicitamente os pressupostos com os quais identificava o ser. A função do projeto de destruição da história da ontologia é justamente esse, quebrar a força da obviedade como a pergunta sobre o ser se estabeleceu.

O projeto de destruição da história da ontologia implica um duplo aspecto. Primeiramente, como vimos, Heidegger se vê na necessidade de desconstruir a camada sedimentada nos comportamentos cotidianos e reconduzir esses mesmos comportamentos aos seus contextos originais de problematização. Essa destruição deve ser orientada pela instância que perpassa todos os nossos comportamentos em relação aos entes em geral – o projeto de destruição da história da ontologia deve se orientar pela questão sobre o ser. Esse é o primeiro aspecto visado com o projeto da destruição da história da ontologia: desconstruir as sedimentações e explicitar os pressupostos presentes na investigação ontológica até aqui. O segundo aspecto do projeto procurar explicitar aquilo que permanece incessantemente impensado em toda a história da ontologia, ou seja, para a possibilidade de toda ontologia em geral. Perguntar pela possibilidade das ontologias em geral nada tem a ver em descobrir quais foram as condições materiais e concretas que tornaram possível uma ontologia específica. Não importa, por exemplo, saber como foi possível algo como a ontologia grega, mas o que o projeto de destruição da história da ontologia procura explicitar é como é possível algo assim como ontologia. Tradicionalmente, desde os gregos, o ser foi pensado como presença constante, como aquilo que permanece idêntico a si mesmo no ente para além de toda mudança, contingência ou aspecto accidental do ente. Apesar de todas as recauchutagens, a compreensão de ser como presença constante marca o tom das teses sobre o ser ao longo da história da filosofia. O projeto de destruição da história da ontologia precisa ser acompanhado de uma investigação que procure desvelar a origem da compreensão prévia do ser como presença constante. Essa outra investigação que complementa o projeto de destruição da história da ontologia é o que Heidegger chama de projeto da hermenêutica da facticidade. A hermenêutica da facticidade se questiona se não é no modo como o homem se comporta de

início e na maioria das vezes em relação aos entes que a compreensão do ser como presença constante e do ente como ente dotado de propriedades simplesmente dadas se estabelece. A hermenêutica da facticidade se pergunta se não é no modo como o homem existe de início e na maioria das vezes uma tendência a compreender o ser dos entes como tradicionalmente se compreendeu. Essa pergunta coloca, por sua vez, quais são as estruturas fáticas que acompanham o homem em sua dinâmica existencial própria. A destruição da história da ontologia precisa partir do presente fático do homem para dar início ao seu processo destrutivo, e a explicitação dessa dimensão fática é tarefa da hermenêutica da facticidade. A hermenêutica da facticidade procura sondar o modo como o homem está aí de início e na maioria das vezes. A rigor, o projeto de destruição da história da ontologia – orientado pela questão sobre o ser – precisa trabalhar em sintonia com a análise da facticidade de toda ontologia, isso é assim porque é preciso deixar claro a interferência que o presente fático exerce sobre o despontar histórico das ontologias.

A lida desconstrutiva de ambos os projetos de destruição da história da ontologia e da hermenêutica da facticidade procuram se apropriar daquilo que constantemente está pressuposto em nossa lida com os entes, ou seja, com o ser. No entanto, não tem como pensar em compreensões sedimentadas do ser dos entes em geral, sem pensar em um ente específico que se comporta em relação ao horizonte aberto por uma ontologia sedimentada. É preciso pensar um ente que seja o ponto de articulação entre ambos os projetos de destruição da história da ontologia e a hermenêutica da facticidade. Esse ente quer sirva como ponto de articulação dos dois projetos, deve satisfazer duas exigências: estar absorvido na facticidade de seu mundo, e ao mesmo tempo estar marcado em seu próprio modo de ser por uma compreensão do ser dos entes em geral. Esse ente é o ser-aí.

É no modo como o ser-aí desdobra sua dinâmica existencial, que Heidegger buscará o fio condutor para se chegar à questão sobre o sentido do ser em geral. O termo ‘ser-aí’ designa o ser do homem, mas não deve ser entendido como se fosse meramente o conceito heideggeriano de homem; com essa expressão, Heidegger quer justamente evidenciar o fato de que o homem não possui um modo de ser como o dos entes presentes à vista, entes possuidores de propriedades subsistentes. Com o termo ‘ser-aí’, Heidegger procura descomprometer-se de toda concepção prévia sobre a natureza humana. O ser-aí é um ente marcado pelo caráter de poder-ser (*Seinkönnen*). Ser um poder-ser é ser apenas as suas possibilidades. Tomado em si mesmo, o ser-aí é marcado por uma indeterminação radical. Heidegger vai chamar esse caráter de poder-ser do ser-aí de sua ‘incompletude fundamental’ ou negatividade constitutiva. Por que negatividade? Porque o ser-aí é um ente que tomado em

si mesmo não é nada. Ele é um ente que apenas em sua remissão intencional ao mundo pode encontrar alguma concreção capaz de propiciar a suspensão de sua irrealdade originária. É na descrição fenomenológica da dinâmica existencial do ser-aí que Heidegger buscará o ponto de gênese das ontologias, ou seja, a pergunta acerca do sentido do ser em geral. Essa é a justificativa do título de nosso trabalho – *A Negatividade enquanto Estrutura Ontológica da Existência segundo Heidegger* –; ele se dividirá em três partes: 1) Poder-ser e dinâmica existencial, 2) Cuidado e angústia e 3) Ser-para-a-morte, singularização enquanto o fenômeno responsável pela gênese de novas ontologias.

No primeiro capítulo, explicitaremos o conteúdo significativo próprio do fenômeno ser-aí e de seu modo de ser enquanto poder-ser. Trataremos igualmente de descrever o modo como o ser-aí desdobra a sua dinâmica existencial enquanto ser-no-mundo. No capítulo 2, trataremos do ser do ser-aí, descrito por Heidegger como cuidado (*Sorge*) e da tonalidade afetiva da angústia, enquanto disposição fundamental da existência que desvela para o ser-aí seu caráter ontológico de poder-ser. No terceiro capítulo, trataremos da experiência de negatividade compatível com o caráter de poder-ser do ser-aí, a experiência da morte, falaremos da finitude ontológica do ser-aí e terminaremos descrevendo o fenômeno da singularização como o fenômeno existencial responsável pela gênese de novas ontologias.³

³ A edição de ST utilizada para nosso trabalho foi a tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback (2006, Vozes). No entanto, estaremos nos valendo de tradução diversa em relação a alguns termos: *Sorge* por cuidado em vez de cura; *Dasein* por ser-aí em vez de presença; *Zeug* por utensílio em vez de instrumento; *Bewandtnis* por conformidade em vez de conjuntura; *Rede* por discurso em vez de fala e *Stimmung* por tonalidade afetiva em vez de humor.

1 PODER-SER E DINÂMICA EXISTENCIAL

O presente capítulo tem como objetivo central apresentar, em seus traços gerais, a abordagem de Martin Heidegger sobre o fenômeno ser-aí e seu modo de realização específico na obra *Ser e Tempo* (1927). A partir das indicações fornecidas na primeira seção de *Ser e Tempo* (ST), procuraremos evidenciar o fato de que o ser-aí (*Dasein*) é um poder-ser que só realiza seu modo de ser em sua dinâmica existencial. As descrições do presente capítulo abrirão a possibilidade de compreender o modo de ser do ser-aí como cuidado (*Sorge*) – tema de nosso segundo capítulo. O fenômeno do cuidado define a constituição ontológica mais própria do homem. Do homem compreendido como ser-aí.

Grosso modo, definir um ente como cuidado significa dizer que esse ente, em seu modo de ser, se resume aos seus comportamentos. Um ente desse tipo não possui algo como uma essência quidditativa. Os comportamentos que assume decidem o seu modo de ser. Como veremos no segundo capítulo, a noção ontológica de cuidado descrita em ST nada tem a ver com as compreensões ordinárias desse termo como cuidado ou descuido de si mesmo. Ser cuidado significa que todos os comportamentos que o ser-aí venha a assumir o determinam ontologicamente. Em outras palavras, para se compreender o modo de ser do ser-aí é mister alcançarmos compreensão acerca de sua dinâmica existencial.

Para alcançarmos clareza sobre o fenômeno ser-aí precisaremos partir de cinco momentos estruturais: 1) análise da intencionalidade husserliana; 2) poder-ser e existência; 3) ser-no-mundo e mundo compreendido como campo de sentido e significatividade (em-virtude-de e significância); 4) compreensão, disposição e discurso e 5) decadência.

1.1 Poder-ser e existência

1.1.1 Intencionalidade

Nas *Investigações Lógicas* (IL), obra onde Husserl inaugura o método fenomenológico, a consciência é definida como *a designação global para todo e qualquer tipo de “atos psíquicos” ou “vivências intencionais”* (HUSSERL, 2007, p. 378). Husserl caracteriza a consciência ou o sujeito como a unidade *performática* de atos intencionais. Por que performática e por que intencional? A formulação básica do conceito de

‘intencionalidade’ em Husserl descreve fundamentalmente o fato de: nunca se possuir consciência sem objetos de consciência. Todo ato de consciência é consciência de alguma coisa, de algum objeto⁴. Dado um ato de consciência qualquer, ele remete *a priori* a algum objeto específico, por exemplo, o ato de lembrar implica necessariamente um objeto lembrado. Todo ato de consciência transcende a si mesmo em direção ao seu objeto correlato. No entanto, não devemos interpretar o caráter *a priori* da relação intencional como se o sujeito posicionasse aquilo que aparece do lado do objeto. Intencionalidade nada tem a ver com idealismo transcendental. A relação intencional é *a priori* porque o próprio ato em sua constituição faz referência imediata e incontornável para um campo objetivo correlato desse ato, mas a determinação do campo objetivo correlato tem a sua positividade própria, ele não é determinado pelo ato, mas é performático com o ato, pois os dois membros da relação só são em sua referência mútua. A relação intencional não repousa nem sobre uma constatação empírica de que atos de consciência sempre trazem consigo seus objetos específicos, e muito menos repousa sobre uma relação de posicionamento subjetivo por parte de uma consciência dada em si mesma. A relação intencional não é *a posteriori*, mas também não é *a priori* se entendermos o *a priori* sob a chave idealista subjetivista. O correlato objetivo da relação intencional é imanente aos atos de consciência, mas a consciência não posiciona as determinações do objeto. Intencionalidade designa o caráter das relações puras entre a consciência com os seus objetos. Cada ato de consciência traz necessariamente consigo o seu objeto correlato: o ato perceptivo implica a coisa percebida, o ato de lembrar o objeto lembrado, o ato de imaginar a coisa imaginada e assim por diante.

A intencionalidade é – segundo as descobertas de Husserl – a determinação essencial dos fenômenos psíquicos. A intencionalidade indica que, fora da relação intencional entre ato de consciência e objeto do ato, não há nem o objeto e nem a consciência. Não há objetos em si para além da relação específica entre os atos da consciência e objetos correlatos. Do mesmo modo, não há uma consciência ou sujeito em si. Apenas na relação intencional o sujeito e o objeto se determinam. Segundo esta definição da consciência como *designação global* de vivências intencionais, poderíamos dizer que o sujeito husserliano não é outra coisa senão uma síntese ou feixe de atos intencionais. Não há autonomia do sujeito em relação aos atos. Portanto, a diferença entre atos é performática. A consciência intencional é performática porque somente no acontecimento do ato, na performance do ato, é que ela se determina. Fora da performance, o sujeito não é nada.

⁴ Objeto deve ser entendido aqui como objeto determinado, objeto enquanto algo determinado.

Mas como Husserl chega à descoberta do fenômeno da intencionalidade? O fenômeno é conhecido desde a Escolástica. No entanto, somente em Husserl, por meio da influência que recebe de Brentano, a intencionalidade é radicalizada como fenômeno constitutivo de nossos comportamentos em geral. A Escolástica se vale do termo latino '*intentio*' para caracterizar os fenômenos volitivos. Para ela, a faculdade da vontade pode ser discriminada como o comportamento que se estrutura em um *dirigir-se para*, no *ser-dirigido-para*. Os atos volitivos teriam esse sentido: ao querer algo, a vontade imediatamente se refere ao objeto que se quer. Franz Brentano, fortemente influenciado pela Escolástica, estende a noção de *intentio* para todas as vivências psíquicas em sua *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Psicologia de um ponto de vista empírico*, 1874). No entanto, Brentano estabelecia uma diferença entre fenômenos físicos e psíquicos (HUSSERL, 2007, p. 401). A intencionalidade, para Brentano, caracteriza tão somente o modo de ser das vivências psíquicas. Husserl também mantém a distinção entre fenômenos físicos e psíquicos, ou entre vivências empíricas e psíquicas. No entanto, o empírico é desprovido de consistência ontológica em Husserl. O empírico nada mais seria que o intencional obscurecido. Obscuridade que, segundo Husserl, é constitutiva do modo natural do homem se encontrar no mundo. Natural significa aqui o modo como, na linguagem de Husserl, de início e na maioria das vezes o homem se relaciona com os objetos que vêm ao seu encontro. Todos os comportamentos do homem são intencionais, segundo as descobertas de Husserl em suas *Investigações Lógicas* (IL). Porém, no modo natural, tendemos a esquecer a natureza intencional de nossos comportamentos, e passamos a considerar os objetos como se fossem presenças fáticas dotadas em si mesmas de propriedades subsistentes.

Para nós o relevante na definição de consciência husserliana está em mostrar que a gênese da relação intencional não repousa sobre nenhuma relação empírica, mas que tais campos se relacionam *a priori* com os atos de consciência. A relação entre consciência e objeto é transcendental, dado um o outro também está dado necessariamente. A *intentio* entre ato de consciência e campo de objeto não é algo que se constata por meio da observação empírica. Os atos de consciência trazem em si mesmo sua remissão transcendente aos seus objetos.

Mas por que Husserl leva em conta as vivências psíquicas como ponto de partida para analisar a intencionalidade e desconsidera nossas vivências empíricas? Para respondermos nossa pergunta devemos alcançar um esclarecimento prévio quanto à concepção husserliana dos fenômenos psíquicos. Husserl elabora inicialmente sua concepção desses fenômenos em

contraste com a concepção da psicologia moderna.⁵ A psicologia moderna, ao tentar se desvencilhar de toda definição metafísica da psicologia tradicional como uma ciência da alma, passa a considerar os fenômenos psíquicos como fenômenos naturais localizáveis espaço-temporalmente e investigáveis por meio de leis causais próprias, analogamente ao que ocorre nas ciências empíricas. Em sua *Filosofia como Ciência do Rigor* Husserl diz sobre a psicologia moderna e sua base naturalista:

Tudo o que é, ou é, ele mesmo físico, ou, apesar de psíquico, é mera variação dependente do físico, na melhor das hipóteses, <<facto paralelo, concomitante>>, secundário. Tudo que é, é de natureza psico-física, inconfundivelmente determinado segundo leis firmes. [...] o Naturalismo, como se sabe, interpreta os princípios lógico-formais, as chamadas leis do pensamento, no sentido de leis naturais do pensamento. (HUSSERL, p. 9-10)

A psicologia moderna parte daquilo que Husserl chama de naturalização da consciência.⁶ Agindo assim, a psicologia moderna não percebeu que a orientação de seu trabalho repousava em um obscurecimento quanto à essência própria dos fenômenos psíquicos. Para Husserl, essa essência só poderia ser explicitada ao se considerar a determinação mesma dos atos que constituem os fenômenos psíquicos. No instante em que atentamos para esses atos, a intencionalidade vem à tona como o traço constitutivo dos fenômenos psíquicos. Mas somente quando analisamos as vivências psíquicas. Se levarmos em consideração as vivências ditas empíricas, elas se mostram como insuficientes para nos levar à apreensão da intencionalidade como a essência dos fenômenos psíquicos. A psicologia empírica não alcança a radicalidade do questionamento filosófico, porque toma a consciência natural como dado. A psicologia moderna parte do pressuposto ontológico da natureza e da consciência como entes dotados em si mesmos de propriedades simplesmente dadas. Ela toma isso por pressuposto, e não como o resultado de um procedimento crítico. Apesar do rigor metodológico da psicologia empírica, a base da qual parte é desprovida de caráter apodítico, mas não passa de uma hipostase metafísica. Uma passagem da *Filosofia como Ciência do Rigor* é ilustrativa deste diagnóstico husserliano da psicologia moderna:

[...] a Psicologia, como ciência de factos, não está de maneira alguma habilitada a proporcionar fundamentos àquelas disciplinas filosóficas que lidam com os princípios puros [...] Pelos seus pontos de partida, toda a Ciência natural é ingênua. Para ela, a Natureza que pretende investigar, existe simplesmente. [...] O caso é idêntico para a Natureza no sentido amplificado, e respectivamente para as ciências que a investigam, portanto particularmente para a Psicologia. [...] todos os juízos psicológicos incluem – explicitamente ou não – a *posição* existencial da Natureza.

⁵ Os representantes maiores da psicologia moderna de tendências empíricas com quem Husserl debate em suas IL são Gustav Theodor Fechner e Wilhelm Maximilian Wundt.

⁶ A *Filosofia como Ciência do Rigor*, p. 13.

[...] Se houver argumentos decisivos para a ciência física da Natureza nunca poder vir a ser Filosofia no sentido específico, e nunca poder servir de base à Filosofia, e para ela ter valorização filosófica para fins metafísicos apenas na base de uma filosofia precedente – todos esses argumentos aplicar-se-iam igualmente à Psicologia.

Ora, tais argumentos não faltam de maneira alguma.

Basta lembrar a <<ingenuidade>> com que, conforme o exposto atrás, a Ciência natural aceita a Natureza como dada, - ingenuidade essa que nela é, por assim dizer, imortal, repetindo-se p. ex. em todos os pontos do seu procedimento, onde recorre ao empirismo – e por fim é que todo o método científico experimental reconduz ao empirismo. (HUSSERL, p. 14 - 16)

As vivências empíricas são descartáveis como ponto de partida para análise, porque são marcadas desde o princípio por um obscurecimento das relações intencionais e por uma mistura dos diferentes campos de constituição dessas relações. As vivências empíricas constituem aquilo que Husserl chama de comportamento natural do homem. O comportamento natural indica o modo como de início e na maioria das vezes nos comportamos e compreendemos os objetos com os quais entramos em contato.

Imersos em uma relação natural com o mundo de objetos – relação esta que tende a considerar os objetos como dotados em si mesmos de propriedades sem relação alguma com o sujeito que conhece – nossas vivências padecem de uma falta de evidência oriunda de uma indistinção quanto às relações imanentes entre a consciência e seus campos de objetos. Nas vivências empíricas, as relações sujeito-objeto parecem pressupor a presença fática dos objetos. O problema é que tal pressuposição esvazia o sentido da intencionalidade, condicionando-a a algo que supostamente existe de modo independente e que precisa ser investigado por uma subjetividade em si mesma não intencional ou não fenomenológica, porque sem ligação *a priori* alguma com o objeto. Portanto, para que se alcance o fenômeno da intencionalidade é preciso antes de mais nada suspender o modo de relação natural com os objetos, descobrindo, assim, na própria consciência, a sua ligação necessária com os mesmos. Essa suspensão se dá no momento em que paramos de analisar os objetos empíricos em sua pretensa autonomia ou a consciência como sede de constituição das representações dos objetos, mas passamos a considerar a consciência em sua dinâmica própria de realização.

Sem sair da consciência, ou seja, na pura imanência dos atos de consciência, é que se desvela a intencionalidade como traço constitutivo do sujeito. O método fenomenológico de Husserl nos diz para prestarmos atenção a dinâmica própria daquilo que se apresenta para nós como fenômenos de consciência, e descrevê-los sem nada teorizar sobre eles. Essa análise – definida por Husserl como análise fenomenológica – abriria a possibilidade de se reconhecer o caráter transcendente dos atos de consciência, uma vez que esses atos remetem *a priori* para além de si mesmos em direção ao campo de mostraçãõ de seus objetos. Em outros termos, intencionalidade não designa aqui outra coisa senão o caráter das relações puras e

transcendentais da consciência com seus objetos, relações estas que repousam sobre os atos mesmos de consciência, por ex.: a percepção implica a coisa percebida, a lembrança implica o objeto lembrado, a representação a coisa representada, a imaginação o objeto imaginado e assim por diante. O ato de consciência transcende a si mesmo em direção a objetos específicos, no entanto, apenas *a priori* tal transcendência se constitui.

O método fenomenológico de Husserl requer suspensão da atitude natural como procedimento metodológico que permite visualizar o caráter intencional e transcendente da consciência. É nessa operação de suspensão – designada por Husserl de *époché* fenomenológica – que reside o lema da fenomenologia: *rumo às coisas mesmas*. Esse lema não designa um esforço para se conhecer as coisas tais como elas seriam em si mesmas, sem qualquer ligação com o sujeito que conhece. Ao contrário, ele indica o resultado do esforço por abandonar o modo como de início e na maioria das vezes nos encontramos absorvidos no mundo, a fim de alcançar por meio desse abandono os campos intencionais nos quais as coisas se mostram para a consciência em seus atos intencionais e campos de mostraçõa específicos.

A intencionalidade é uma estrutura que desempenha papel central na fenomenologia de Heidegger. Porém, a apropriação da intencionalidade husserliana por parte de Heidegger não ocorre sem reservas. Heidegger critica Husserl, dizendo que seu mestre padece de um erro que seria comum a toda a tradição filosófica. Esse erro pode ser designado de “ingenuidade hermenêutica”. Mas o que significa ingenuidade hermenêutica? E por que Husserl pode ser justificadamente acusado deste erro? Para respondermos essa pergunta faz-se mister alcançarmos algum esclarecimento prévio, relativo a apropriação efetuada por Heidegger de elementos da filosofia de Wilhelm Dilthey.⁷

O projeto filosófico de Dilthey parte da tentativa de remodelar o projeto da filosofia transcendental de Kant. No entanto, diferentemente de Kant, não está em jogo para Dilthey a possibilidade de se explicitar as categorias e estruturas da subjetividade transcendental que condicionam nossa experiência com o mundo empírico. A crítica diltheyana não é uma crítica da razão pura, mas procura ser uma crítica da razão histórica. Uma crítica que de conta da explicitação das estruturas transcendentais que condicionam e fundamentam a experiência histórica dos homens.

Segundo Dilthey, o projeto crítico kantiano padece de uma falha. Esta falha refere-se à desconsideração, por parte de Kant, das bases histórico-materiais constitutivas de todo

⁷ Estamos nos valendo basicamente da obra *Introdução às ciências humanas* (2010) para nossa análise.

conhecimento humano. Para Dilthey, o projeto da filosofia transcendental não pode ser levado estritamente a cabo porque é impossível escapar do lado eminentemente material e histórico dos fenômenos em geral:

Conhecimentos das ciências naturais misturam-se com conhecimentos das ciências humanas. E, em verdade, de acordo com uma dupla ligação na qual o transcurso da natureza condiciona a vida espiritual, com frequência se entretrece nessa conexão o conhecimento do efeito formador da natureza com a constatação da influência que a natureza exerce no agir. Assim, do conhecimento das leis naturais de produção de sons deduz-se uma parte importante da gramática e da teoria musical, e, por sua vez, o gênio da língua ou da música está ligado a essas leis naturais e o estudo de suas realizações é, por isso, condicionado pela compreensão dessa dependência. (DILTHEY, 2010, p. 31)

Segundo a passagem acima, fica fácil deduzir, segundo Dilthey⁸, que toda a nossa experiência, seja ela a atividade teórica, o comportamento moral, ou as práticas culturais está entrelaçado por elementos da experiência histórica e mundana dos homens. Nosso conhecimento é condicionado desde o princípio por elementos históricos. Esses elementos históricos atuam como estruturas prévias que modalizam e condicionam nossas experiências. A história traça o campo e os limites de todas as nossas possibilidades de ação. O passado atua constantemente sobre o presente, determinando o modo de constituição do presente. Se aceitamos que as coisas se dão dessa maneira, como defende Dilthey, uma crítica da razão histórica se mostra como absolutamente indispensável, uma vez que o pensamento parte constantemente da tradição.

Heidegger leva a sério a crítica hermenêutica de Dilthey a Kant, e procura pensar a constituição dos atos intencionais a partir de uma dimensão mais originária do que a visualizada por Husserl. Essa dimensão mais originária pode ser discriminada por meio de três características: 1) ela é horizontal (ontológica); 2) mundana (fática) e 3) histórica. Horizontal porque perpassa *a priori* todos os âmbitos possíveis da experiência humana. Nesse sentido essa dimensão é ontológica, pois condiciona todas as possibilidades de determinação do homem e dos entes em geral. É mundana porque esse horizonte constituidor de nossas experiências não se encontra em uma dimensão puramente abstrata, mas se enraíza no mundo entendido como campo de manifestação dos entes em geral e dos comportamentos dos homens. E por último, ela é histórica porque as coisas não se encontram previamente constituídas em seu interior, mas alcançam suas determinações específicas a partir de uma dinâmica histórica que paulatinamente vai se sedimentando e dotando os entes de seus sentidos próprios. Essa dimensão originária por ser discriminada como horizontal, mundana e histórica pode ser propriamente designada como hermenêutica. Hermenêutica porque todas as

⁸ Retornaremos a falar de noção de ‘mundo histórico’ em Dilthey ainda neste capítulo, quando tratarmos da noção heideggeriana de compreensão.

possibilidades de comportamento – tanto práticos quanto teóricos – são determinadas somente por meio das estruturas prévias que vão historicamente se constituindo no interior desse horizonte fático. Dentro desse horizonte, tudo aquilo que podemos chamar de filosófico ou teórico não surge de um âmbito completamente descontaminado de elementos oriundos da tradição. O modo de colocação dos problemas em geral depende das estruturas hermenêuticas que foram lentamente se sedimentando no interior da história. Desse modo, essas estruturas com o tempo passam a ser assumidas como óbvias e evidentes, e sub-repticiamente vão constituindo nossos modos correntes de reflexão e consideração dos problemas.

A desconsideração da incontornabilidade desse horizonte fático sedimentado em nossos comportamentos é o que Heidegger pensa como ingenuidade hermenêutica. Husserl incorreria nessa ingenuidade por continuar trabalhando com pressupostos tradicionais como a dicotomia sujeito-objeto enquanto estrutura originária da totalidade dos fenômenos. Mas apesar de todos os esforços de Husserl em não recair nas posições metafísicas da tradição que ora tomavam o ente como subsistente (realismo), ora o sujeito como subsistente (idealismo), por quê a posição de Husserl pode ser acusada de ingenuidade? Afinal o sujeito husserliano é performático e não subsistente, do mesmo modo que não há objetos constituídos em si mesmos para além da relação específica com os atos de consciência. A ingenuidade diz respeito ao âmbito e grau de radicalidade da suspensão fenomenológica. Como vimos anteriormente, a suspensão ou *époché* fenomenológica em Husserl consiste na tentativa de suspender o comportamento natural que assumimos de início e na maioria das vezes para com os entes. Por meio dessa suspensão, a fenomenologia pretende, como dissemos anteriormente, encontrar os atos intencionais constituidores de nossos comportamentos. Esses atos intencionais têm por correlato o que Husserl chama de: *a coisa ela mesma*. As coisas elas mesmas nada têm em comum com a idéia kantiana de coisa em si ou com a possibilidade de se determinar o ser de algo de modo totalmente independente daquele que conhece. A pretensão da fenomenologia é tentar as explicitar estruturas que condicionam todo o conhecimento humano. Essa sempre foi a pretensão da tradição. A diferença está no fato de Husserl procurar explicitar tais estruturas a partir do que ele chama de *princípio da ausência de pressupostos*. Esse princípio nos diz que só devemos aceitar como científico (filosófico) todo dado que se apresente com evidência apodítica, como certeza universal. Bom, mas essa também sempre foi a pretensão da tradição filosófica, então onde se localiza a diferença efetiva com ela? A diferença está no fato de que a tradição, como aponta Husserl, nunca foi capaz de explicitar o universal porque sempre hipostasiou esse universal. *Grosso modo* podemos definir a hipostasia como a elevação a nível absoluto daquilo que é apenas relativo.

Relativo a um âmbito fenomênico determinado, que é elevado à qualidade de estruturadora da totalidade dos fenômenos. Hipostasia para Husserl é sinônimo de teoria, e também sinônimo de teses metafísicas. Da teoria ordinariamente compreendida como tentativa de justificar uma crença, ou uma hipótese por meio de argumentação racional. A atividade teórica em geral é a tentativa de provar e justificar uma determinada crença. Apesar do esforço racional para se provar uma teoria qualquer, e de se encontrar boas razões que justifiquem uma determinada crença, a teoria enquanto tal sempre parte de algo desprovido do caráter de certeza apodítica. A apoditicidade não está na base da teoria, mas é o que é buscada por ela. A teoria parte de um âmbito fenomênico particular e o eleva ao nível do absoluto. Na verdade, a tradição também tinha a mesma pretensão de Husserl de partir de algo com caráter de apoditicidade. A tentativa de transformar a filosofia em ciência rigorosa foi o objetivo perseguido em boa parte da filosofia clássica: “*Semelhante vontade plenamente consciente de ser ciência de rigor, dominou a viragem socrático-platônica da Filosofia e igualmente, nos princípios da época moderna [...] nomeadamente a viragem cartesiana. [...] renovando-se [...] na crítica da Razão pura de um Kant, e dominando ainda o filosofar de Fichte*” (HUSSERL, *Filosofia como ciência do Rigor*, p. 5). A tradição esforçou-se, igualmente como Husserl o faz, de partir de um fundamento descontaminado de todo pressuposto não justificável. A própria filosofia de Husserl é uma continuação dessa tradição. No entanto, Husserl parte da crítica de que a ambição de ausência de pressupostos da tradição não foi satisfeita. E não foi satisfeita porque ora a tradição hipostasiava o real como ponto de partida, ora hipostasiava o sujeito como ponto de partida. Ao fazer isso a tradição nunca levava em consideração a dinâmica própria dos fenômenos. Mas sempre tentava explicá-los por meio de hipóteses e teorias que chegavam tardiamente ao fenômeno. A fenomenologia apresenta-se como uma alternativa à tendência hipostasiante, porque parte da tentativa de não levantar qualquer hipótese para explicitar o fundamento de um fenômeno, procurando atentar apenas para aquilo que no fenômeno aparece como apodítico sem ter sido hipostasiado por nós. Os atos intencionais da consciência, como pretende Husserl, corresponderiam a essa expectativa porque a *intentio* entre ato de consciência e campo de objeto correlato não é algo que alguém teoriza, e vendo-se depois na necessidade de formular o melhor método para provar a veracidade da relação intencional. A transcendência do ato em direção ao objeto é algo que revela sua evidência por si mesma. Se tenho o ato de lembrar tenho de modo imediato e sem qualquer teorização o objeto lembrado, se tenho o ato de amar, a remissão ao objeto amável está dada de modo cooriginário ao ato, e assim por diante. Quando Husserl aplica o método da suspensão fenomenológica, o objetivo desse método é encontrar esses atos intencionais primitivos e

apodícticos que estruturam nossa experiência em geral, ou seja, *as coisas elas mesmas*. Mas mesmo a posição de Husserl é acusada por Heidegger, como dissemos anteriormente, de insuficiente para alcançar as estruturas mais fundamentais que edeterminam nossa experiência e comportamentos em geral. A suspensão fenomenológica é insuficiente porque mesmo ela não é capaz de produzir uma superação da semântica histórica sedimentada do mundo. A suspensão não é capaz de ser totalmente conseqüente com o princípio da *ausência de pressupostos*, porque a linguagem funciona como uma estrutura hermenêutica incontornável que condiciona nossos modos de reflexão em geral. A linguagem sedimentada é fonte de pressupostos ontológicos. Husserl é obrigado a utilizar uma conceptualidade sedimentada e previamente constituída no interior da tradição, o que o impede de se livrar de todos os pressupostos teóricos e hipostasiantes.

Diante de tal situação, somos levados a perguntar se há alguma saída para esse quadro, ou se, então, estamos condenados a permanecermos imersos nas estruturas hermenêuticas prévias, sendo assim incapazes de um tratamento originário dos fenômenos. Heidegger encontra a solução para esse problema por meio de um procedimento metodológico chamado por ele, como vimos na introdução, de: destruição da história da ontologia. A destruição é a radicalização da suspensão husserliana. Porém, não mais a suspensão do comportamento natural, mas a desconstrução das estruturas prévias da interpretação. Destruição implica a suspensão do modo como de início e na maioria das vezes estamos imersos na semântica sedimentada do mundo. Porém, essa desconstrução e essa suspensão não implicam de modo nenhum a possibilidade de superação de todo ou qualquer pressuposto hermenêutico. Desconstruir as estruturas hermenêuticas prévias consiste em reconduzir a conceptualidade sedimentada ao horizonte fático a partir do qual os entes se mostram e alcançam pela primeira vez a determinação que é a deles. Por meio desse procedimento, a conceptualidade herdada da tradição não é aniquilada, pelo contrário, são reabertas possibilidades diferenciadas de compreensão dessa conceptualidade, possibilidades que ficaram obscurecidas por meio do processo paulatino de sedimentação de certas compreensões. Trazer à tona esse horizonte originário é o modo como Heidegger se reapropria do lema husserliano *rumo às coisas mesmas*. No entanto, aqui, as coisas mesmas não são mais os campos intencionais formados a partir das relações imanentes e transcendentais entre a consciência e seus objetos específicos, mas os campos mundanos de mostraçã dos entes em geral que se encontram obscurecidos por causa da semântica historicamente sedimentada.

1.1.2. Ser-aí, existência e poder-ser

Como vimos na introdução, o objetivo central das pesquisas de Heidegger é responder a pergunta acerca do sentido do ser em geral. Vimos também na introdução, que essa questão procura explicitar o ponto de gênese das ontologias em geral, em outras palavras, responder como ontologias em geral são possíveis. Essa investigação não possui um caráter arbitrário, mas precisa encontrar desde o princípio o ponto de partida adequado para que se possa corretamente colocar a pergunta acerca do sentido do ser. Esse ponto de partida é o homem, entendido por Heidegger como *ser-aí*. Isso por uma dupla razão: pelo fato de o ser-aí ser o ente que traz consigo a possibilidade de colocar a questão acerca do ser, ao mesmo tempo em que de início e na maioria das vezes já se move no interior de compreensões sedimentadas do ser. Como veremos mais adiante, o ser-aí é o ente que compreende ser. Para essa tarefa, Heidegger elabora um projeto chamado por ele de analítica existencial. A analítica tem por meta explicitar as estruturas ontológicas que constituem o modo de ser do ser-aí, e por meio dos resultados alcançados, elaborar corretamente a pergunta acerca do sentido do ser em geral.

No entanto, para escapar da ingenuidade hermenêutica, Heidegger não poder partir de modo irrefletido de alguma concepção tradicional acerca do ser do homem. Heidegger procura se descompromissar de toda concepção prévia acerca do ser do homem. Para isso, cunha o termo ser-aí. Esse termo provém da palavra alemã ‘*Dasein*’ que, apesar de significar tradicionalmente o mesmo que existência, Heidegger não utiliza conforme a concepção ordinária de existência, algo como o modo de ser de entes atuais e efetivamente presentes espaço-temporalmente. A correta interpretação da noção de ser-aí depende fundamentalmente de uma compreensão da definição heideggeriana do conceito de ‘existência’. Heidegger diz:

A “essência” da presença [ser-aí] está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença [ser-aí] são sempre modos possíveis de ser e somente isso. (HEIDEGGER, 2006, p. 85)

A noção de existência presente aqui não tem nenhuma relação com nossas concepções ordinárias de existência. O ser-aí não é um existente por ser uma presença física no mundo. Heidegger reinterpreta o conceito de existência a partir de sua conotação etimológica como *existentia* ou ek-sistência, que significa ‘ser para fora’. Em outras palavras, isso quer dizer que

todo comportamento possível do ser-aí já se perfaz em uma remissão incontornável e *a priori* ao mundo. Existência nesta acepção significa que o ser-aí é um ente que determina a sua essência a partir de seu existir. O fenômeno, ou o ente ser-aí, é o que sobra, o único modo possível de se falar do homem, quando se descontamina a intencionalidade de todo resquício subjetivista. Ao fazer isso, sobra apenas o movimento intencional pura e simplesmente, ou o movimento ek-stático nas palavras de Heidegger. Ser um ser-aí é ser um ente constituído apenas pelo movimento intencional; porém, sem uma subjetividade como ponto de síntese desse movimento:

A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto. Com isso se ressalta e acentua a mesma coisa indicada por Husserl, ao exigir para a unidade da pessoa uma constituição essencialmente diferente das coisas da natureza. [...] Atos são sempre algo não psíquico. Pertence à essência da pessoa apenas existir no exercício de atos intencionais e, portanto, a pessoa em sua essência não é objeto algum. [...] uma pessoa só é, na medida em que executa atos intencionais [...]. (HEIDEGGER < 2006, p. 92)

Esse movimento intencional não se refere aqui à relação imanente entre atos de consciência e objetos específicos, mas a comportamentos do ser-aí (comportamentos na acepção mais ampla possível do termo)⁹ e domínios de entes intramundanos. Investigar o modo de ser do homem como ser-aí significa investigá-lo quando todas as tentativas de considerá-lo do ponto de vista metafísico (hipostático) se tornaram insustentáveis. Ser-aí é o modo de se falar do homem que sobra quando se aboliu todo e qualquer discurso de caráter metafísico acerca da essência humana. Quando se aboliu todo discurso que tende a considerar o homem como um sujeito previamente constituído em sua essência, dotado de propriedades simplesmente dadas. E por quê? Porque descrever o modo de ser do homem como um puro movimento intencional (ek-stático) é a única maneira possível de descrevê-lo com certeza apodítica, pois, como vimos anteriormente, a intencionalidade é um fenômeno não hipostasiado por nós, mas aquilo que o fenômeno deixa aparecer em si mesmo, sem tentar explicá-lo por meio de teorias previamente estabelecidas e criadas por nós. Para não recair em nenhuma definição prévia acerca do ser do homem, Heidegger abandona inclusive o termo ‘homem’, pois isso já o comprometeria com teses metafísicas prévias sobre o homem. Na verdade, o termo ser-aí não pode nem ser propriamente chamado de conceito, como se o que estivesse em jogo aqui fosse a tese ou o conceito de Heidegger sobre o homem. Como se Heidegger estivesse propondo a tese de que o homem não tem quiddidade, ou humanidade

⁹ Toda e qualquer possibilidade de se determinar em situações específicas é considerada um comportamento por Heidegger. O ato de pensar é um comportamento, a resolução de um cálculo, comprar pão na padaria, o contemplar esteticamente algo belo, o êxtase religioso, a investigação científica de uma hipótese científica e assim por diante. Todos esses modos de se determinar em ocupações específicas são modos possíveis do comportar-se do ser-aí que abrem modos específicos do ser dos entes.

previamente dada. Não, não é isso, e não pode ser isso. Ser-aí é o fenômeno passível de descrição, quando abdicamos das tentativas teóricas de explicar o homem.

Do mesmo modo, seguindo de maneira rigorosa o método fenomenológico hermenêutico em sua pretensão de não propor teoria alguma acerca dos entes ao investigar estruturas ontológicas, Heidegger vai dizer que todas as explicações resultantes da analítica existencial devem ser conquistadas a partir da estrutura existencial do ser-aí. Seus caracteres ontológicos são denominados existenciais, pois são determinados a partir da existencialidade do ser-aí:

Todas as explicações resultantes da analítica da presença [ser-aí] são conquistadas a partir de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da presença [ser-aí] de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não tem o modo de ser da presença [ser-aí], os quais chamamos de categorias. (HEIDEGGER, 2006, p.88)

Para compreendermos um ente cujo modo de ser resumiu-se tão somente à relação intencional entre os comportamentos que assume em relação aos entes correlatos desses mesmos comportamentos, é fundamental acompanhar a dinâmica existencial de seus modos de ser, descrevendo, assim, os modos de comportamento do ser-aí e como eles alcançam a determinação específica que é a deles.

Ao definir o homem como ser-aí, Heidegger está indicando o conceito de ‘possibilidade’ como a determinação ontológica última do existente humano. Heidegger caracteriza o ser-aí por meio de duas indicações gerais: a existência como já vimos (*Existenz*) e o fato de ser sempre meu (*Jemeinigkeit*). Como está dito na passagem de ST citada acima: *“essência” da presença [ser-aí] está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença [ser-aí] são sempre modos possíveis de ser e somente isso* (HEIDEGGER, 2006, p. 85).

Essa formulação enfatiza a constituição ontológica peculiar a que pertence o ser-aí, pois as determinações desse ente são apenas maneiras, modos de ser possíveis. A definição da segunda frase citada é importante: o ser-aí é constituído por maneiras de ser e somente isso, apenas modos. A noção de possibilidade representa um conceito central da estruturação de toda analítica existencial. Vejamos primeiro a segunda determinação ontológica do ser-aí – *o ser deste ente é sempre a cada vez meu* – antes de analisarmos o sentido específico de possibilidade em jogo na analítica existencial. Análise que faremos quando falarmos da compreensão de ser. A fórmula *o ser deste ente é sempre a cada vez meu* significa que o ser-aí

é um ente que sendo, isto é, existindo, determina o seu ser. Sendo, o ser-aí se relaciona compreensivamente com o seu ser. Justamente por ser um ente desprovido de quiddidade – de toda e qualquer essência previamente constituída – o ser desse ente está em jogo a cada momento da existência do ser-aí. Aquilo que esse ente é a cada momento apresenta-se como um modo de ser possível do seu ser. Toda determinação que o ser-aí possa vir a apresentar, como, por exemplo: razão, corpo¹⁰, espírito, alma, sujeito, homem e assim por diante, são possibilidades assumidas tão somente na dinâmica ek-stática do ser-aí. A caracterização existencial do ser-aí como um *sempre a cada vez meu* requer que seja introduzida a sua relação com a determinação ontológica do ser-aí, isto é, o *factum* de que o ser-aí seja um poder-ser. Ser um poder-ser é ser um ente que só conquista a si mesmo (determina o seu ser) a partir de suas múltiplas possibilidades de ser. O caráter de poder-ser do ser-aí o vincula com o conceito de negatividade (*Nichtigkeit*). O ser-aí é um ente negativo ontologicamente, porque tomado em si mesmo é indeterminado, um poder-ser, um ente desprovido de substantividade. Negatividade ontológica e indeterminação não devem ser entendidas aqui no sentido da teologia negativa. O ser-aí não é um ente ontologicamente negativo porque toda e qualquer definição positiva sobre ele sempre deixe escapar algo de essencial que é inexprimível para o discurso teórico, de modo que a única coisa que poderíamos fazer seria defini-lo negativamente, dizendo aquilo que ele não é, tal como a teologia negativa faz com Deus. Dizer que o ser-aí é ontologicamente negativo ou indeterminado nada tem a ver com nossa incapacidade epistemológica de dizer aquilo que essencialmente o ser-aí seria. Não é a dificuldade de explicitar nossa própria essência que torna o ser-aí um ente negativo, mas porque esta própria essência lhe falta, se entendermos essência enquanto propriedades definidoras de um ente que se mantém constantes em relação à toda mudança contingente que esse ente venha a sofrer. O ser-aí é ontologicamente indeterminado porque a característica básica de um ente cujo modo de ser é a existência é o fato de que a essência ontológica de um ente como esse deve ser interpretada como modos de ser. Negatividade é possibilidade, no sentido de possibilidades existenciais. Ser ontologicamente negativo é ser um ente ontologicamente modal, onde tudo aquilo que ele é determina-se nos modos de ser que venha a assumir, mas justamente por ser um ente intrinsecamente modal todo e qualquer modo de

¹⁰ Alguém poderia considerar estranho o fato de Heidegger considerar o corpo como uma possibilidade existencial assumida pelo ser-aí. Possibilidades assumidas poderiam ser consideradas como não assumidas também. Faria sentido imaginar um ser-aí desprovido de corpo? Heidegger não está admitindo aqui a possibilidades de seres-aí sem corpos, o que está sendo dito aqui é algo mais fundamental. Heidegger está criticando a possibilidade de se falar do corpo de modo independente de todo e qualquer feixe interpretativo ou meio hermenêutico. Todo e qualquer discurso sobre o corpo é sempre derivado de um meio hermenêutico prévio que dota de sentido esse discurso. Esse meio hermenêutico caracteriza-se, como vimos, como as compreensões ontológicas prévias nas quais um ente cujo modo de ser é a existência constantemente se move.

ser assumido não exaure as possibilidades de ser que esse ente possa vir a assumir. O ser-aí é um ente ontologicamente incompleto, e sua incompletude não deriva do fato de que o ser-aí nunca consiga alcançar aquilo que seria o ser-aí ideal. Não tal coisa como um ser-aí ideal não atualizado no qual os seres-aí fáticos se esforçassem por alcançar, algo como um ideal regulativo que orienta a dinâmica própria dos seres-aí. Não é assim que devemos interpretar o caráter de incompletude ontológica do ser-aí. O ser-aí é ontologicamente incompleto porque todas as possibilidades existenciais que assume não exaurem a assunção de sempre novas possibilidades existenciais; o ser-aí não encontra estabilidade ontológica permanente na assunção de qualquer possibilidade existencial. As noções de negatividade, incompletude ontológica, indeterminação originária e modalidade existencial devem ser entendidas como sinônimas em nosso trabalho. E todas essas quatro noções estão sintetizadas conceitualmente na estrutura constitutiva do modo de ser do ser-aí: poder-ser. A existência, entendida como ek-stase ou puro movimento intencional, deve ser entendida como o modo de realização de um ente que é ontologicamente poder-ser.¹¹

Mas se o ser-aí é um poder-ser, um ente ontologicamente indeterminado, somos levados imediatamente a nos fazer a seguinte pergunta: esse conceito não é por si só contraditório? Afinal, se pensarmos um puro poder-ser como é que ele pode assumir alguma possibilidade de ser sem que isso contradiga seu caráter de poder-ser? Se ele é indeterminado, no momento mesmo em que se vê diante de uma possibilidade, o momento mesmo de assunção da possibilidade já deveria constituir uma possibilidade previamente dada do ser-aí. O poder-ser não deve ser pensado como um ente que é indeterminado e, a partir dessa sua indeterminação, se vê diante de possibilidades de se determinar e escolhe alguma delas. Essa situação é contraditória, pois o momento da escolha da possibilidade já constitui por si só uma possibilidade, ou seja, temos um paradoxo.

¹¹ O tema da negatividade na obra de Heidegger não se restringe tão somente à temática da negatividade constitutiva do ser-aí, que estamos considerando em nosso trabalho. O tema da negatividade abarca amplos setores da filosofia de Heidegger, desde sua fase anterior à ST quanto sua obra posterior à *Viragem*. Uma análise minuciosa e exaustiva sobre o problema da negatividade, em Heidegger, exigiria uma investigação que passasse pelas seguintes etapas: 1) Os cursos e preleções de *juventude*, anteriores a *Ser e Tempo*, onde temos as diversas análises sobre a função de negação lógica (segundo a concepção de lógica recebida por Heidegger das escolas neokantianas, principalmente Lask, Lotze e Rickert). E também a reconstrução da doutrina do juízo negativo de Windelband, e a recepção destas análises nos fundamentos da filosofia do valor. 2) O exame do problema do *não-ser* na ontologia grega. Em especial sua interpretação da estrutura negativa das proposições enunciativas na doutrina aristotélica do *logos apofântico* e do problema do *não-ser* no *Sofista* de Platão. 3) A colocação do problema do nada no núcleo do programa ontológico-existencial sobre o sentido temporal de ser. Temos todo o projeto da ontologia fundamental em jogo nesta terceira etapa: o problema da angústia como tonalidade afetiva fundamental que abre a negatividade constitutiva do ser-aí, a reinterpretação existencial da morte, da finitude e do tédio e o fenômeno da singularização. 4) E por último, a relação estabelecida entre negatividade e história (*Geschichte*) depois da chamada *viragem* do pensamento de Heidegger. As análises acerca do niilismo contemporâneo, as interpretações de Nietzsche e a apropriação da obra de Ernst Junger. Igualmente importantes seriam também as apropriações por Heidegger de temas pertinentes à mística medieval e da teologia negativa.

O paradoxo se dissolve, porém, se compreendemos bem o significado de existência no escopo da ontologia existencial. O conceito de ‘existência’, como falamos anteriormente, preserva o sentido etimológico do termo latino *existentia*. O caráter extático ou ek-stático – nas palavras de Heidegger – é reformulação da intencionalidade husserliana. Existir, em sua conotação etimológica, significa *ser para fora*. Dissemos anteriormente, que o ser aí é um ser para fora (um existente) porque todos os seus comportamentos transcendem a si mesmos, *a priori*, em direção a domínios específicos de entes (tal como os atos de consciência remetem *a priori* a campos específicos de objetos como na fenomenologia de Husserl). O ser-aí é um poder-ser, porém, essa situação nunca está dada efetivamente. O ser-aí já se encontra de início e na maioria das vezes imerso em possibilidades determinadas de seu mundo. No entanto, essas possibilidades não definem e nem completam ontologicamente o ser-aí; e isso no sentido de que as possibilidades assumidas não esgotam as possibilidades de determinação que o ser-aí possa vir a assumir. O ser-aí é um poder-ser, mas já sempre se encontra determinado em situações específicas, em modos determinados de ser. Não há algo como um momento anterior à assunção de alguma possibilidade de ser.

O próprio caráter ek-stático do ser-aí se identifica como um comportamento, o comportamento mais originário do ser-aí, chamado em ST de descerrador, descerrador de mundo ou abertura. A “tese” que vamos analisar agora diz respeito ao caráter radical dessa intencionalidade descerradora de mundo. O ser-aí não descerra tão somente alguns domínios específicos de entes, mas o mundo: do mundo compreendido enquanto horizontalidade e campo de manifestação total dos entes. O mundo é horizontal porque seu campo de manifestação delimita todas as possibilidades de comportamento, como delimita igualmente as regiões possíveis de entes com os quais podemos nos comportar (os diversos domínios ontológicos possíveis). Mundo é sempre de início e na maioria das vezes mundo circundante para o ser-aí.

1.2 Ser-no-mundo e significância

1.2.1 Ser-no-mundo e mundanidade

Em ST, o fenômeno do mundo é analisado por meio de três direções investigativas: 1) a primeira via interroga o fenômeno do mundo por meio da análise da mundanidade do mundo circundante. Essa análise parte da descrição dos comportamentos fáticos do ser-aí, para, então, por meio do que aí se descobre, chegar às estruturas ontológicas do mundo

circundante. 2) A segunda via parte da operação destrutiva dos pressupostos ontológicos presentes na concepção de mundo de Descartes. 3) E por último, Heidegger avalia a conexão existente entre os conceitos de ‘mundo’ e ‘espaço’. Nossa exposição se concentrará tão somente na primeira via. Isso por duas razões. Porque as vias 2 e 3 derivam-se da via 1 e, segundo, porque somente a primeira é relevante para entendermos a estrutura ser-no-mundo. Queremos compreender como funciona a dinâmica existencial de um ente marcado originariamente por uma negatividade radical, portanto, precisamos entender como o fenômeno do mundo aparece de início e na maioria das vezes para o ser-aí. O ser-aí é um ente que em sua constituição ontológica mais própria é marcado pelo fato de ser um poder-ser radical; ele não é nada tomado em si mesmo, e encontra apenas em seu mundo circundante alguma possibilidade de concreção do poder-ser que ele é.

Analisar o fenômeno do mundo tomando como ponto de partida os comportamentos do ser-aí pode ser caracterizado como uma análise fenomenológica do mundo. Fenomenológica porque essa análise só aceita falar sobre o mundo a partir daquilo que pode ser derivado como apodítico da estrutura ek-stática do ser-aí. Se a estrutura intencional da existencialidade não é hipostática, então é somente a partir do modo como o mundo se torna fenômeno para o ser-aí (do modo como o fenômeno do mundo aparece de início e na maioria das vezes ao ser-aí) que podem ser estabelecidas as definições e caracterizações sobre a estrutura ontológica do mundo. Toda e qualquer definição prévia teórica sobre o mundo deve ser descartada nesse tipo de análise. Partindo dessa restrição, a análise fenomenológica do fenômeno do mundo descarta de antemão a concepção do mundo como a reunião total de todos os objetos possíveis e atuais (algo como uma totalidade ostensiva). Fica também excluída como ponto de partida da análise a concepção de mundo enquanto substância mais fundamental de todos os entes. Essas vias de tematização do mundo são descartadas porque partem do pressuposto de que o mundo é ente externo ao sujeito e previamente constituído cuja existência precisa ser provada. O problema filosófico clássico da prova da existência do mundo exterior não tem lugar na ontologia fundamental de ST. Heidegger retoma o escândalo da filosofia já apontado por Kant na *Crítica da Razão Pura* (B 275). Para Kant o fato de que em seu tempo ainda não se dispusesse de uma prova definitiva, capaz de eliminar todo ceticismo concernente à existência efetiva do mundo, configurava-se como um escândalo para filosofia e para a razão humana em geral. No famoso § 43 de ST Heidegger aponta o escândalo da filosofia em direção diversa à de Kant:

O “escândalo da filosofia” não reside em essa prova ainda inexistir e sim em *sempre ainda se esperar e buscar essa prova*. Tais expectativas, intenções e esforços nascem da pressuposição, ontologicamente insuficiente, de *algo com relação ao qual* um “mundo” simplesmente dado

deve comprovar-se independente e exterior. Insuficientes não são as provas. O modo de ser desse ente que prova e exige provas é que se encontra *subdeterminado*. Daí nasce a impressão de que, comprovando-se a necessidade do dar-se em conjunto de dois seres simplesmente dados, algo se prova ou pode ser provado a respeito da presença [ser-aí] enquanto ser-no-mundo. Entendida corretamente, a presença [ser-aí] resiste a tais provas porque ela já sempre é, em seu ser, aquilo que as provas posteriores supõem como o que se deve necessariamente demonstrar. (HEIDEGGER, 2006, p. 274)

O escândalo está justamente em ainda se tentar provar a existência do mundo exterior. Todas essas provas são insuficientes, porque chegam sempre tarde demais. Em todas elas o fenômeno do mundo já está pressuposto como condição de possibilidade. Mundo é constitutivo do ser-aí, pois todos os seus comportamentos já o pressupõem. Mas não no sentido do idealismo transcendental; o ser-aí não posiciona o mundo e o determina como uma espécie de subjetividade transcendental. Mundo é constituinte ontológico do ser-aí porque todos os seus comportamentos descerram *a priori* o mundo. Mundo enquanto tal somente no ser-aí é acessível. Mundo é um fenômeno constitutivo do ser-aí e sua descrição é tarefa intrínseca à analítica existencial.

No § 14 de ST Heidegger alerta sobre a polissemia da palavra ‘mundo’, e fixa a significação da palavra na ontologia existencial: 1) mundo pode ser o conjunto da totalidade dos entes que se dão dentro do mundo (conceito ôntico); 2) mundo pode significar o ser dos entes mencionados no item 1 (mundo aqui funciona como o domínio de tipos de entes específicos, como o domínio dos entes matemáticos, por exemplo); 3) mundo pode ser entendido no sentido existenciário¹² e pré-ontológico¹³ como o meio em que o ser-aí “vive”¹⁴ (o mundo público e doméstico); 4) e por último a mundanidade do mundo em geral, o sentido ontológico-existencial de mundo do qual os outros são derivados. Terminologicamente, o adjetivo mundano designa um modo de ser do ser-aí, enquanto para o modo de ser de um ente simplesmente dado, Heidegger se vale do termo ‘intramundano’. Apesar de Heidegger partir da análise do mundo como indicada no item 3, seu propósito é, a partir do mundo circundante (*Umwelt*) do ser-aí, chegar ao fenômeno de mundo presente no item 4.¹⁵

A análise da mundanidade é um dos três momentos constitutivos da análise da estrutura ser-no-mundo em ST. Ser-no-mundo indica o modo de ser de um ente que, em sua

¹² O termo ‘existenciário’ é utilizado para se contrapor ao termo ontológico ‘existencial’. Enquanto o existencial diz respeito à estrutura ontológica e formal do ser-aí, o existenciário diz respeito às determinações ônticas que o ser-aí possa vir a assumir.

¹³ O termo ‘pré-ontológico’ é sinônimo de pré-temático, daquilo que ainda não foi investigado existencialmente (que não recebeu um tratamento fenomenológico-hermenêutico).

¹⁴ Vida aparece entre parênteses, porque Heidegger considera o modo de ser da vida uma região ontológica autônoma ao modo de ser da existência. Para maiores informações, vide Róbson Ramos dos Reis (2010).

¹⁵ Mulhall (1997, p. 46).

constituição ontológica mais própria, é um poder-ser. Os três momentos constitutivos da estrutura ser-no-mundo são: mundanidade, o ente que é no mundo e o ser-em. Nosso objetivo a partir de agora consistirá na exposição de cada um desses momentos. Por meio da análise da mundanidade, Heidegger obtém o existencial da significância. Na análise do ente que é no mundo, Heidegger obtém o existencial ser-com (*Mitsein*) outros, onde descobre o caráter “social” constitutivo do ser-aí e o modo de ser do impessoal (*Mann*). Por último, na análise do ser-em (*Insein*), Heidegger obtém a estrutura dos três modos de abertura (transcendência) do ser-aí para o mundo: compreensão, disposição (*Befindlichkeit*) e discurso (*Rede*).

Começamos pela exposição da mundanidade. Como dissemos anteriormente, Heidegger parte da descrição dos comportamentos do ser-aí para chegar à mundanidade do mundo. Na medida em que ek-siste, o ser-aí descerra o mundo enquanto espaço de manifestação dos entes. Heidegger também utiliza o termo ‘campo de abertura do ente na totalidade’ para designar o fenômeno do descerramento de mundo. O ser-aí existe. Na medida em que existe, descerra mundo enquanto o espaço de manifestação dos entes. Esses entes vêm ao encontro do ser-aí e requisitam dele um modo específico de se comportar em relação a eles. Todos os comportamentos do ser-aí estão relacionados *a priori* com seus entes específicos. Se comportando para com os entes o ser-aí se determina. Todos esses comportamentos fundam-se, por sua vez, no comportamento originário chamado de descerramento de mundo.

A pergunta que devemos fazer aqui é como se constitui esse comportamento descerrador. A filosofia prática traz a chave para respondermos essa pergunta.¹⁶ Como dissemos, do fato de o ser-aí ser um poder-ser não podemos pensá-lo como um puro poder-ser em si que decide quais possibilidades vai assumir. Ao contrário, é como um existente que o ser-aí já se encontra desde sempre imerso em possibilidades fáticas específicas. Esse caráter de já estar desde sempre determinado por possibilidades específicas Heidegger vai chamar de o caráter de jogado do ser-aí. O ser-aí de início e na maioria das vezes encontra-se jogado em seu mundo. Diante desse quadro, não faz sentido aceitar a concepção tradicional que vê o homem como um ente originariamente racional. A postura teórica não cabe a um ente que se vê de início e na maioria das vezes jogado abruptamente no mundo, porque a teoria pressupõe um momento de afastamento do ente para considerá-lo em suas determinações específicas. O problema é que tal momento chega sempre tarde demais. O modo segundo o qual de início e na maioria das vezes, o ser-aí se comporta em relação ao ente é eminentemente prático.

¹⁶ Estamos nos servindo das análises de Figal (2005) e Casanova (2009).

Heidegger vai dizer que nós nos ocupamos com o ente. De início e na maioria das vezes o ente vem ao nosso encontro em contextos práticos de uso. A ocupação (*Besorgen*) é o modo como o ser-aí se comporta com o ente de início e na maioria das vezes.

Como é o ente que vêm ao encontro do ser-aí na ocupação? Que ente preenche o seguinte requisito: o podermos nos comportar adequadamente com ele sem que precisemos partir de qualquer postura teórica em relação a ele? Heidegger vai chamar esse ente de utensílio. O que é um utensílio segundo a descrição fenomenológica? Um utensílio é uma coisa de uso, algo que serve para alguma coisa. Um utensílio é algo que, em conformidade com outros utensílios, iguais ou diversos dele, nos auxilia na execução de tarefas. O utensílio está em condições de corresponder às expectativas de nossa segunda pergunta, porque, se analisarmos o modo de ser do utensílio, vemos que um utensílio tem a estrutura do para-quê (*Wozu*). O para-quê caracteriza a *intentio* entre o utensílio e sua finalidade de emprego. Ao mesmo tempo, o utensílio é um ente que por sua própria constituição de ser-para (*Umzu*) nunca pode ser tomado isoladamente, mas se encontra originariamente imerso em malhas complexas chamadas por Heidegger de totalidades utensiliares. O utensílio remete imediatamente a outros utensílios de uso, constituindo, assim, uma malha complexa de remissões que se estruturam holisticamente. Ilustremos essa idéia por meio da seguinte cena cotidiana: alguém em seu gabinete escrevendo uma carta. No ato de escrever uma carta utilizamos uma caneta, em momento algum levamos em conta a caneta enquanto um ente determinado com tais e tais propriedades. Pelo contrário, a caneta desaparece no ato do escrever. O para-quê da caneta não remete isoladamente à sua função. A função de escrever implica necessariamente a presença de outros utensílios. Para escrever, precisamos de papel, precisamos também de uma base sólida sobre a qual nos apoiar enquanto escrevemos, algo como uma mesa. E assim por diante. O utensílio é perpassado *a priori* por essa rede complexa de remissões que permite ao ser-aí movimentar-se entre os entes sem necessidade alguma de considerá-los de um ponto de vista teórico. Essas considerações não são pontos de vista teóricos sobre o modo de ser do utensílio. Se acompanharmos a dinâmica utensiliar, constatamos que um utensílio transcende imediatamente seu espaço de uso em direção a uma totalidade utensiliar.

Todavia, a rede referencial de um utensílio não se reduz às referências dos utensílios a ele correlatos. Ela se estende a uma série de outros elementos componentes da totalidade utensiliar. Se observarmos o modo de estruturação de utensílio em sua constituição, vemos que um utensílio não se refere apenas à sua serventia. Mas, *a priori* o utensílio se remete à sua materialidade, daquilo de que o utensílio é constituído. Essa materialidade por sua vez nos

remete para o processo de sua fabricação. Como de início e na maioria das vezes o ser-aí se relaciona com os entes intramundanos a partir desses campos de uso, esses campos constituem o modo como inicialmente nos deparamos com a natureza. A natureza aparece de início e na maioria das vezes como fonte de uso:

[...] No mundo circundante, portanto, ocorrem também entes que, em si mesmos, não necessitam de produção, estando sempre à mão. Martelo, alicate, prego, em si mesmos, fazem referências ao aço, ferro, bronze, pedra, madeira de que são feitos. O uso também descobre no instrumento [utensílio] usado a “natureza”, natureza à luz dos produtos naturais (matérias-primas).

Natureza aqui, não deve ser compreendida como algo simplesmente dado e nem tampouco como poder da natureza. A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento “nas velas”. Com a descoberta do “mundo circundante”, a “natureza” assim descoberta vem ao encontro. (HEIDEGGER, 2006, p.118-119)

Além da materialidade, todo utensílio faz referência ao ser-aí também. O modo de uso do utensílio é moldado de acordo com o usuário. Um martelo, por exemplo, tem seu uso referido a um ente que tem mãos específicas que podem segurá-lo. Mas não só isso, o fabricante, a comercialização, em outras palavras a dimensão “intersubjetiva” e social do ser-aí é um elemento constitutivo do modo de ser do utensílio. Mesmo que pudéssemos a imaginar o cenário de um homem fugindo para uma ilha e inventando utensílios nunca antes concebidos, mesmo assim ele seria *a priori* compartilhável com os outros seres-aí. Seria sempre o mundo sedimentado que nos orientaria em nossas atividades e na feitura desses novos utensílios. Nunca estamos sozinhos; e não porque contingentemente convivemos com outros seres-aí na cotidianidade. Isso seria verdade mesmo que um ser-aí específico fosse o último sobre a Terra. Para esse sobrevivente, tudo o que ele fizesse ainda seria *a priori* compartilhável por outros seres-aí, mesmo que eles não se fizessem presentes. Não posso construir um martelo sem contar com o modo como se faz um martelo e com o significado sedimentado de um martelo.

No momento em que adentramos um campo de uso, esse campo nos insere em uma rede complexa de remissões que estrutura em sua totalidade o horizonte de realização existencial do ser-aí em sua cotidianidade. Esse horizonte referencial aponta para o processo de gênese das significações dos entes em geral. Descreveremos a partir de agora o modo de constituição dessa gênese. Tomemos mais uma vez o exemplo do martelo: segundo a concepção tradicional, nossa lida com o martelo – ou outro utensílio qualquer – é marcada por uma relação a princípio teórica com ele. Segundo essa postura, seríamos capazes de lidar com o martelo, porque compreenderíamos teoricamente o que um martelo é. Somente possuindo um conceito ou uma representação genérica de um martelo, sua utilização seria possível. Essa postura, no entanto, é incompatível com o caráter de poder-ser do ser-aí. O ser-aí não é um

ente dotado previamente de faculdades cognitivas que tornariam possível a capacidade de representar e conhecer os entes, mas é sempre um poder-ser que se movimenta em possibilidades intrínsecas ao seu mundo. De início e na maioria das vezes, nós usamos os entes a partir de um comportamento teórico em relação a eles. Somos marcados de início e na maioria das vezes pelo que Heidegger chama de lógica da ocupação. Ocupamo-nos com os entes inicialmente. Mas nunca nos ocupamos simplesmente com um utensílio. Ao contrário, o utensílio sempre se mostra em uma totalidade referencial complexa que o determina como o utensílio que ele é. E é no interior de tal totalidade referencial que o utensílio adquire o significado que é o dele. A lida teórica não pode ser o modo como de início e na maioria das vezes lidamos com os entes, porque só podemos compreender algo como o martelo se um horizonte prévio tiver se aberto para que o martelo possa ter se mostrado como o ente que é. Esse horizonte é o mundo. Um martelo só se apresenta como o que é, porque ocupa um lugar específico dentro de uma rede de referências que constitui o mundo circundante do ser-aí. Na medida em que vamos nos familiarizando com os campos de uso que formam o mundo circundante e aprendemos a nos movimentar de modo prático na rede de referências desse mundo, vamos descobrindo a significação dos entes em geral.

Heidegger chama a relação entre utensílios e totalidade referencial pela expressão ‘conformidade’ (*Bewandtnis*). Na relação entre esses dois fenômenos, Heidegger tenta mostrar como se dá a gênese dos significados. Conformidade é um termo que descreve a determinação ontológica própria dos utensílios. O termo em alemão ‘*Bewandtnis*’, que significa, entre outras coisas, condição, essência, propriedade etc. Possui ligação com a expressão ‘*bewenden lassen*’. Essa expressão significa: a ação de deixar algo se conformar a algo.¹⁷ Com essa expressão, Heidegger não está visando à mera presença de uma determinação essencial qualquer, mas antes ao surgimento dessa determinação a partir de sua adequação ao campo de jogo no qual se encontra inserido. Um utensílio não é um ente cujo modo de ser é o do ente presente à vista. Esse tipo de ente é marcado por possuir propriedades simplesmente dadas *a priori* que o definem essencialmente como o ente que ele é. A idealidade específica do utensílio é conquistada a partir da sua conformidade à totalidade referencial. Retomemos novamente o exemplo do martelo: o martelo possui sua conformidade junto ao martelar, esse martelar, por sua vez, junto à fixação de algo à parede e assim por diante (§ 18 de ST). O significado do martelo não é obtido por meio da análise lógica de suas notas conceituais, mas por meio de sua conformidade à totalidade referencial junto à qual ele pode funcionar como

¹⁷ Para maiores informações ver Casanova (2006, p. 43).

martelo. À conformidade entre utensílio e totalidade referencial ou utensiliar Heidegger dá o nome de totalidade conformativa. Um utensílio só é fundamentalmente o que é se não o retiramos da sua dinâmica de uso – a rede referencial complexa na qual ele se encontra inserido. A conformidade é o modo de ser dos entes intramundanos. Essa afirmação não deve ser entendida como se a conformidade fosse o traço genérico que determina ontologicamente os utensílios em geral. Heidegger está pensando muito mais no modo como cotidianamente os entes intramundanos se apresentam para o ser-aí de início e na maioria das vezes. O utensílio só alcança sua determinação se a totalidade utensiliar já estiver presente para que sua serventia possa se adequar. O que temos aqui nunca é o utensílio como um ente simplesmente dado com propriedades simplesmente dadas, impondo sua finalidade de uso na totalidade utensiliar. Pelo contrário, sua finalidade vai se adequando e se configurando em uma totalidade utensiliar previamente configurada. As referências que constituem os diversos usos utensiliares nos remetem para um horizonte – totalidade utensiliar – no qual essas referências a cada vez se instauram. No entanto, tal como o utensílio, esse horizonte não se acha previamente dado no modo como um ente simplesmente dado se constitui. A cada vez ocorrem atividades utensiliares que reestruturam as referências. Mas em que medida as atividades utensiliares se relacionam com a idéia de conformidade? Como dissemos, os utensílios são determinados a partir de um certo *para-quê* – eles servem para a realização de alguma tarefa. Esse *para-quê* depende fundamentalmente de sua inserção no horizonte ocupacional. Retomando o exemplo do martelo, ele não é um ente que tem em si mesmo a propriedade simplesmente dada do ‘*ser capaz de pregar*’. Essa serventia do martelo é muito mais algo que se determina no interior de um contexto utensiliar e ocupacional ao qual ele pode se conformar. Ele surge a cada vez que se dá o aparecimento de tal contexto ocupacional; o martelo se articula referencialmente com o prego, o prego com a parede, e esses três junto com a atividade de pregar. E assim o *para-quê* da serventia do martelo se determina.

No entanto, a atividade utensiliar não paira livremente sobre o contexto ocupacional. A totalidade conformativa necessita de um ente que a mobilize. A totalidade conformativa nos remete, por fim, a um ente que não possui o modo de ser do utensílio, um ente cuja conformidade e referencialidade a campos de uso não é mais de modo algum possível. A totalidade conformativa necessita de um ente em virtude do qual ela é mobilizada. É preciso pensar em mobilizadores estruturais, em *para-quês* primários que liguem as totalidades conformativas à nossa existência. Esse *para-quê* primário é um em-virtude-de que sempre diz respeito ao ser do ser-aí. Os em-virtude-de são mobilizadores estruturais de nossas ações.

Saber o que é um martelo, por exemplo, não é suficiente para que o utensílio em questão possa ser incorporado à nossa dinâmica existencial. Os mobilizadores estruturais são possibilidades existenciais do ser-aí em virtude das quais a totalidade conformativa é mobilizada e incorporada ao nosso projeto existencial. O martelo, por exemplo, nos remete para o prego com que fixamos um quadro à parede. Mas o quadro, por sua vez, surge da necessidade de o ser-aí harmonizar seu ambiente; essa necessidade por harmonia funciona como o mobilizador estrutural que permite a inserção do martelo na dinâmica existencial do ser-aí. Esses mobilizadores estruturais nada mais são, por sua vez, que os componentes semânticos com os quais operacionalizamos nossa existência: noções abstratas como harmonia, ódio, liberdade etc. Esses mobilizadores instrumentalizam nossa existência de início e na maioria das vezes, sem que tenhamos qualquer clareza quanto a eles. Eles se encontram sedimentados na facticidade cotidiana, e nós simplesmente os operacionalizamos. Se não tivéssemos esses mobilizadores já sedimentados no mundo circundante do ser-aí, o simples ato de segurar uma colher seria impossível. Pois não haveria nada que inserisse a totalidade conformativa, na qual a colher se encontra, em nossa existência.

Os mobilizadores estruturais dão sentido à nossa existência. Antes de continuarmos com nossa análise do mundo circundante, se faz mister que alcançamos clareza quanto ao significado da noção de sentido em ST. O que quer dizer sentido no escopo da analítica existencial? Essa noção é importante para compreendermos toda a estruturação do projeto da ontologia fundamental; afinal, a pergunta central desse projeto é a pergunta pelo *sentido* do ser. Como vimos anteriormente, a ontologia fundamental de ST não formula perguntas como: o que é o ser? O problema central de ST é pelo sentido do ser, e não pelo ser. O sentido é a estrutura formal a partir da qual algo pode ser compreendido. Em um primeiro plano temos os entes, e para que nosso comportamento com os entes se dê de modo adequado, é necessário que compreendamos previamente o ser dos entes. Na pergunta pelo sentido do ser diferenciamos um segundo plano, não o de ser e ente, mas o de ser e compreensão de ser. Trata-se do âmbito no qual estão presentes as estruturas que permitem que algo como o ser seja compreendido pelo ser-aí. Como veremos mais a frente quando falarmos em compreensão e projeto, essa compreensão de ser é denominada também por projeção de ser, projeção de sentido, ou projeção compreensiva. No § 31 ST, a ocorrência desta projeção de ser é considerado um *factum* da existência:

A abertura do pré [aí] da presença [ser-aí] no compreender é ela mesma um modo do poder-ser da presença [ser-aí]. A abertura do ser em geral consiste na projeção do ser da presença [ser-aí] para o em virtude de e para a significância (mundo). No projetar de possibilidades já

sem antecipou uma compreensão de ser. Ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente. (HEIDEGGER, 2006, p. 208)

Esta compreensão de ser acontece de modo pré-ontológico e pré-temático na existência do ser-aí. Propor a pergunta pelo sentido do ser nada mais é do que pretender retirar tal compreensão de ser de sua dimensão pré-teórica, e explicitá-la. O ser-aí compreende o ser dos entes, mas para cada ente específico é exigida uma forma diversa de compreensão de ser, uma estrutura diversa. O modo de dar-se a compreensão do ser do ente cujo modo de constituição é a utensiliaridade é diverso do modo do ente cujo modo de ser é a subsistência. A estrutura formal que diferencia os diferentes modos do comportar-se em relação a domínios específicos de entes é o que está sendo chamado de sentido por Heidegger. Em outras palavras, o sentido é a estrutura formal que orienta nosso comportamento adequado em relação aos entes. Essa estrutura formal já se dá independentemente de qualquer apreensão teórica sobre ela. O objetivo da ontologia existencial e do método fenomenológico hermenêutico de Heidegger é de explicitar estas estruturas. Na pergunta pelo sentido do ser em geral, se busca explicitar quais são as estruturas formais que estão desde sempre presentes em nossa existência quando compreendemos o ser. Os mobilizadores estruturais são redes de sentido, porque eles são as estruturas a partir das quais podemos nos orientar em meio ao mundo, e a partir das quais as totalidades conformativas podem ser compreendidas por nós.

A essa totalidade significativa que compõe o mundo circundante do ser-aí Heidegger dá o nome de 'significância'. Significância porque o mundo circundante nada mais é que uma semântica sedimentada que dá conta do modo como apreendemos os significados dos entes em geral, e pela qual nos orientamos em nossas mais diversas competências cotidianas. O ser-aí é poder-ser que já sempre se encontra imerso em possibilidades existenciais específicas. Tais possibilidades constituem-se em função de uma significância e de mobilizadores estruturais sedimentados. Toda atividade cotidiana está estruturada pela inter-relação de: significância (a conformidade entre utensílio e totalidade referencial) e em-virtude-de (os mobilizadores estruturais que inserem a totalidade conformativa à nossa existência), facticidade (o mundo enquanto horizonte de manifestação dos entes) e poder-ser (nosso caráter de abertura, a constituição ekstática do ser-aí). A tendência do ser-aí, de início e na maioria das vezes, é a de tomar essas sedimentações por óbvias, obscurecendo o seu caráter de poder-ser. Essa tendência é constitutiva mesma de um ente cujo modo de ser é um poder-ser. Justamente por não ser constituído por propriedades previamente dadas e só alcançar alguma determinação específica ao se ver jogado na facticidade do mundo, o ser-aí passa a

interpretar os entes e a si mesmo como entes simplesmente dados. Homogeneizando, assim, todos os entes por um único modo de ser: o da subsistência. Esse nivelamento das interpretações como veremos a seguir é o que Heidegger denomina de impessoalidade (*Das Mann*). A impessoalidade, ao mesmo tempo que estrutura os nossos comportamentos cotidianos em geral, obscurece a natureza existencial desses mesmos comportamentos.

1.2.2 Ser-no-mundo e impessoalidade

Realizada a análise do mundo circundante do ser-aí, passemos agora para o segundo momento da estrutura ser-no-mundo, o chamado ser-com. Ser-com é a pergunta acerca do ‘quem’ do ser-aí na cotidianidade. Perguntar pelo quem é perguntar pelo modo como o ser-aí se encontra presente na cotidianidade mediana. A análise do ser-com diz respeito fundamentalmente ao modo de convivência dos seres-aí. Como vimos anteriormente, nossas possibilidades existenciais de comportamento são *a priori* compartilhadas. Um utensílio não faz referência tão somente aos seus utensílios correlatos, mas a outros seres-aí. A análise do ser-com procura justamente isso, a saber, entender como se estrutura a dimensão pública (o caráter de compartilhamento da existência) constitutiva da significância.

A conclusão de Heidegger é que a convivência se estrutura de modo impessoal. Mas o que quer dizer impessoalidade? O ser-aí existe de início e na maioria das vezes no interior do que Heidegger denomina a ‘ditadura do impessoal’.

É preciso tomar precaução acerca dos possíveis equívocos a que a noção de impessoalidade pode nos levar. Não devemos pensar o impessoal em uma interpretação ético-antropológica. Segundo essa interpretação ordinária, dizer que o modo como o homem se encontra inicialmente no mundo é um modo impessoal significaria dizer que de início e na maioria das vezes, o homem viveria absorvido em uma indistinção em relação ao seu ser mais próprio, de modo que estaria em jogo em ST a tentativa de nos mostrar o caminho para escaparmos desta situação. O impessoal não caracteriza algo como um vazio indistinto no qual nos encontramos inicialmente absorvidos. No § 27 de ST, Heidegger nos diz algo fundamental acerca da impessoalidade:

Este modo de ser não significa uma diminuição ou degradação da facticidade da presença [ser-aí], da mesma forma que o impessoal, enquanto ninguém, não é um nada. Ao contrário, neste modo de ser, a presença [ser-aí] é um ens realissimum, caso se entenda “realidade” como um ser dotado do caráter de presença[ser-aí]. (HEIDEGGER, 2006, p. 185)

Segundo a passagem acima, Heidegger quer nos dizer que todas as nossas possibilidades existenciárias são fornecidas de início e na maioria das vezes pelo mundo. Não

faz sentido, portanto, depreciar a dimensão da impessoalidade, pois é por meio da impessoalidade que conquistamos todas as nossas possibilidades existenciais. O impessoal é constitutivo do modo de ser de um ente cuja constituição mais própria é um poder-ser. Mas o impessoal faz mais do que simplesmente dar as orientações de nossas possibilidades de comportamento em relação aos entes. Como o ser-aí dos outros também é uma das referências que aparecem na totalidade conformativa, o impessoal estrutura a dimensão pública da existência. Essas possibilidades existenciais sedimentadas estruturam as normas públicas de interação e convivência dos seres-aí.¹⁸

O que é a impessoalidade? Recordemos uma vez mais a dinâmica existencial do ser-aí. O ser-aí é um poder-ser que resolve o problema de sua indeterminação originária por meio de um movimento ekstático em direção ao mundo. O mundo lhe apresenta mobilizadores estruturais sedimentados e as diversas significações utensiliares com as quais ele vai paulatinamente se adequando. O ser-aí se vê jogado nessa semântica fática e existe de início e na maioria das vezes em-virtude-de seu mundo sedimentado. Em outras palavras, o ser-aí constrói seu projeto existencial de início e na maioria das vezes orientado pela lógica da ocupação. Essa lógica tende a obscurecer a natureza existencial de sua constituição, levando o ser-aí a tomar por óbvias as compreensões medianas sobre os entes e sobre si mesmo. O ser-aí existe na cotidianidade mediana em meio a uma dimensão pré-ontológica na qual não tem lugar nenhuma interrogação explícita acerca do ser os entes em geral. Não obstante, como é justamente em meio a essa dimensão pré-ontológica que os entes se mostram de início e na maioria das vezes para o ser-aí como os entes que são, essa dimensão possui uma posição decisiva na constituição de todas as possibilidades significativas de interpretação dos entes em geral por parte do ser-aí. Essa dimensão pré-ontológica e pré-temática da existência é o que Heidegger está chamando propriamente de impessoalidade. Ela é impessoal, porque nos permite lidar com os diversos entes e mobilizadores estruturais que se apresentam, sem necessidade alguma de análise e reflexão acerca do ser daquilo que se apresenta.

Como se estrutura a impessoalidade? Ela se estrutura na forma de um certo modo de manifestação do ente como um todo. A impessoalidade marca todos os entes que se apresentam a partir de uma indistinção das diferenças ontológicas entre os entes. A impessoalidade toma homogeneamente o ente na totalidade como um ente simplesmente dado, obscurece o caráter existencial de sua própria constituição e não está desperta para o caráter próprio do ser-aí, do utensílio, dos viventes etc. Tudo aparece aí por meio do mesmo

¹⁸ Ver Mulhall (*Heidegger and 'Being and Time'*) para maiores informações acerca do caráter primitivo e ontológico da socialidade.

modo de ser. Claro que alguém poderia refutar o argumento de Heidegger dizendo que uma mera observação empírica do mundo nos mostra o oposto da descrição acima. Quando olhamos para o mundo, somos automaticamente remetidos à multiplicidade de coisas que nos envolvem. Sim, isso é verdade. Porém, em sua descrição da impessoalidade, Heidegger não está se referindo algo ônticamente constatável. Somos naturalmente sensíveis à multiplicidade de entes que nos aparecem. No entanto, essa multiplicidade mesma nasce de um nivelamento prévio de suas determinações ontológicas. Tudo aparece como se possuísse o modo de ser do que está presente à vista, do ente simplesmente dado com suas propriedades subsistentes. Uma vez que não se tem nenhuma clareza quanto à diversidade ontológica dos entes, todas as mais diversas relações do ser-aí com os entes em geral são marcadas de início e na maioria das vezes por uma total superficialidade diante desses entes. Tudo se apresenta a partir da ótica do ente simplesmente dado.

Qual a radicalidade do impessoal em nossa existência? Em sua cotidianidade o ser-aí se vê imerso na radicalidade homogênea do ser do ente que caracteriza a impessoalidade. Porém, essa homogeneidade ontológica não caracteriza tão somente sua lida utensiliar, mas marca sua relação consigo mesmo e sua convivência com os outros seres-aí. A esse modo de realizar sua dinâmica existencial Heidegger dá o nome de modo impróprio do ser-aí existir. Improriedade nada tem haver com uma existência superficial. Improriedade nada mais é que o modo como um ente cujo modo de ser é a existência se encontra no mundo de início e na maioria das vezes. Existindo de modo impróprio o ser-aí tende a interpretar a si mesmo e aos outros como entes subsistentes: seja como alma, sujeito, animal racional etc. Porém, a exposição do modo de ser da cotidianidade estará incompleta enquanto não analisarmos o terceiro momento da estrutura ser-no-mundo: o ser-em (como é o ente que é no mundo?).

1.2.3 Ser-no-mundo e abertura

Na análise da estrutura ser-no-mundo, Heidegger divide a expressão “ser-no-mundo” em três momentos: o mundo, ou ser-junto-ao-mundo (ocupação), o ser-com, ou o modo de convivência dos seres-aí (preocupação), e ser-si-mesmo (quem). Cada um desses três momentos constitui um fenômeno unitário que Heidegger chama de transcendência do ser-aí. O ser-aí é ontologicamente transcendente, porque em todos os seus modos de ser a remissão a um campo entitativo específico está dada. No primeiro, caso temos a transcendência do ser-aí para o mundo; a análise dessa transcendência revelou o fenômeno da significância como o modo em que o ser-aí está aberto para o mundo de início e na maioria das vezes. No segundo

modo da transcendência, temos a remissão incontornável aos outros seres-aí e à *socialidade* constitutiva do ser-aí; a análise desse segundo momento revelou a dimensão da impessoalidade como o modo em que o ser-aí está aí junto com os outros seres-aí. O terceiro momento da análise – a análise do ser-si-mesmo – tem por objetivo revelar o modo como de início e na maioria das vezes o ser-aí está remetido para si-mesmo. Esse terceiro momento procura descrever o modo de ser do descerramento de mundo enquanto tal, como se estrutura a abertura constitutiva do ser-aí enquanto tal. Se o ser-aí é um existente, um ente que se constitui ontologicamente como puro movimento intencional, então podemos dizer que o ser-aí é o seu aí. Nosso objetivo, por agora, será o de expor, em seus traços gerais, os três modos originários de abertura do ser-aí: compreensão, disposição e discurso. O aí (*Da*) discrimina o modo como a abertura para o mundo se estrutura. A pergunta pelo modo do ser-em busca caracterizar o modo como a dimensão do aí está estruturada. O aí é um dos existenciais do ser-aí, este caráter ontológico denomina-o Heidegger pelo termo '*Geworfenheit*' que indica o fato de estar-lançado ou expulso de si mesmo. O caráter de estar-lançado – fato primitivo do modo de ser do ser-aí – indica que o ser-aí é um ente que em sua dinâmica própria foge constantemente de seu caráter existencial enquanto poder-ser, e isso, justamente, por ser um poder-ser. Um ente cujo modo de ser é um poder-ser só pode ser algo de acordo com a familiaridade e os comportamentos que assume em relação aos diversos entes que lhe vêm ao encontro no mundo. Mas esse movimento mesmo obscurece seu caráter existencial, fazendo com que o ser-aí interprete a si mesmo de acordo com os entes com os quais se comporta. Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é sempre o seu aí.

No quinto capítulo de ST, Heidegger procura descrever o modo como o ser-aí descerra o mundo, como é que um ente que é poder-ser se encontra aberto para o mundo. Como vimos anteriormente, o comportamento descerrador caracteriza-se como o comportamento primário de um ente cujo modo de ser é a existência. Vimos também que a existência – tal como Heidegger a descreve – discrimina o movimento intencional desprovido de todo e qualquer resquício subjetivista (como ainda se via em Husserl). Um ente cujo modo de ser é a existência resume-se aos comportamentos que assume. Esse ente por ser desprovido de toda e qualquer quiddidade só pode alcançar alguma determinação para seus comportamentos se já se encontrar jogado na facticidade do mundo. O mundo de início e na maioria das vezes fornece os mobilizadores estruturais que permitem ao ser-aí superar, ainda que parcialmente, sua indeterminação originária como poder-ser. Esses mobilizadores apontam para o que Heidegger chama de possibilidade existencial, para os modos e possibilidades que constituem as únicas determinações possíveis de um ente que tem a existência como seu modo de ser:

todas as características do ser-aí são modos de ser – possibilidades – tal como é afirmado na descrição da existência.

A afirmação da determinação ontológica do ser-aí como existência discrimina um sentido muito específico do conceito de ‘possibilidade’, diverso das noções ordinárias de possibilidade como possibilidade lógica e possibilidade enquanto contingência. O fenômeno da possibilidade existencial representa, portanto, um conceito central em toda a estruturação da analítica existencial. Ele é decisivo para compreendermos a dinâmica existencial do ser-aí. Para respondermos a pergunta acerca do modo de estruturação do ser-em, precisamos entender o sentido específico do que é uma possibilidade existencial.¹⁹

No § 31 sobre a compreensão, Heidegger indica os dois modos como freqüentemente a tradição considerou a modalidade do possível, para poder contrastar com o sentido de possibilidade existencial:

A possibilidade de ser, que a presença [ser-aí] existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode se “passar”. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que *ainda não é* real e que *nunca* será necessário. Caracteriza o *somente* possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Como existencial, a possibilidade é, ao contrário, a determinação ontológica mais originária e mais positiva da presença [ser-aí] [...]. (HEIDEGGER, 2006, p. 204-205)

Consideradas a partir das formulações da tradição, as possibilidades incluiriam tanto o que é logicamente possível (o que não é contraditório), quanto o ônticamente possível (o contingente).²⁰ As possibilidades existenciais, pelo contrário, devem ser vistas como competências existenciais nas quais o ser-aí se lança. Por que habilidades? Elas são habilidades no sentido de que constituem os comportamentos adequados que o ser-aí pode estabelecer com os diversos entes. São as habilidades, competências ou capacidades de se ocupar com os entes e preocupar com os outros seres-aí e consigo mesmo. Nesse aspecto, as possibilidades existências nas quais o ser-aí se lança exigem a delimitação do espaço fático específico onde a existência se desenrola. As possibilidades existenciais podem ser descritas por meio de três características:²¹ 1) elas são os modos de ser do ser-aí; 2) elas indicam a constituição ontológica mais própria do ser-aí enquanto poder-ser e 3) o tornar algo possível.

Para esclarecermos o primeiro ponto, precisamos esclarecer também o primeiro dos três modos de abertura do ser-aí que estruturam a dimensão do aí: a compreensão. Como

¹⁹ Nos valem das indicações de Blattner para a caracterização da possibilidade existencial: Blattner (*Heidegger's Temporal Idealism*).

²⁰ Hupert Dreyfus: *A Commentary on Heidegger's Being and Time* (1991, p. 190).

²¹ Róbson Ramos dos Reis (2000).

dissemos, todas as características do ser-aí são sempre modos de ser possíveis. Ao mesmo tempo, o ser-aí mantém uma relação incontornável com esses modos, pois, assumindo esses modos, o seu ser está sempre sendo posto em jogo, dado que, enquanto um existente o ser-aí não possui quididade alguma. Essa relação com os modos de ser, com as possibilidades existenciais, estrutura-se por meio do que Heidegger chama de compreensão. É porque o ser-aí é compreensão que ele pode relacionar-se com seus modos de ser. Mas o que significa compreensão no contexto da analítica existencial? A noção de compreensão possui em Heidegger certo débito com a noção de compreensão operada por Dilthey em sua tese acerca das visões de mundo.²² A compreensão é elaborada por Dilthey como solução de um problema de base ao se defender a tese das visões de mundo. O problema consiste em como se articular vivências particulares com a visão de mundo de uma época. Dilthey sabe da impossibilidade de se alcançar por via teórica a ligação entre a instância particular de nossas vivências e a visão de mundo que está na base dessas vivências. Se tivéssemos que estabelecer essa ligação por via teórica, ela sempre chegaria tarde demais. Tarde demais, porque nunca seríamos capazes de alcançar pelo entendimento os mais diversos acontecimentos de uma época, de modo que o conjunto de todos eles nos fornecesse a visa de mundo. É necessário encontrar uma instância mais profunda que resolva a impossibilidade da apreensão teórica da visão de mundo. Dilthey nos diz que estamos ligados à visão de mundo de nossa época por via intuitiva, e não por alguma capacidade teórica de reconstruir todos os contornos da visão de mundo. Nossas vivências já são imediatamente o resultado de nossa ligação com a visão de mundo. No entanto, essa imediatidade tende de início e na maioria das vezes a obscurecer a base comum de todas as vivências e a reduzir a visão de mundo à nossa instância particular. A compreensão é o fenômeno descoberto por Dilthey para resolver esse impasse. A compreensão, segundo Dilthey, é a capacidade de se colocar no lugar dos outros a partir da percepção de que nossas vivências compartilham de um elemento comum às vivências dos outros. Heidegger se apropria da noção diltheyana de compreensão e a entende, assim como, Dilthey, como a instância que nos enreda de modo imediato com o mundo fático que é o nosso. No entanto, diversamente de Dilthey, e de acordo com a ontologia existencial, a compreensão não é uma faculdade teórica para Heidegger, algo que seria diverso da explicação. A compreensão é um existencial que está na base de todas as nossas possibilidades de comportamento. Nesse sentido, tanto a compreensão entendida como

²² Dilthey (2010)

faculdade teórica (algo como interpretação) quando a explicação já partem do existencial compreensão como sua condição de possibilidade.

A compreensão é o existencial responsável por delimitar o espaço de jogo no qual a existência se desdobra. O ser-aí nunca se acha completamente absorvido no mundo, pelo contrário, ele projeta o campo existencial no qual pode determinar o poder-ser que é. Para compreendermos o conteúdo próprio do fenômeno da compreensão, precisamos relembrar uma vez mais a junção entre facticidade e poder-ser: o ser-aí não é originariamente nada. Tudo o que ele é, ele é a partir da concretização de seu poder-ser. No entanto, essa possibilidade de concretização nunca se dá sem travas de modo totalmente ilimitado. O poder-ser encontra na facticidade do mundo os limites estruturais do espaço de jogo no qual ele pode se concretizar. O poder-ser já sempre se encontra em meio a um cerceamento do espaço de realização de suas possibilidades de determinação. A compreensão atua em harmonia com esse cerceamento. Ela projeta por meio desse cerceamento o campo de jogo onde o ser-aí pode ser determinar. Importa-nos trazer aqui a noção de projeto para ilustrar a estrutura existencial da compreensão como habilidade, capacidade, competência ou, mais especificamente, competências projetadas pelo ser-aí a partir da compreensão. Heidegger nos diz:

[...] compreender possui a estrutura existencial que chamamos *projeto* (N52). O compreender projeta o ser da presença [ser-aí] para o seu em virtude de... [...] O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a presença [ser-aí] instalaria o seu ser. Ao contrário, como presença [ser-aí], ela já sempre se projetou e só é em se projetando. Na medida em que é, a presença [ser-aí] já se compreendeu e se sempre se compreenderá a partir de possibilidades. O caráter projetivo do compreender diz, ademais, que a perspectiva em virtude da qual ele se projeta apreende as possibilidades mesmo que não o faça tematicamente. [...] Enquanto projeto, compreender é o modo de ser da presença [ser-aí] em que a presença [ser-aí] é as suas possibilidades enquanto possibilidades. (HEIDEGGER, 2006, p. 205-206)

Projeto aqui não deve ser entendido como plano ou esquema, mas como lance, arremesso, precipitação, no sentido de projetar-se, lançar-se, jogar-se ou arremessar-se. A compreensão projeta as possibilidades, lança o ser-aí em possibilidades. A compreensão abre o espaço cerceado faticamente onde a existência pode desdobrar-se. Visto desta forma, compreensão enquanto existencial resguarda o sentido etimológico do termo enquanto apreensão, fechamento ou cerceamento. Todas as determinações possíveis do ser-aí devem ser entendidas como competências existenciais. Por exemplo, se o ser-aí é x , é em razão de compreender-se como x , ou seja, porque é capaz de ser x . Como dissemos, as possibilidades existenciais são circunscritas pelo espaço de jogo no qual as habilidades são projetadas. Mais especificamente, as possibilidades existenciais são determinadas a partir da delimitação fática do ser-aí. Isto significa, portanto, que estão em jogo apenas as capacidades delimitadas e

sedimentadas em situações já dadas na cotidianidade mediana. As possibilidades existenciais não subsistem ao espaço de jogo, mas são efetivas tão somente enquanto há lançamento e projeção.

Passando agora para o segundo elemento das possibilidades existenciais, elas indicam a constituição ontológica mais própria do ser-aí enquanto poder-ser. Algo como possibilidade existencial e projeto só pode ser concebido pelo fato de o ser-aí ser um poder-ser. Como ainda veremos no terceiro capítulo de nossa dissertação, esta determinação ontológica somente estará completamente explicitada a partir da finitude da temporalidade do ser-aí. Ou seja, a partir da caracterização existencial da morte enquanto a possibilidade existencial extrema do ser-aí (sua única possibilidade própria no dizer de Heidegger). A morte entendida aqui não segundo interpretações ônticas como término da vida (sentido biológico), ou mistério da vida (sentido teológico), qualifica as possibilidades nas quais o ser-aí se lança enquanto possibilidades existenciais. Por que? Porque as possibilidades existenciais são efetivas apenas enquanto há projeto. Enquanto poder-ser, o ser-aí não é capaz de completar sua incompletude ontológica originária. Toda e qualquer possibilidade existencial compreendida nos determina mas não nos completa. Podemos perder o projeto no qual nos encontramos, toda a possibilidade existencial já traz consigo o risco de ser perdida, e esse é o sentido de nossa mortalidade e finitude ontológica. Somos mortais e finitos não porque a vida acabará um dia, mas porque não somos capazes de nos tornar ontologicamente completos por mais que nos determinemos projetando possibilidades. O caráter mortal do ser-aí diz respeito ao caráter incontornável de tudo aquilo que se dá em sua existência. As possibilidades nas quais ele se projeta determinam o seu ser.

Tratemos agora do terceiro aspecto das possibilidades existenciais: o tornar algo possível. Com essa expressão queremos indicar a relação entre possibilidade existencial, compreensão e ser. Quando o ser-aí projeta possibilidades que lhe tornam capaz de se comportar adequadamente em relação aos entes, essas possibilidades projetadas não dizem respeito às determinações ônticas dos entes, mas ao ser dos entes. Não compreendemos os entes na projeção, e sim o ser dos entes, e é porque compreendemos previamente o ser dos entes, que podemos nos comportar adequadamente em relação a eles. O existente humano se comporta intencionalmente para com os entes. Porém, diferentemente de Husserl, Heidegger nos indica que essa transcendência para os entes só é possível, se estiver presente uma transcendência, uma intencionalidade mais originária voltada não para os entes, mas para o ser dos entes. O que qualifica o ser humano como ser-aí é que nele acontece o acesso às condições que tornam possível a relação com entes tomados como entes determinados. Essa

intencionalidade mais originária é chamada de compreensão de ser, e a tese central de Heidegger acerca da compreensão é a seguinte: é possível relacionar-se com entes porque temos uma prévia compreensão do ser dos entes.

Tratemos agora do segundo modo de abertura do ser-aí: a disposição. Como vimos anteriormente, mundo é o horizonte de manifestação dos entes em geral, ele é a totalidade do ente. Esse conceito, do ponto de vista teórico, mostra-se paradoxal. Para que uma representação teórica da totalidade do ente fosse alcançável, teríamos que de algum modo poder sair dessa totalidade para poder abarcar esse todo. Teríamos que ter o poder de acessar alguma dimensão privilegiada que nos permitisse considerar o todo do ente. Contudo, uma saída da totalidade inviabilizaria essa representação mesma. Uma saída da totalidade anularia nossa existência e todo e qualquer comportamento teórico para com os entes. Como vimos também, o acesso originário do ser-aí à totalidade do ente se dá por via eminentemente prática por meio da imersão do ser-aí nas totalidades conformativas. Esse acesso prático é pensado por Heidegger a partir da noção de disposição (ordinariamente conhecida como tonalidades afetivas ou simplesmente afetos).

A disposição marca o sentido eminentemente locativo da dinâmica existencial do ser-aí. Locativo não no sentido espacial ordinário, mas no sentido de que ele sempre está no mundo disposto de algum modo. O ser-aí nunca se acha como um puro poder-ser, ele sempre se encontra desde já de algum modo realizado no mundo pelas possibilidades abertas por esse mesmo mundo. Ele pode vir a realizar muitos projetos existenciais conforme as possibilidades vigentes de seu mundo, mas o que ele não pode é não se realizar de algum modo. Esse ter que estar de algum modo realizado no mundo é o estar disposto nele por meio de uma tonalidade afetiva que faz com que os entes intramundanos que se mostram para o ser-aí estejam conforme essa tonalidade afetiva. O estar disposto no mundo de algum modo é o estar afinado nele por meio das tonalidades afetivas. Segundo Heidegger, as tonalidades afetivas resolvem o problema do acesso prático do ser-aí.

A tese heideggeriana das tonalidades afetivas possui um caráter diverso do modo como geralmente os afetos (tonalidades afetivas) foram tratados pela tradição, onde, freqüentemente foram interpretados como uma classe de entes – os sentimentos – cuja gênese encontra-se na subjetividade do homem. Para Heidegger, esse modo tradicional de interpretar as tonalidades afetivas não daria conta da abrangência desse fenômeno, e nem daquilo que ele revela quando ocorre. Tonalidades afetivas são como atmosferas que fazem com que tudo se mostre segundo seu modo de afinação. Elas não tem sua origem dentro ou fora de nosso psiquismo, pelo contrário, no momento em que uma tonalidade afetiva se abate sobre o ser-aí,

todas as suas relações, consigo mesmo, com entes intramundanos e outros seres-aí aparecem pelo tom de afinação da tonalidade afetiva. Um exemplo bastante ilustrativo desse fenômeno é descrito pelo próprio Heidegger em sua preleção de 1929/30 sobre “*Os conceitos fundamentais da metafísica*” no § 17 sobre o homem triste:

Uma tristeza se abate sobre um homem com o qual convivemos. Será que tudo se dá apenas de um modo tal que este homem possui um estado relativo a uma vivência? Afora isto, tudo permanece como antes? Ou o que acontece aqui? O homem que se tornou triste se fecha, se torna inacessível. Não obstante, estamos junto dele como antes. Talvez passemos mesmo a encontrá-lo ainda mais frequentemente e venhamos mais ao seu encontro; ele também não altera nada em seu comportamento com as coisas e conosco. Tudo está como antes, e, porém, tudo está diverso [...]. Isto, contudo, não é uma manifestação que surge enquanto consequência da tonalidade afetiva nele presente, enquanto consequência da tristeza. Ao contrário, este *como* com-pertence ao seu estar triste [...]. O que significa dizer: assim afinado, ele está inacessível? O modo como podemos estar com ele e o modo como ele está conosco é um modo diverso. Esta tristeza é que perfaz este como: o modo como estamos juntos. Ele nos traz para o interior do modo, no qual se encontra, sem que nós mesmos precisemos necessariamente já estar entristecidos. A convivência, nosso ser-aí, é diversa, está transpassada por uma nova tonalidade afetiva [...]. [...] esta tonalidade afetiva se coloca sobre todas as coisas: que ela não está de maneira nenhuma dentro de uma interioridade [...]. Mas por isto ela também está tão pouco “do lado de fora”. [...] A tonalidade afetiva não é um ente, que advém na alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí-comum. (HEIDEGGER, p. 79-80, 2006)

Pelo exemplo da tristeza dado na passagem acima, vemos que as tonalidades afetivas não são arranjos da subjetividade de um indivíduo, que paulatinamente vão contaminando as pessoas à sua volta. A tristeza de meu amigo não constitui apenas um modo de ele se encontrar no mundo. Ao contrário, o modo como ele se encontra no mundo altera efetivamente o modo como convivemos conjuntamente. Essa alteração da convivência conjunta, provocada pela tonalidade afetiva da tristeza, não deve ser entendida como uma mera percepção da tristeza de meu amigo (a própria percepção da tristeza de meu amigo já se dá em afinação com essa mesma tonalidade afetiva), ou do modo como eu mesmo me sinto. No instante em que a tristeza se abate, instaura-se uma atmosfera que a tudo permeia. Tudo passa a se mostrar em sintonia com a tristeza a partir de agora. Segundo Heidegger, nós não nos encontramos teoricamente ligados ao mundo enquanto horizonte fático no qual já sempre nos achamos jogados, mas somos afinados existencialmente com esse horizonte por meio das tonalidades afetivas.

A articulação da compreensão com a disposição forma o terceiro modo de abertura e estruturação do aí: o discurso. Em ST, Heidegger nos diz que o discurso é a articulação significativa da compreensibilidade dispositiva do ser-no-mundo. Esse enunciado complexo resume de uma só vez o que Heidegger entende por discurso enquanto modo de estruturação do aí. O discurso é o resultando da articulação da compreensão que projeta o espaço de jogo da existência com a disposição que nos afina afetivamente com esse espaço. Como? Para alcançarmos clareza quanto a este ponto, retomemos uma vez mais a caracterização do modo como de início e na maioria das vezes o ser-aí se encontra no mundo. Como vimos, Heidegger

procura explicitar o ponto de gênese das significações dos entes a partir dos campos ocupacionais sedimentados na cotidianidade mediana. Os entes, como vimos, aparecem de início e na maioria das vezes como utensílios de uso para o ser-aí no interior dessas malhas referenciais. E é no interior dessas malhas que eles aparecem como os entes que são por causa da conformidade deles com a totalidade referencial. O que denominamos cadeira, por exemplo, não depende originariamente de algo assim como uma representação teórica desse utensílio, ou de um valor que acoplamos a esse mesmo utensílio. A significação da cadeira, como de qualquer outro utensílio, chega até nós pelo entrecruzamento das remissões referenciais que constituem o campo de uso no qual a cadeira aparece enquanto tal. É o próprio ente que se mostra em sua significação própria, não é o sujeito que posiciona essa significação e nem algo como um ente que as possua de modo independente enquanto coisa em si. É a relação intencional, porém, entre o ser-aí e o campo de uso no qual o utensílio se conforma que desvela o significado do ente. Essa lógica da gênese significativa dos utensílios se repete no caso dos conceitos abstratos e dos mobilizadores estruturais. A lógica da ocupação marca o tom como de início e na maioria das vezes tomamos contato com os mais diversos conceitos e possibilidades significativas. Heidegger funda o existencial do discurso na gênese da significância em associação com disposição e compreensão. A disposição nos afina com o mundo enquanto espaço de convivência entre os seres-aí, enquanto a compreensão projeta o poder-ser a partir dos limites fornecidos no interior desse espaço. A expressão ‘compreensibilidade dispositiva’ indica tanto que o discurso não é um terceiro elemento ao lado dos dois, mas o fenômeno resultando da articulação incontornável desses dois, como indica também a ligação essencial entre poder-ser e facticidade. O ser dos entes intramundanos não desponta de um espaço abstrato de pura idealidade, mas emergem a partir da conformidade dos entes com a abertura das redes referenciais em que estão incessantemente imersos. Na medida em que essa abertura não é apreendida teoricamente, mas projetada pela compreensão dispositiva, a relação entre compreensão e disposição se mostra como a instância na qual se formam as mais diversas significações. No entanto, se as significações nascem da relação incontornável entre compreensão e disposição, e como o discurso funda suas possibilidades de modalização nas significações, então o discurso repousa na abertura prévia da compreensibilidade dispositiva que traz à tona a significância fática. Portanto, as possibilidades discursivas estão originariamente relacionadas com a abertura prévia de um horizonte no qual os entes se mostram como os entes que são. Essa abertura não é privilégio de um ser-aí singular, mas é um espaço incessantemente compartilhado por todos os seres-aí que convivem no mesmo mundo fático. Os homens não entendem uns aos outros

porque possuem originariamente razão, mas porque compartilham o mesmo horizonte de abertura. Como o mundo enquanto mundo circundante é um dos constitutivos ontológicos da estrutura ser-no-mundo, e mundo, como vimos, é uma totalidade conformativa que em seu modo de ser faz referência aos outros seres-aí, então, mundo é sempre mundo compartilhado por qualquer ente cujo modo de ser seja a existência.

Como o ser-aí projeta dispositivamente a semântica fática? Como de início e na maioria das vezes as três dimensões do aí – compreensão, disposição e discurso – se comportam? Por meio do que Heidegger vai chamar de decadência do ser-aí no mundo. A decadência caracteriza o modo como a existência se dá na impessoalidade. Heidegger chama isso também de existência inautêntica. Decadência ou inautenticidade não devem ser entendidas aqui no sentido moral ou depreciativo no qual o ser-aí diminuiria a si mesmo. A decadência é o modo mesmo como um ente cujo modo de ser é a existência se determina. E a inautenticidade é apenas o modo primário como o ser-aí se comporta no mundo. Como ainda veremos no terceiro capítulo, Heidegger fala também da possibilidade da existência autêntica, da existência onde o caráter ekstático dessa existência não é obscurecido pela dimensão do impessoal. Pelo seu próprio caráter de poder-ser, o ser-aí tende a se interpretar de acordo com os entes que lhe vêm ao encontro no mundo. Como vimos, a impessoalidade e a cotidianidade configuram-se como uma semântica que se relaciona conosco por meio de compreensão e disposição. Como vimos, essa semântica tende a se sedimentar com o tempo, do mesmo modo que é a fornecedora das mais diversas orientações para nossa existência. A sedimentação dessa semântica e nossa familiaridade com ela vão paulatinamente fazendo com o que a tomemos por óbvia. Essa obviedade obscurece o caráter existencial do ser-aí e caracteriza o discurso cotidiano como falatório.

O que é falatório? Falatório é o modo como o discurso cotidiano está estruturado. O falatório, diz-nos Heidegger, é o repetir incessante daquilo que já foi dito no interior do discurso. Dado o caráter social e compartilhável do discurso cotidiano, aquilo que nele se diz é repetido incessantemente por todos. Este discurso, estendendo-se a redes cada vez mais amplas de ouvintes toma um caráter autoritário. O que se transmite no discurso cotidiano não é mais do que a repetição do discurso no esquecimento total do objeto do que é dito. Essa repetição incessante tende a se sedimentar cada vez mais, e a repetição daquilo que se diz a partir dessa sedimentação é o que chamamos de falatório. O falatório julga a tudo compreender sem uma apropriação prévia da coisa sobre a qual se fala. Em outras palavras não há nada propriamente a ser compreendido no falatório, apesar desse fato estar obscurecido no interior dele. Assim como o falatório é a decadência do discurso, a

curiosidade é a decadência da compreensão. O que é a curiosidade? Sabemos que o ser-aí é um ente ocupado no mundo com campos de uso que lhe vem ao encontro. No entanto, a ocupação com os utensílios não se dá de modo incessante. O ser-aí às vezes tem que parar e repousar. Mas no decorrer desse repouso, a lógica da ocupação não cessa sua atuação, mas encontra uma nova forma de atuar, e é essa forma de atuar que Heidegger chama de curiosidade. A circunvisão continua a dirigir-se ao redor, mas dirige-se, por assim dizer, para o vazio, dado que não estamos utilizando nenhum ente naquele momento. Como no repouso não há nenhum utensílio com o qual nos ocupar, a curiosidade joga com a lógica da ocupação mas sem a presença do ente com o qual se ocupar. No entanto, por não estar entregue a alguma função específica, a curiosidade nos faz saltar de um ente ao outro sem nos determos em nenhum. A curiosidade faz o ser-aí saltar de um ente para o outro sempre em busca de novas possibilidades, contudo, isso se dá sem que o ser-aí se detenha de modo aprofundado em nenhuma delas. A existência de início e na maioria das vezes desdobra-se por meio de falatório e curiosidade. O jogo desses dois modos decadentes do discurso e da compreensão gera o que Heidegger chama de ambigüidade. O que é ambigüidade? Ambigüidade é a confusão entre compreensão autêntica (que não obscurece o caráter projetivo das possibilidades existenciais) e compreensão inautêntica (que obscurece o caráter projetivo das possibilidades existenciais). Na impessoalidade perdemos a capacidade de distinção do entre o que foi projetado autenticamente ou inautenticamente. Essa ambigüidade marca todos os modos de relacionamento do ser-aí: com os entes, com outros seres-aí e consigo mesmo. A articulação de falatório, curiosidade e ambigüidade é o que Heidegger define como o fenômeno da decadência. Na decadência do ser-aí no impessoal, tudo parece de antemão já ter sido compreendido, e no fundo, nada o é. No modo inautêntico dizemos aquilo que já foi dito, visamos aquilo que já foi constantemente visto e, no entanto, tudo se mostra como se não fosse assim.

Existir é já sempre se ver jogado em modos fáticos de ser. Jogado de modo abrupto no mundo (decaído), o ser-aí vai assumindo constantemente as orientações dadas em seu mundo a partir da significância e dos em-virtudes-de sedimentados na facticidade do mundo (impessoalidade). Contudo, a facticidade tende de início e na maioria das vezes a preponderar na projeção do campo existencial do ser-aí. Esta situação de preponderância da facticidade em nossa dinâmica existencial é o que Heidegger chama de 'decadência no impessoal'. A decadência é um traço ontológico pertencente à constituição do ser-aí; caracteriza um modo possível desse ente estar em possibilidades:

[...] a decadência da presença [ser-aí] também não pode ser apreendida como “queda” de um “estado original” mais puro e superior. [...] Enquanto ser-no-mundo fático, a presença [ser-aí], na decadência, já decaiu *de si mesma*; mas não decaiu em algo ôntico com o que ela se deparou ou não se deparou no curso de seu ser, e sim no *mundo* que, em si mesmo, pertence ao ser da presença [ser-aí]. A decadência é uma determinação existencial da própria presença [ser-aí]. [...] Seria [...] um equívoco compreender a estrutura ontológico-existencial da decadência, atribuindo-lhe o sentido de uma propriedade ôntica negativa que talvez pudesse vir a ser superada em estágios mais desenvolvidos da cultura humana. (HEIDEGGER, 2006, p. 241)

A descrição da existência inautêntica caracteriza a inautenticidade como uma fuga do ser-aí de seu ser. Mas isso não é uma fuga do ser-aí de sua condição de ser-aí, mas a sua condição mesmo. Um ente cujo modo de ser é a existência tem que necessariamente configurar sua dinâmica existencial de modo inautêntico de início e na maioria das vezes.

*

A negatividade da existência é justamente o seu caráter de poder-ser, que transforma todas as nossas relações com o mundo como determinantes de nosso ser. Justamente por sermos marcados em nossa constituição ontológica mais própria por uma negatividade radical podemos dizer que o ser-aí é de início e na maioria das vezes, o seu mundo. Vimos nesse primeiro capítulo o modo de realização de um ente que em sua constituição ontológica mais própria é marcado por uma negatividade radical. Justamente por ser um poder-ser o ser-aí de início e na maioria das vezes interpreta a si mesmo de acordo com os entes que vêm ao seu encontro no horizonte do mundo. Vimos também que o mundo é um dos constituintes ontológicos do ser-aí, mundo é mundo circundante, e o ser-aí é ser-no-mundo. O mundo é a totalidade conformativa expressa por meio do fenômeno da significância. Significância é pensada aqui como a totalidade das significações. Como vimos anteriormente, as significações repousam, por sua vez, sobre relações referenciais em meio às quais os entes intramundanos se mostram como os entes que são – as totalidades referenciais e utensiliares. A significância aponta para uma estrutura semântica complexa que tem a sua gênese no espaço de jogo do mundo das ocupações. Essa estrutura semântica encontra-se intrinsecamente articulada com o mundo fático do ser-aí; no momento em que se dá o descerramento do mundo, tem lugar de modo imediato a abertura da significância relativa ao mundo do ser-aí. Como vimos anteriormente, os seres-aí não se comportam de início e na maioria das vezes com os entes a partir da postura teórica. De início e na maioria das vezes os seres-aí sempre se movimentam no interior de referências que acompanham incessantemente os usos que fazem dos utensílios em geral. Nesse movimento, porém, os seres-aí nunca se comportam cegamente. A compreensão projeta o campo de possibilidades de realização do

poder-ser do ser-aí, mas o faz desde o princípio a partir dos limites significativos fáticos do seu mundo. Uma vez que a significância vem à tona juntamente com o mundo, o discurso tomado como articulação da compreensão e da disposição já está de início e na maioria das vezes concretizado. Em termos heideggerianos, o discurso impessoal é estruturado por falatório, curiosidade e ambigüidade.

As compreensões de ser conquistadas nessa dimensão mundana tendem a se sedimentar e a formar uma malha complexa de sentidos orientadores para a existência do ser-aí que Heidegger chama de impessoalidade. Poderíamos vir a pensar a partir de tudo eu tratamos até aqui, que o ser-aí por causa de seu próprio modo de ser nunca poderá ter clareza quanto ao caráter ek-stático de sua existência, mas estaria sempre condenado a obscurecer sua natureza ek-sistencial. Para resolver esse problema, Heidegger precisa encontrar na própria dinâmica existencial do ser-aí, uma instância que lhe sirva de fio condutor para desvelar seu próprio caráter ek-stático. Como veremos no capítulo 2 de nossa dissertação, essa instância é a tonalidade afetiva da angústia. Por meio da angústia, o ser-aí pode desvelar para si mesmo seu modo de ser mais próprio que é o cuidado.

2 CUIDADO E ANGÚSTIA

Tratamos no capítulo precedente dos três momentos constitutivos do ser-no-mundo: mundo, ser-com e ser-em. Dessa análise dividida por três momentos, Heidegger aponta um problema. O problema seria o de perdermos de vista o caráter total e unitário da constituição ontológica do ser-aí de que e o tomássemos como sendo a soma de mundo, ser-com e ser-em. O ser-aí não poderia ser interpretado como soma, conjunto ou reunião desses momentos, porque interpretá-lo dessa forma seria desconsiderar o caráter existencial do ser-aí e tomá-lo como um ente simplesmente dado, dotado de propriedades simplesmente dadas no qual algumas coisas poderiam ser retiradas e outras ajuntadas. Em ST, Heidegger insiste que a estrutura ser-no-mundo deve ser concebida como uma totalidade, apesar de sua interpretação na primeira seção de ST analisar cada existencial estrutural do ser-no-mundo em momentos diferentes. Os três momentos constitutivos da estrutura ser-no-mundo, como vimos, são: mundo, o ente que é no mundo e o ser-em. O mundo é o horizonte de manifestação dos entes em geral. Por meio da análise do ser-no-mundo, Heidegger obtém o existencial da significância (a totalidade significativa sedimentada no impessoal). Por meio da análise do ente que é no mundo, Heidegger obtém o existencial do ser-com outros. E, por fim, na análise do ser-em que trata da abertura do ser-aí para o mundo, Heidegger obtém a estrutura dos três modos de abertura do ser-aí no mundo: compreensão, disposição e discurso. Ser-no-mundo é comportar-se em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-aí e a si mesmo por meio da abertura proporcionadas pela disposição e compreensão, articuladas discursivamente. O problema é que essa análise tripartida a primeira vista quebra a totalidade integral e cooriginária que é o ente ser-aí.

A definição do ser-aí como cuidado nasce da análise, empreendida por Heidegger, da estrutura ser-no-mundo enquanto fenômeno total, onde todos os seus elementos são cooriginários. O que é o cuidado? Como Heidegger obtém essa estrutura que garante a totalidade una e indivisa do ser-aí? Como é que a totalidade estrutural do ser-aí pode ser uma unidade?

Esta unificação das estruturas do ser-aí é imprescindível porque, sem ela, a analítica existencial seria descritiva e não ontológica, ela ofereceria tão somente uma amostragem de diferentes tipos de momentos existenciais. Sendo assim, o ser do ser-aí se fragmentaria em uma multiplicidade caótica de modos de ser sem ligação originária alguma. Se não tivermos a

capacidade de visualizar e garantir de alguma forma a unidade ontológica do ser-aí, não seria possível estabelecer qualquer ligação entre a cotidianidade mediana do ser-aí e seu fundamento ontológico. Se essa unidade não nos fosse originariamente garantida, mas tivéssemos que artificialmente alcançá-la por meio de um somatório dos momentos estruturais, esta atividade pressuporia um plano de construção. Não estaríamos mais no terreno da análise fenomenológica, que, como dissemos, busca descrever puramente aquilo que no fenômeno se mostra, sem adicionar um expediente teórico sequer, para assim garantir apoditicidade em suas descrições. Uma unidade buscada artificialmente jogaria a analítica existencial no terreno das hipostasiações teóricas, não seria mais uma análise fenomenológica. Se quisermos ser fiéis ao princípio de ausência de pressupostos da fenomenologia, devemos ser capazes de identificar no próprio fenômeno ser-aí alguma instância que revele o ser-aí enquanto um fenômeno unitário e total que funda ontologicamente cada um de seus momentos estruturais, da mesma forma que essa estrutura total deve estar pressuposta em cada um desses momentos e em cada comportamento cotidiano possível do ser-aí.

A essa totalidade unificada que funda ontologicamente o ser-aí, ou seja, o ser do ser-aí é que Heidegger chama de cuidado. Cuidado, *grosso modo*, quer dizer que o ser-aí, em tudo aquilo que ele possa vir a ser, cuida de si mesmo. Cuidar de si mesmo no sentido de que cuida de seu ser, em toda determinação possível que possa vir a assumir o ser-aí, coloca o seu ser em jogo e determina o seu ser. Isso vale para tudo, no simples ato de levantar o braço, por exemplo, o ser-aí está cuidando de seu ser, está se determinando ontologicamente. Justamente pelo fato que em seu modo de ser mais próprio o ser-aí seja marcado por uma negatividade radical – seu caráter de poder-ser – tudo aquilo que ele faz (todo comportamento que ele venha a assumir) determina o seu ser, ou seja, coloca em jogo o seu ser. Antes de mais nada, é preciso afastar as concepções ordinárias do conceito de ‘cuidado’. Cuidado nada tem haver com o precaver-se com algo para proteger alguma coisa. O ser-aí não cuida de si porque toma a si mesmo em consideração, e, por meio desta consideração, decide o que fazer com si mesmo. Lembrando que o ser-aí é um ente que, em conformidade com seu caráter de poder-ser, se determina assumindo possibilidades existenciais, então, a cada vez que ele assume uma possibilidade existencial seu ser é colocado em jogo. A essência ontológica do ser-aí é uma só com sua existência, isso, em tudo que o ser-aí venha ser, desde resolver uma questão matemática, comprar um pedaço de pão ou o mero movimentar de um braço. Em todas essas determinações possíveis, o ser do ser-aí está se determinando. Por isso, ele é cuidado, porque a cada possibilidade assumida, mesmo nas dimensões pré-temáticas e pré-ontológicas da existência, sua essência ontológica está se constituindo.

O ser é sempre ser do ente. É essa razão pela qual o cuidado se inscreve no ser do ser-aí como o que o constitui. A compreensão do fenômeno do cuidado estabelece o ponto de passagem entre a primeira parte de ST – a análise preparatória do ser-aí em vistas de seu ser – e a segunda parte – a formulação da questão do sentido do ser em geral propriamente. Para compreendermos o ser-aí enquanto fenômeno total e unitário, ou seja, como cuidado, precisamos dividir nossa análise em quatro partes: 1) a tonalidade afetiva fundamental da angústia que desvela para o ser-aí o seu caráter de cuidado (§40); 2) o ser do ser-aí como cuidado (§41); 3) ser-aí, mundaneidade e realidade (§43) e 4) ser-aí, abertura e verdade (§44).

2.1 Angústia

Tratemos do primeiro ponto. Heidegger precisa encontrar algo na própria cotidianidade do ser-aí que lhe sirva como fio condutor para alcançar o fenômeno do cuidado. Esse algo é a tonalidade afetiva da angústia. A angústia revela para o ser-aí o caráter ekstático de sua existência e todo o movimento de fuga do ser-aí de seu ser em direção ao mundo das ocupações. No que consiste propriamente a angústia no escopo da analítica existencial?

Como vimos anteriormente, o ser-aí se caracteriza como um projeto jogado; não possuindo nenhuma dimensão quidditativa, o ser-aí é um poder-ser que só se determina como o que é, assumindo possibilidades concretas sedimentadas em seu mundo. De início e na maioria das vezes, o ser-aí se encontra entregue a caminhos impessoais de realização de si mesmo presentes na semântica sedimentada de seu mundo. Ele nunca se realiza de início como a pura possibilidade que é a dele, mas já sempre assume as possibilidades cristalizadas em seu mundo. O mundo, por sua vez, é o horizonte a partir do qual se dá a abertura do ente na totalidade. Como vimos também anteriormente, a afinação com esse horizonte cabe às tonalidades afetivas. Cabe às tonalidades afetivas a função de abrir o aí fático, afinando-nos com ele:

Na afinação do humor, a presença [ser-aí] já sempre se abriu em sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade a presença [ser-aí] se entregou em seu ser e que, existindo, ela tem de ser. Aberto não significa conhecido como tal. E justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser da presença [ser-aí] pode irromper na nudez de “que é e [comporta um] ter de ser”. O puro “que é” mostra-se, enquanto o de onde (*Woher*) e o para onde (*Wohin*) permanecem obscuros. Constatar que a presença [ser-aí] não “cede” a tais humores na cotidianidade, isto é, que não persegue a abertura por eles realizada e não se deixa levar pelo que assim se abre, não constitui uma prova *contra* a fatualidade fenomenal de o humor abrir o ser do pré [aí] em seu “que é” (*Dass*; N48), mas sim um testemunho. Na maior parte das situações *ôntico*-existenciárias, a presença [ser-aí] se esquiva ao ser que se abre nessa afinação do humor; do ponto de vista *ontológico*-existencial, isto significa: naquilo de que o humor faz pouco caso, a presença [ser-aí] se descobre entregue à responsabilidade do pré [aí]. É no próprio esquivar-se que o pré [aí] se abre em seu *ser*. (HEIDEGGER, 2006, p. 193-194)

Porém, as tonalidades afetivas não apenas propiciam essa absorção inicial do ser-aí no mundo fático, ocasionando o obscurecimento do fenômeno do descerramento de mundo que é constitutivo do movimento ek-stático enquanto tal. Elas também trazem consigo a possibilidade de supressão deste mesmo obscurecimento. Uma tonalidade afetiva em específico propicia isso: a tonalidade afetiva da angústia.

Heidegger constrói sua análise da tonalidade afetiva da angústia, tal como se apresenta em ST, em comparação com a tonalidade afetiva do temor. Heidegger vai dizer nos § 29 e 40 que ambas as disposições do temor e da angústia envolvem uma certa dimensão de fuga diante de algo. Há, porém, uma diferença fundamental entre ambas as disposições: enquanto na lógica do temor existe uma relação direta com um ente intramundano que se mostra com o caráter da ameaça, na lógica da angústia esse ente, ante o que a angústia se angustia, sempre é indeterminado. Na ocorrência do temor, a seguinte situação ocorre. Em primeiro lugar, temos há a aparição de algum ente intramundano que desponta no interior da totalidade conformativa. Esse ente se mostra com o caráter de algo ameaçador, podendo vir a produzir algum dano em nosso ser-aí. Nesse momento em que o temor se abate, o ser-aí recua e busca alguma estabilidade para além daquilo que se mostra como ameaçador. O temor, assim, está em sintonia com a lógica da ocupação. Aquilo que pode se mostrar como ameaçador é sempre um ente potencialmente danoso que repentinamente se mostra no horizonte de nossas ocupações cotidianas. A angústia, pelo contrário, não possui qualquer relação com algum ente que se apresente no interior dos campos utensiliares cotidianos. A angústia tem sua gênese no próprio despontar do caráter de poder-ser do ser-aí:

Chamamos de “fuga” de si mesmo o decair da presença [ser-aí] no impessoal e no “mundo” das ocupações. Entretanto, nem todo retirar-se..., nem todo desviar-se de... é necessariamente uma fuga. Caráter de fuga tem apenas o retirar-se, baseado no medo daquilo que desencadeia o medo, isto é, do ameaçador. A interpretação do medo como disposição mostrou: aquilo de que se tem medo é sempre um ente intramundano que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais próximo. Na decadência, a presença [ser-aí] se desvia de si mesma. Aquilo de que se retira, ou seja, é a própria presença [ser-aí]. Em conseqüência, aquilo de que se retira não pode ser apreendido como “amedrontador”, porque sempre vem ao encontro como ente intramundano. A única ameaça que pode tornar-se “amedrontador” e que se descobre no medo provém sempre de algo intramundano. (HEIDEGGER, 2006, p. 252)

Conforme o exposto na passagem de ST acima, Heidegger evidencia o paralelismo existente entre ambas as disposições do temor e da angústia. O modo de ser básico de ambas as disposições é o recuo. O conteúdo próprio da estrutura do recuo é passível de descrição a partir do fenômeno da fuga. Vejamos isso no caso do medo primeiramente. No momento em que o temor se abate sobre o ser-aí, o ser-aí recua em relação ao ente diante do qual ele se atemoriza e busca encontrar alguma proteção para longe daquilo que se mostra como

ameaçador. Perante um ente ameaçador, o ser-aí é imediatamente levado a buscar uma rota de fuga em relação à ameaça que tal ente traz consigo. Como a própria descrição do medo nos mostra, o atemorizante está sempre relacionado com algo que desponta no horizonte ocupacional cotidiano. O temor é sempre temor de um ente intramundano potencialmente danoso que desponta do horizonte mundano, trazendo consigo a capacidade de causar um dano no ente que nós somos. O ente que está intencionalmente relacionado à tonalidade afetiva do temor é potencialmente danoso porque o dano que ele provoca pode não se dar. Ele traz consigo tão somente a possibilidade do dano. Não está em jogo aqui algo como um acontecimento ôntico, onde um ser-aí particular encontra um ente que lhe causa um dano. A relação entre medo e objeto amedrontador é puramente intencional. Ele precisa ser um ente intramundano, porque nunca temos medo senão de algo que desponta e porque tudo o que desponta, sempre desponta a partir de nosso encontro com a significância sedimentada do mundo circundante do ser-aí. Na lógica do temor não é totalmente necessário que o dano se dê, apenas a sua aproximação é o suficiente, pois, se o que é temível se abatesse inexoravelmente sobre nós, não estaríamos mais na lógica do temor e sim na lógica do horror. Toda essa descrição da tonalidade afetiva do medo tem por função fornecer um primeiro aceno para que possamos entender a fuga que ocorre não apenas diante de algo temível, mas que se caracteriza muito mais como uma fuga para o interior da tranquilidade familiar da impessoalidade. Segundo a passagem de ST transcrita acima, Heidegger interpreta o fenômeno da decadência do ser-aí na impessoalidade e na ocupacionalidade como uma fuga diante de si mesmo.

Em que medida podemos chamar o ser-aí inautêntico como um ser-aí que foge de si mesmo? Qual a diferença entre fugir de si mesmo e fugir de algo que nos atemoriza? Para entendermos isso, temos que observar o que o fenômeno da angústia nos revela quando atentamos para aquilo que ela nos mostra. O ente ante o que a angústia se angustia, é um ente cujo ser é dotado do modo de ser do ente que recua. Esse ente é o próprio ser-aí. Na angústia o ser-aí está fugindo de si mesmo, mas em que sentido se dá tal fuga?

Como vimos anteriormente, o ser-aí humano é caracterizado por Heidegger a partir da noção de poder-ser. O ser-aí se mostra como um projeto jogado, que, por meio de compreensão e disposição, realiza seu poder-ser por meio das possibilidades sedimentadas em seu mundo. Ele entra em contato com os entes intramundanos que despontam na cotidianidade do mundo, retirando dele também os mobilizadores estruturais (em-virtude-de) disponíveis nesse mundo que lhe permitem construir seu projeto existencial. O conjunto desses projetos existenciais forma a rede de sentidos que permitem ao ser-aí inserir os entes

em seus projetos. Como de início as possibilidades de realização de seu poder-ser são dadas todas pelo mundo, o ser-aí tende a ser absorvido pela impessoalidade do mundo, obscurecendo, assim, seu caráter de poder-ser e realizando esse seu poder-ser pelo modo que Heidegger vai chamar de impropriedade e inautenticidade. Ao obscurecer sua irreidade originária (poder-ser) a partir da absorção na semântica sedimentada do mundo, o ser-aí adquire uma aparência de consistência. Essa relação com seu poder-ser pode ser caracterizada como um tipo fuga. Como fuga do ser-aí de seu caráter de poder-ser (sua nadaidade constitutiva) em nome da tranqüilidade da lida impessoal para com os entes. A lida impessoal é uma lida tranqüila porque nela o ser-aí não precisa deter-se de modo próprio na compreensão dos entes, mas entrega-se à mera repetição do falatório. Essa decadência (absorção) no impessoal pode ser caracterizada como fuga, porque o impessoal tende a reter o ser-aí permanentemente ocupado na semântica sedimentada do mundo. O ser-aí retira da significância sedimentada na facticidade mundana e dos mobilizadores estruturais disponíveis nessa facticidade, todas as suas orientações existenciais. No entanto, esse movimento mesmo de decadência no mundo, movimento este que é constitutivo do movimento ek-stático, tende a nos absorver cada vez mais no mundo, fazendo com que o ser-aí perca a sua articulação com o seu modo de ser mais próprio enquanto poder-ser. Essa perda precisa ser entendida ontologicamente. Precisamos afastar toda e qualquer compreensão ôntica ou moral do fenômeno. Essa perda é constitutiva do modo mesmo como se estruturam os comportamentos possíveis do ser-aí. Heidegger nos diz:

[...] O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria. A presença [ser-aí] é sempre a sua possibilidade. Ela não “tem” a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E porque a presença [ser-aí] é sempre essencialmente sua possibilidade ela *pode*, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. A presença [ser-aí] só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma. Os dois modos de ser *propriedade* e *impropriedade* – ambos os termos forma escolhidos em seu sentido rigorosamente literal – fundam-se em a presença [ser-aí] determinar-se pelo caráter de ser sempre minha. A impropriedade da presença [ser-aí], porém, não diz “ser” menos e nem tampouco um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção da presença [ser-aí] em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres. (HEIDEGGER, 2006, p. 86)

Propriedade (ou existência autêntica) e impropriedade (ou existência inautêntica) não são modos ônticos de vida com os quais possamos operar, no sentido de escolher viver de um modo ou de outro. A propriedade não é um bem para o qual deveríamos nos esforçar para alcançar, assim como a impropriedade não é um mal do qual devemos nos esforçar para nos livrar. Ambas são possibilidades constitutivas do ser-aí, possibilidades estas que estruturam ontologicamente nossas existências muito antes de qualquer escolha ou esforço para se viver

de um modo ou de outro. Por seu caráter ek-stático mesmo, o ser-aí não tem como realizar sua dinâmica existencial de início e na maioria das vezes senão decaindo e sendo absorvido pela significância sedimentada. Do mesmo modo que um ente cujo modo de ser é esse movimento ek-stático não pode se realizar de outra forma senão obscurecendo seu caráter ek-stático enquanto tal. Decair não é uma escolha. O movimento de decadência e absorção no mundo é incontornável, constitutivo e ontológico de um ente que é ser-aí. Existir, portanto, é de início e na maioria das vezes o mesmo que perder-se de si mesmo. Não se trata da perda do caráter existencial de nosso ser, pelo contrário, a perda de si mesmo é o movimento inicial constitutivo mesmo da existência. Por meio dessa perda originária de si mesmo, o ser-aí suspende sua indeterminação originária e adquire uma aparência de consistência. Esse movimento de perda é caracterizado por Heidegger como uma relação de fuga do ser-aí de seu poder-ser, uma vez que essa perda de si mesmo promove uma tranquilização em meio à supressão da indeterminação originária de um ente marcado pelo caráter de poder-ser e o obscurecimento de tal caráter. A fuga de si mesmo liberta o ser-aí do peso da responsabilidade por ter de ser. O mundo dita para ele aquilo que ele pode e deve ser. A decadência é uma fuga, porque a imersão no impessoal retém o ser-aí de modo insistente na semântica fática, obscurecendo o seu caráter mais próprio de poder-ser.

Quando a angústia se abate sobre o ser-aí, todo esse movimento ek-stático vem à tona. É isso que a angústia nos desvela. A angústia nos mostra o ante o que o ser-aí foge no movimento decadente: foge de si mesmo:

Para se compreender o que se quer dizer com fuga decadente de si mesma, inerente à presença [ser-aí], é preciso lembrar que a constituição fundamental da presença [ser-aí] é ser-no-mundo. *Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal.* Como se distingue fenomenalmente o com o quê a angústia se angustia daquilo que o medo teme? O com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura [conformidade] essencial. A ameaça não possui o caráter de algo prejudicial que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser fático. O com quê da angústia é inteiramente indeterminado. Essa indeterminação não apenas deixa faticamente indefinido que ente intramundano “ameaça” como também diz que o ente intramundano é “irrelevante”. Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se. A totalidade conjuntural [conformativa] do manual e do ser simplesmente dado que se descobre no mundo não tem nenhuma importância, ela se perde em si. O mundo possui o caráter de total insignificância. Na angústia, não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura [conformidade] ameaçadora. (HEIDEGGER, 2006, p. 252-253)

Vimos anteriormente que, diversamente do temor que se atemoriza diante de um ente intramundano, o ante o que a angústia se angustia é completamente indeterminado. Nenhum ente intramundano presente à vista no interior do mundo tem o poder de se mostrar como aquilo ante-o-que a angústia se dá. É diante de nossa indeterminação originária que a angústia se angustia. Apesar de o ser-aí se ver de início e na maioria das vezes imerso na

impessoalidade, essa mesma impessoalidade não é capaz de obscurecer totalmente nosso caráter de poder-ser (a própria impessoalidade é um modo de o poder-ser de início se realizar); a angústia é resultado da irrupção repentina no interior da cotidianidade de nosso poder-ser. O ante-o-que da angústia é aquilo mesmo de que o ser-aí incessantemente foge: ele mesmo, de seu caráter de poder-ser. O modo de ser inautêntico pode ser caracterizado como o modo da fuga do ser-aí em relação ao seu ser mais próprio. Essa fuga caracteriza o modo de realizar o poder-ser em virtude do mundo, o único modo possível como de início e na maioria das vezes o ser-aí poder resolver o problema de sua indeterminação originária. O ser-aí decadente não deixa de ser um poder-ser, ele apenas realiza o poder-ser que ele é de modo impessoal.

Em outros termos, aquilo de que o ser-aí constantemente foge é justamente aquilo que constantemente o acompanha, podendo a cada instante se abater sobre ele: sua negatividade originária enquanto poder-ser. É por isso que Heidegger diz que o ante o quê da angústia é o ser-no-mundo enquanto tal. Enquanto modalidade possível de realização do poder-ser, a decadência não é capaz de obscurecer totalmente o poder-ser. Essa negatividade originária que nos constitui ameaça-nos constantemente. A angústia é a tonalidade afetiva correlata das irrupções cotidianas da negatividade de nosso poder-ser. Temos confirmação desse fato em um fenômeno bastante ordinário de nosso cotidiano: quando vemos as pessoas perguntando pelo sentido porque fazem isso ou aquilo, ou pelo sentido mais geral de suas vidas. Apenas um ente cujo modo de ser mais próprio é uma negatividade, pode se perguntar pelo sentido daquilo que faz e buscar sentido quando este lhe falta. Apenas um ente que em si mesmo não tem sentido algum, porque é originariamente marcado por incompletude ontológica, pode se perguntar pelo sentido das coisas e de si mesmo. A angústia é a disposição intencionalmente correlata da ameaça constante de nossa negatividade originária. A angústia, quando se instaura no interior da facticidade, rearticula o ser-aí com seu poder-ser. Mas o poder-ser não é nada de determinado. A angústia, quando se instaura, nos remete a uma situação de indeterminação radical que Heidegger vai chamar de ‘total insignificância do mundo’.

O fenômeno da insignificância nada mais é que a incapacidade de o ser-aí continuar seguindo as orientações dadas pelas redes de sentidos (os mobilizadores estruturais) fornecidas pelo mundo. Apesar do nome, a insignificância não é a suspensão dos significados, mas dos sentidos que articulam os significados dos entes em nossos projetos existenciais. A angústia impede o ser-aí de continuar seguindo seus projetos existenciais cotidianos. Há aqui, porém, uma objeção possível que deve ser afastada: a angústia não faz com que o ser-aí não saiba mais discernir o que cada coisa é. É mais do que evidente que o ser-aí angustiado

continua sabendo o que é uma mesa, um ônibus, um cão, e continua também sabendo como lidar com cada um deles. O ser-aí angustiado continua sabendo o para-quê da mesa, do ônibus, continua identificando um cachorro como um vivente diverso do que ele é etc. Essa insignificância do mundo, instaurada pela angústia sempre que ela se abate sobre o ser-aí, precisa se entendida de outro modo. A significância presente no interior da facticidade do mundo é a totalidade das significações dos entes intramundanos que se manifestam de início e na maioria das vezes por meio da lógica da ocupação. Essas significações, juntamente com os mobilizadores estruturais, orientam a constituição das ações e comportamentos adequados dos seres-aí em relação a esses entes, e, tal como esses mesmos entes, podem ser inseridos em nossos projetos existenciais. Como o ser-aí realiza o poder-ser que ele é de início e na maioria das vezes em virtude do impessoal, esses mobilizadores são cotidianamente fornecidos pelo mundo. Decaído no impessoal, o ser-aí não vai tomando contato somente com entes intramundanos, mas vai aprendendo a lidar também com conceitos abstratos que servem como mobilizadores estruturais dos projetos existenciais do ser-aí; por exemplo, na facticidade do mundo, o ser-aí aprende a diferenciar o que é belo do que é feio; em virtude do que é belo, ele utilizará uma série de ferramentas como martelos, tintas, pregos, quadros entre outros para harmonizar sua morada. Os mobilizadores estruturais projetam os campos de sentido, onde as significações dos entes intramundanos se inserem. Quando decaímos no mundo cotidiano, não tomamos apenas contato com as significações dos entes intramundanos em geral. Mais do que isso, os campos de uso onde esses entes intramundanos encontram-se inseridos funcionam como espaços públicos de compartilhamento de sentidos. Jogado no mundo cotidiano, o ser-aí não se encontra tão somente como os entes intramundanos, mas também vai tomando contato com conceitos abstratos, expressões ocasionais, operadores lógicos com os quais vai aprendendo a operacionalizar em sua existência. Decaído no mundo fático vamos paulatinamente aprendendo como sentar em uma cadeira, como chamar uma pessoa, julgar, resolver uma questão complexa etc. E isso em virtude de mobilizadores estruturais disponíveis em meu mundo. Esses mobilizadores, como dissemos, armam os campos de sentido que orientam nossos comportamentos a agirem de modo adequado em relação aos entes. No momento em que a angústia se insere, esses campos de sentido são esvaziados, e nada mais pode atuar como algo em-virtude-de que o ser-aí pode existir. O ser-aí continua sabendo as significações dos entes quando se angustia, mas não há mais o em virtude do que essas coisas poderiam entrar em sua dinâmica existencial. A angústia rearticula o ser-aí com a possibilidade de realização de seu poder-ser de modo próprio. Como ainda veremos no terceiro capítulo, Heidegger vai chamar esse modo próprio de realização do poder-ser do ser-

aí de ‘um modo singular’ ou ‘singularização’. Pois, a partir de agora, ele realiza sua existência em virtude de si mesmo, em virtude de seu caráter existencial. Por meio da angústia vem à tona o nada que incessantemente acompanha o ser-aí, uma vez que ele não possui nenhuma concretude para além da dinâmica existencial que ele é.

Como veremos a partir de agora, a angústia revela ao ser-aí o seu caráter ontológico como cuidado.

2.2 Cuidado

Tratemos agora do segundo ponto: do cuidado enquanto tal. Em que medida contribui a análise da angústia para responder ontologicamente à questão da totalidade estrutural do ser-aí? A angústia revela ao ser-aí o seu ser-no-mundo, bem como seus momentos constitutivos: existencialidade, facticidade e decadência. Essas três estruturas formam uma totalidade cujas partes são cooriginárias. A angústia revela-nos essas estruturas e o caráter projetivo de nossa existência, no entanto, como é que essa totalidade está ligada, isso é algo que a angústia não nos revela diretamente. Ao contrário, é o fenômeno do cuidado, descoberto pela angústia que nos revela. Como? Reconhecendo a estrutura do cuidado como pressuposta em todos os nossos comportamentos cotidianos. É isso o que Heidegger faz no §41 de ST. Ele nos mostra que em todo comportamento cotidiano o seguinte movimento está sempre pressuposto: o da abertura prévia da totalidade conformativa por parte dos existenciais do ser-aí. No § 41 de ST, Heidegger introduz uma nova caracterização formal do poder-ser, ao chamá-lo de “o anteceder a si mesmo”, ou o “anteceder a si mesmo da presença [ser-aí]” (HEIDEGGER, 2006, p. 258-259), ou o “antecipar-se” (FIGAL, 2005, p. 192). O antecipar a si mesmo não diz nada mais do que já dissemos, do que o fato de, enquanto poder-ser, o ser-aí já sempre assumir alguma possibilidade de seu ser. Seu caráter mesmo de poder-ser (de indeterminação ontológica radical) nunca se dá de modo puro, mas está desde sempre articulado com alguma possibilidade específica que o determina. Um estado de puro poder-ser é em princípio paradoxal. Se pensarmos um puro poder-ser, no momento mesmo em que o ser-aí se decidisse por alguma possibilidade, porque o momento mesmo da decisão já se constituiria como uma possibilidade do ser-aí inviabilizando a noção mesma de um puro poder-ser (CASANOVA, 2009, p. 91). Heidegger diz que o antecipar-se não é nenhuma tendência isolada em um sujeito desprovido de mundo, mas é característica de um ente que é ser-no-mundo. A estrutura antecipativa diz sempre respeito a um mundo como o espaço de jogo no qual o ser-aí se lança. O antecipar a si mesmo do ser-aí é “anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-um-mundo”

(HEIDEGGER, 2006, p. 259). A segunda fórmula conjuga a caracterização de existencialidade implícita na primeira fórmula com a facticidade e decadência.

Como a angústia nos desvela o caráter ek-stático de nossa existência? A angústia traz consigo a possibilidade de uma suspensão do domínio cativo da semântica cotidiana e de uma retomada do poder-ser mais próprio. Uma vez que ela interrompe a operacionalização irrestrita dos campos de sentido disponíveis no mundo, ela abre a possibilidade de o ser-aí projetar seu poder-ser de modo a não obscurecer seu caráter mesmo de poder-ser, ou seja, a existir de modo próprio ou autêntico. Dessa confrontação do ser-aí com seu poder-ser, nasce a possibilidade da assunção de si mesmo como cuidado. O cuidado é o modo de ser do ser-aí:

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da presença [ser-aí] deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da presença [ser-aí] diz anteceder-a-sí-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo cura [cuidado], aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial. Fica excluída dessa significação toda tendência ôntica como cuidado ou descuido. (HEIDEGGER, 2006, p. 259-260)

A passagem acima não diz nada de novo em relação a tudo que vimos até aqui acerca do movimento ek-stático do ser-aí. A novidade é que ela mostra a totalidade unitária e ao mesmo tempo complexa que compõem o ser do ser-aí. Nenhum desses três momentos pode ser pensado separadamente – existencialidade, facticidade, decadência –, cada um se encontra em uma relação intencional com o outro, eles se evocam entre si. Cada um dos três momentos constitutivos do ser-aí, que foram analisados separadamente pela analítica existencial, traz consigo uma remissão incontornável ao outro. E essa integralidade total e conjuntural que forma uma unidade complexa é o que Heidegger chama de cuidado em ST.

A relação cooriginária entre existência, facticidade e decadência, ou seja, o cuidado, está sempre pressuposta como condição de possibilidade em todos os nossos comportamentos. Portanto, a expressão ‘cuidar de si’ não deixa de ser uma tautologia, pois em qualquer comportamento eu já estou cuidado do ente que eu sou. O cuidado precede ontologicamente todo comportamento e situação possível na qual o ser-aí se encontra enredado. Não seria possível reduzir a estrutura do cuidado à instâncias psicológicas ou biológicas como os fenômenos particulares do querer ou desejar, a propensão e as tendências ou pulsões.²³ Para tanto, Heidegger tem que mostrar que, em todos esses fenômenos, encontra-se presente – como condição de abertura desses fenômenos – a unidade cooriginária entre: o projetar-se compreensivo do ser-aí, a abertura de mundo e os em-virtude-de. O ato do querer alguma

²³ Heidegger diz que tendência e propensão não se deixam reconduzir totalmente à estrutura do cuidado, pois são fenômenos também característicos dos entes cujo modo de ser é a vida. No entanto, Heidegger não chega a desenvolver este ponto, alegando que a ontologia da vida é um problema em si mesmo, que deve ser tratado em outro momento por meio do que ele chama de interpretação privativa (HEIDEGGER, 2006, p. 261).

coisa pode ser mostrado como uma modificação possível do cuidado. Para querermos algo, é necessário que algum ente desponte no horizonte mundano com o caráter de querido. É necessário que o fenômeno da abertura de mundo por parte do ser-aí ocorra para que o querer tenha lugar. O querer é sempre um fenômeno tardio que pressupõe, de antemão, o ser-aí já tenha se projetado em alguma possibilidade específica, e, por meio de algum em-virtude-de de seu ser o ente que se quis possa se ancorar no projeto existencial do ser-aí. Para a possibilidade ontológica do querer são constitutivos: a abertura prévia do em-virtude-de, a abertura, daquilo com o que se pode ocupar e o projeto de compreender do ser-aí num poder-ser para a possibilidade de um ente que se quis (HEIDEGGER, 2006, p. 262). Heidegger emprega argumentos semelhantes quanto aos fenômenos do desejar, do ser propenso e das tendências em geral.

O cuidado enquanto ser do ser-aí revela o caráter conjuntural e total de todos os seus modos de manifestação. Um modo de ser que é uno, total, e, no entanto, não é simples, mas complexo. Constituído por diversos momentos cooriginários e relacionados entre si. O cuidado é o ser do ser-aí; tal fato é o que foi explicitado nas análises precedentes. Heidegger evitou, com todo o rigor que a análise de cunho fenomenológico exige, partir de definições tradicionais sobre o ser do homem para poder descrever a estrutura do cuidado. O homem não é uma unidade substancial cuja nota característica é ser animal racional. Mas o homem é uma totalidade articulável cujos momentos constitutivos estão ligados originariamente pelo cuidado.

2.2.1 Ser-aí e realidade

Consideremos agora o terceiro aspecto de nossa análise sobre o fenômeno do cuidado. No §43 Heidegger trata do problema da realidade. A análise de Heidegger vai no sentido de criticar a tendência da tradição em identificar a questão ontológica sobre o ser com a pergunta acerca da determinação do real. A noção de realidade que Heidegger avalia no § 43 é a noção de realidade efetiva, ou realidade como aquilo que existe, compreendendo existência aqui, por sua vez, como sinônimo de presença à vista. Heidegger tenta mostrar nesse parágrafo que a realidade não pode ser identificada com o ser, porque ela configura-se como um modo possível do ser entre outros. Não apenas isso, mas Heidegger tenta evidenciar também, o fato de que algo como o ente real pressupõe a estrutura do cuidado para ser acessado.

Como vimos, os entes vêm ao encontro do ser-aí de início e na maioria das vezes como utensílios de uso. De início e na maioria das vezes o ser-aí tende a obscurecer seu

caráter eks-tático e a interpretar a si mesmo de acordo com os entes e os mobilizadores estruturais que encontra em seu mundo. Essas interpretações medianas vão paulatinamente se sedimentando, o modo de interpretar os entes e a si mesmo adquire o caráter de obviedade. O ser-aí passa a considerar os entes e a si mesmo como entes simplesmente dados com propriedades simplesmente dadas, ou seja, como substâncias. Entendendo realidade como aquilo que subsiste (substancialidade) para além da mudança incessante do mundo fenomênico, o conceito de realidade toma a dianteira na problemática ontológica. Para liberar a questão do sentido do ser em geral de um modo fundamental, Heidegger se vê na necessidade de discutir o problema da realidade, das suas condições e dos seus limites:

A interpretação do compreender mostrou, ao mesmo tempo, que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ela já se colocou na compreensão de “mundo”, segundo o modo de ser da decadência. Mesmo onde não se trata somente de uma experiência ôntica e sim de uma compreensão ontológica, a interpretação de ser orienta-se, de início, pelo ser dos entes intramundanos. Com isso, salta-se por cima do ser do que, imediatamente, está à mão, concebendo-se primordialmente o ente como um conjunto de coisas simplesmente dadas (*res*). O *ser* recebe o sentido de *realidade*. A determinação fundamental do ser torna-se substancialidade. De acordo com este deslocamento da compreensão de ser, a compreensão ontológica da presença [ser-aí] volta-se para o horizonte desse conceito de ser. A *presença* [ser-aí], assim como qualquer outro ente, é um *real simplesmente dado*. Assim, o ser *em geral* adquire o sentido de *realidade*. Em conseqüência, o conceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica. Tal primazia obstrui o caminho para uma analítica da presença [ser-aí] genuinamente existencial, turvando inclusive a visualização do ser dos entes intramundanos imediatamente à mão e forçando, por fim, a problemática de ser a tomar uma direção desviante. Os demais modos de ser determinam-se então de maneira negativa e privativa com referência à realidade. (HEIDEGGER, 2006, p. 269)

O interessante a se descrito na passagem acima é que o desvio da questão do sentido do ser do ser-aí para o problema da realidade do real não é um desvio contingente. E o próprio movimento de obscurecimento da constituição ek-stática do ser-aí que propicia esse desvio. E por que? Porque justamente por não sermos nada em nossa constituição ontológica mais própria, tendemos de início e na maioria das vezes a interpretar os entes e a nós mesmo de acordo com os entes que vêm ao nosso encontro no mundo. Uma problemática ontológica que parta da pergunta sobre a natureza da realidade é uma problemática que já toma por óbvia alguma compreensão sedimentada de ser.

O problema da realidade efetiva é abordado em três direções no escopo da analítica existencial: 1) a realidade como problema do mundo exterior e a prova de sua existência; 2) a realidade como problema ontológico e 3) realidade e cuidado.

Vejamos o primeiro tópico – a realidade como problema do mundo exterior e sua demonstrabilidade. Tradicionalmente, o conhecimento intuitivo reduziu a realidade à exterioridade. A realidade seria exterior à consciência, o real identifica-se com o mundo exterior. Por que essa associação entre realidade e exterioridade é promovida pela tradição? Porque inexistindo uma problemática e uma metodologia ontológica pura, esta discussão, para

ser colocada, teve que se associar à discussão acerca da exterioridade do mundo externo, ou seja, o problema da existência do mundo exterior. Somente com base em um acesso adequado ao real é que se torna possível uma análise da realidade, do modo de ser do real em geral:

Desde sempre o conhecimento intuitivo foi considerado como o modo válido de apreensão do real. Ele “se dá” como atitude da alma, da consciência (*Bewusstsein*). Como o caráter de em si e de independência pertencem à realidade, mescla-se à questão sobre o sentido da realidade a questão sobre a possível independência do real “com relação à consciência” (*Bewusstsein*), ou seja, a questão sobre a possível transcendência da consciência (*Bewusstsein*) para a esfera do real. (HEIDEGGER, 2006, p. 270)

Ora, vimos no primeiro capítulo que o ser-aí é ser-no-mundo, que o mundo é para o ser-aí de início e na maioria das vezes mundo circundante e lhe vem ao seu encontro como momento constitutivo de seu ser. O mundo faz parte do modo de ser do ser-aí. A pergunta por sua exterioridade não faz qualquer sentido. Não faz sentido porque, em todo comportamento possível do ser-aí, o mundo está referido como elemento incontornável desse comportamento. O mundo é elemento pressuposto até mesmo nas tentativas de se duvidar dele. Quando duvidamos precisamos nos referir ao ente sobre o qual se duvida, e vimos no primeiro capítulo que o ente de início e na maioria das vezes vêm ao encontro do ser-aí a partir de uma totalidade conformativa que nada mais é que o mundo circundante do ser-aí. A dúvida hiperbólica do mundo exterior é uma contradição, porque mesmo nela o mundo está referido de modo originário. Assim, não se deve levantar o problema do mundo a partir das coisas, mas as coisas a partir do ser-no-mundo. O real só se torna acessível como ente intramundano e, como vimos no primeiro capítulo, todo ente intramundano em geral só é acessível intencionalmente na constituição de ser mais originária do ser-aí, ou seja, do cuidado (*anteceder-a-si-mesmo-no-já-sendo-em-um-mundo-como-ser-junto-a-entes-intramundanos-que-vêm-ao-encontro*).

O exemplo paradigmático utilizado por Heidegger para ilustrar esse tipo de confusão é Kant e sua refutação do idealismo na *Crítica da Razão Pura*. Kant considera um escândalo o fato de que até sua época ninguém havia conseguido provar a existência do mundo exterior e elaborado uma refutação do ceticismo acerca da existência das coisas fora de nós. Não nos deteremos em detalhes na análise de Kant. O que ele diz basicamente é que “*A simples consciência de minha própria presença [Dasein] (existentia), determinada empiricamente, comprova a presença [Dasein] (existentia) dos objetos no espaço fora de mim*” (HEIDEGGER, 2006, p. 272). Como devemos compreender a pretensa prova de Kant acerca da prova da existência das coisas fora de mim? Devemos observar de início que Kant utiliza o termo ‘*Dasein*’ para se referir à existência. No entanto, ele entende existência segundo o modo do ser simplesmente dado com propriedades simplesmente dadas. Nessa chave,

consciência de minha presença significa consciência de meu ser enquanto ser simplesmente dado. No caso em questão, não o ser simplesmente dado das coisas, mas o ser simplesmente dado da consciência. Kant quer dizer que tenho consciência de mim mesmo enquanto ente simplesmente dado. Essa prova sustenta-se no fato de que os fenômenos da transformação e da permanência pertencem, ambos, à essência do tempo. O meu ser simplesmente dado no sentido interno de uma multiplicidade de representações é transformação simplesmente dada. No entanto, a determinação temporal enquanto tal pressupõe alguma coisa de permanente, algo de permanente e simplesmente dado para que a transformação tenha lugar. Essa base permanente, todavia, não pode estar no sujeito, diz Kant, porque a minha existência no tempo só pode ser determinada tendo por base algo de permanente. Com a transformação simplesmente dada empírica no sujeito, dá-se também uma permanência simplesmente dada fora do sujeito. Uma base permanente é a condição de possibilidade do ser simplesmente dado da transformação no sujeito. A experiência temporal das representações, no dizer de Kant, implica de modo recíproco que algo se transforma no sujeito e que algo permanece fora do sujeito. A prova em uma primeira aproximação parece não implicar a hipostasia de um sujeito simplesmente dado, de tal modo parece que Kant forneceria uma prova ontológica da existência das coisas partindo do ente temporal. Mas isso não é verdade. Só por colocar a questão desta forma: “a prova das coisas fora de nós”, Kant já está considerando o sujeito como ponto de partida. Kant diz que forneceu uma prova para a presença das coisas fora de nós. Esse *em mim* é o ponto de sustentação da prova. O tomar a transformação empírica como o simplesmente dado não adianta de nada, porque ela se dá no sujeito. A experiência do tempo inclusa na pretensa prova, pressupõe o sujeito para fazer sentido. É o *em mim* o ponto de sustentação para as coisas *fora de mim*. Levando a prova de Kant em consideração, o que ele realmente prova é o ser simplesmente dado em conjunto de um ente que permanece e outro que se transforma. Mas quanto ao modo de ser, a essência ontológica do ente simplesmente dado, Kant deixa tudo isso preso na indistinção. Como vimos no primeiro capítulo, todo modo de ser pressupõe o ser-aí como seu correlato intencional. Não se esclarece o ente simplesmente dado se não se reconduz seu modo de ser à estrutura ser-no-mundo.

O equívoco de Kant, segundo Heidegger, consiste em colocar no mesmo plano a existência da consciência e a existência das coisas. Kant apenas inverte o erro da tradição. Para ele, o termo ‘*Dasein*’ tem o sentido de substância. Ele mantém-se na problemática do sujeito e do objeto entendidos na sua co-subsistência. O *Dasein*, tal como Kant o entende, não é o ser-no-mundo e a distinção que ele estabelece entre em mim e fora de mim é um

pressuposto hipostasiante. Kant não compreendeu que esta relação entre coisas fora de mim ou dentro de mim é tardia. Tal distinção só pode ser estabelecida no interior da totalidade articulada do *Dasein* concebido como ser-no-mundo e ser-aí. Para Heidegger, o escândalo não é que ainda não tenham encontrado uma prova suficiente da existência do mundo exterior, como em Kant, mas o escândalo reside em se procurar essa prova. Kant não entendeu que uma prova da existência do mundo exterior é inútil e não faz qualquer sentido. Não faz sentido porque o ser-aí está/é já, constitutivamente, no mundo:

Kant pressupõe a diferença *e o nexa* entre “em mim” e “fora de mim” – o que é faticamente correto, mas incorreto no sentido a que tende a sua prova. [...] Mas mesmo que se visse o todo da diferença e o nexa entre “dentro” e “fora”, pressuposto na prova, e se concebesse ontologicamente o que nessa pressuposição é pressuposto, ainda ruiria a possibilidade de se considerar como necessária e ainda ausente a prova da “presença (*existentia*) das coisas fora de mim.”

O “escândalo da filosofia” não reside em essa prova ainda inexistir e sim em *sempre ainda se esperar e buscar essa prova*. Tais expectativas, intenções e esforços nascem da pressuposição, ontologicamente insuficiente, de *algo como relação ao qual* um “mundo” simplesmente dado deve comprovar-se independente e exterior. Insuficientes não são as provas. O modo de ser desse ente que prova e exige provas é que sem encontra *subdeterminado*. Daí nasce a impressão de que, comprovando-se a necessidade do dar-se em conjunto de dois seres simplesmente dados, algo se prova ou pode ser provado a respeito da presença [ser-aí] enquanto ser-no-mundo. Entendida corretamente, a presença [ser-aí] resiste a tais provas porque ela já sempre é, em seu ser, aquilo que as provas posteriores supõem como o que se deve necessariamente demonstrar. (HEIDEGGER, 2006, p.273-274)

A prova da existência do mundo exterior é impossível. Não é impossível porque somos incapazes de fornecer essa prova. Ela é impossível porque toda e qualquer tentativa de prova chega sempre tarde demais. Toda prova do mundo exterior precisa partir justamente daquilo que ela está tentando provar. Em toda e qualquer prova um ente tomado como simplesmente dado está suposto, e este ente por sua vez pressupõe a estrutura do cuidado. Logo, para se compreender o problema do mundo exterior tem que se entender como o ser-aí obscurece a si mesmo a ponto de tomar o mundo como um ente independente simplesmente dado que precisa ser provado.

A rejeição de uma prova da existência do mundo exterior seria a tomada de uma postura fideísta por parte de Heidegger? De modo algum. Não poderia ser isso, porque a postura fideísta se baseia na sobrevalorização do pressuposto de que uma prova da existência do mundo, mesmo não sendo possível, ainda sim seria o ideal se a pudéssemos ter. A postura fideísta também traz consigo o problema da hipostasia de um sujeito solipsiticamente isolado em relação ao mundo. O problema da realidade efetiva, no sentido em que Kant levanta a questão, de saber se existe um mundo exterior, é conseqüentemente impossível. Rejeitando a dicotomia tradicional de sujeito-objeto, Heidegger supera o impasse idealismo x realismo. A postura de Heidegger conduz-nos a uma metafísica monista? Também não, uma vez que já não há distinção entre interior e exterior, sendo o ser do ser-aí uma totalidade complexa. O ser

do ser-aí não é um ser de dupla face. A distinção exterior/interior é sempre uma distinção tardia que ocorre quando o movimento ekstático de nosso ser é obscurecido:

O “problema da realidade”, no sentido da questão se um mundo exterior é simplesmente dado e se é passível de comprovação, apresenta-se como um problema impossível. Não porque tenha por consequência aporias intransponíveis, mas porque o próprio ente, que nesse problema é tematizado, recusa por assim dizer esse modo de colocar a questão. O que se deve não é provar que e como um “mundo exterior” é simplesmente dado, e sim demonstrar por que a presença [ser-aí], enquanto ser-no-mundo, possui a tendência de primeiro sepultar epistemologicamente o “mundo exterior” em um nada negativo para então permitir que ele ressuscite mediante provas. A razão disso reside na decadência da presença [ser-aí] e no deslocamento aí motivado da compreensão primordial do ser para um ser como algo simplesmente dado. Se, nessa orientação ontológica, o modo de colocar a questão for “crítico”, encontra então um mero “interior” enquanto o único ser simplesmente dado certo e seguro. Após a desagregação do fenômeno originário do ser-no-mundo, desdobra-se, com base no que resta, ou seja, no sujeito isolado, a correlação com um “mundo”. (HEIDEGGER, 2006, p. 275)

Analisemos agora o segundo aspecto do problema da realidade – a realidade como problema ontológico. A tradição reconduziu o problema da realidade ao problema do estatuto ontológico da intramundandade do ente. No entanto, ela sempre partia de alguma compreensão sedimentada do ser do ente, ora hipostasiando o ente como dotado em si mesmo de substancialidade, ora hipostasiando o ente como posicionado por um sujeito dotado em si mesmo de propriedades. Em ambos os casos, o fenômeno do mundo enquanto momento constitutivo do ser-aí foi obscurecido:

Caso o título realidade signifique o ser dos entes intramundanos simplesmente dados (*res*) – e apenas isso – para a análise desse modo de ser isto significaria: que o ente *intramundano* só pode ser concebido ontologicamente mediante o esclarecimento do fenômeno da intramundandade. Esta, por sua vez, funda-se no fenômeno do *mundo*, o qual pertence à constituição fundamental da presença [ser-aí] enquanto momento essencial da estrutura ser-no-mundo. Do ponto de vista ontológico, ser-no-mundo está imbricado na totalidade estrutural de ser da presença [ser-aí], caracterizada como cura [cuidado]. Com isso, caracteriam-se também os fundamentos e horizontes cujo esclarecimento possibilita a análise da realidade. Apenas nesse contexto é que também o caráter do em-si torna-se ontologicamente compreensível. (HEIDEGGER, 2006, p. 278)

Nesse ponto de ST (p.278), Heidegger recorre à figura de Dilthey para tratar da realidade enquanto problema ontológico. Para Heidegger, Dilthey, sem explicitar a base ontológico-existencial, conseguiu caracterizar fenomenalmente a realidade do real. Aos olhos de Dilthey, a experiência do real se faz por meio do impulso e da vontade. Realidade é resistência, *res*, ou o conjunto das resistências segundo Dilthey. Realidade é aquilo que resiste ao impulso e à vontade do homem. A descrição de Dilthey é uma tentativa de descrever fenomenalmente a realidade sem referência ontológica. Esta falta de ontologia faz Dilthey encontrar o fundamento último da realidade na vida e não no ser do ente. Ele explica, assim, o ente recorrendo a outro ente, a vida, e não ao ser. Uma análise existencial teria permitido a Dilthey interpretar ontologicamente a propriedade de resistência da *res*. Ele teria visto que esta resiste, porque ela é *uma ordem de não poder mais passar*, uma paragem no fluxo da

existência que se interrompe e morre em si para se transformar em coisa, em presença morta, onticamente indeterminada. Esta indeterminação ôntica não pode, no entanto, ser considerada ontologicamente como um puro nada; e isto porque o ser visado nessa resistência está, ele próprio, já junto de um todo acabado, imbricado em si mesmo. O que coloca em evidência que, a resistência, isto é, a descoberta do que resiste ao impulso e à vontade, não é ontologicamente possível senão com base na abertura de mundo do ser-aí. A resistibilidade caracteriza o ser do ente intramundano; Heidegger não discorda de Dilthey nesse ponto. Só que, ontologicamente, é pelo mundo que a *res* se define e não o inverso. E como o mundo é um dos momentos constitutivos da estrutura do cuidado, vemos, mais uma vez, que a problemática da realidade do mundo exterior nos remete para o ser-no-mundo. Se resistibilidade é um traço constitutivo dos entes intramundanos, e estes mesmos entes despontam no mundo, então, com base nas análises precedentes onde evidenciamos o fato de que o mundo é uma das estruturas constitutivas do ser-aí, algo como a capacidade de resistência só pode ser acessível tendo por base a estrutura ser-no-mundo. O mesmo se dá com as faculdades selecionadas por Dilthey como ponto de acesso a capacidade de resistência do real – vontade e impulso –, como vimos anteriormente, fenômenos como a vontade, o impulso, o desejo etc. São modificações possíveis da estrutura do cuidado. Todos eles pressupõem o mundo, enquanto horizonte a partir dos quais despontam os entes que mobilizam a vontade e o impulso. O mundo, por sua vez, pressupõe a estrutura do cuidado.

2.2.2 Ser-aí e verdade

Tratemos agora do último ponto analisado por Heidegger em ST sobre a questão da realidade efetiva: realidade efetiva e cuidado. Pelas análises precedentes, podemos concluir que a realidade remete para o fenômeno do cuidado. Essa afirmação significa que a realidade só adquire um sentido ontológico, fundamentando-se no ser do ser-aí. Isso quer dizer que a realidade só é enquanto tal na medida em que o ser-aí existe? De forma nenhuma. Mas que o ente enquanto ente determinado só pode ser, se há compreensão de ser por parte do ser-aí. O ser está na dependência do ente. Do mesmo modo a realidade, tal como fenomenalmente se apresenta, depende do cuidado. A realidade enquanto realidade determinada pressupõe a compreensão de ser do ser-aí:

Na ordem dos nexos ontológicos fundamentais, das referências existenciais e categorias possíveis, *realidade remete ao fenômeno da cura* [cuidado]. Que a realidade se funda ontologicamente no ser da presença [ser-aí], isso não pode significar que o real só poderá ser em si mesmo aquilo que é se e enquanto existir a presença [ser-aí].

De fato, apenas enquanto a presença [ser-aí] *é*, ou seja, a possibilidade ôntica de compreensão de ser, “dá-se” ser. Se a presença não existe, também nem “independência”, nem “em si” podem “ser”. Eles não seriam nem compreensíveis, nem incompreensíveis. O ente intramundano também não poderia ser descoberto nem permanecer oculto. *Então* nem se poderia dizer que o ente *é* ou não *é*. *Agora* pode-se realmente dizer que, enquanto houver compreensão de ser e com isso compreensão do ser simplesmente dado, *então* o ente prosseguirá a ser. (HEIDEGGER, 2006, p. 281-282)

Todos os modos de ser dos entes intramundanos fundam-se, ontologicamente, na mudanidade do mundo e, assim, no fenômeno do ser-no-mundo. Se realidade enquanto problema ontológico referir-se ao ente intramundano, então algo como realidade não possui primazia na questão ontológica sobre o sentido do ser em geral. Pois a realidade efetiva pressupõe o fenômeno do cuidado para ser acessada em seu modo de ser específico.

Consideremos agora o quarto aspecto de nossa análise sobre o fenômeno do cuidado. No §44 de ST, Heidegger trata do problema da verdade e do ser. O §44 é muito amplo, não o analisaremos de modo exaustivo. Em nossa dissertação interessa-nos tão somente mostrar a ligação que é descoberta por Heidegger entre verdade e cuidado.

A filosofia desde sempre associou verdade e ser. As divergências surgiam quando se colocava a questão do fundamento do ser. Se a essência ontológica de algo corresponde àquilo que no ente configura-se como sua determinação mais própria, o ser corresponde aquilo que no ente *é* o maximamente verdadeiro. Para a ontologia fundamental, o estudo do fenômeno da verdade deve ser preparado pela analítica existencial:

Se verdade encontra-se, justificadamente, num nexu originário com o ser, então o fenômeno da verdade remete ao âmbito da problemática ontológica fundamental. Desse modo, já não se deveria encontrar esse fenômeno no seio da análise fundamental preparatória, na analítica da presença [ser-aí]? Que nexu ôntico-ontológico a “verdade” estabelece com a presença [ser-aí] e com sua determinação ôntica, que chamamos de compreensão de ser? Será que tomando isso por base poder-se-ia mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo por que ser correlaciona-se necessariamente com verdade e vice-versa? (HEIDEGGER, 2006, p. 283)

Iremos abordar o problema da verdade, do modo como foi investigado em ST no § 44, seguindo os seguintes tópicos: 1) partindo do conceito tradicional de verdade e depois pôr a descoberto os seus fundamentos ontológicos; 2) a partir desses fundamentos poderemos tornar claro o fenômeno originário da verdade, o que ao mesmo tempo permite mostrar o caráter derivado do conceito tradicional e 3) a análise colocará em evidência que à questão da essência da verdade pertence a questão do modo de ser da verdade, e finalmente será clarificado o sentido existencial da expressão ‘há verdade’.

O primeiro aspecto do problema da verdade analisado por Heidegger no §44 é sobre o conceito tradicional de verdade e os seus respectivos fundamentos ontológicos. As teorias tradicionais da verdade, de Aristóteles a Kant, reduzem a essência da verdade à verdade como adequação, concordância ou correspondência. Adequação, *grosso modo*, *é*: no caso do

realismo, a correspondência entre o pensamento, a proposição ou o enunciado com alguma realidade externa; e, no caso do idealismo, o acordo do pensamento consigo mesmo. Heidegger observa que essas definições nos dizem onde se encontra a verdade: na relação, no juízo, na proposição, etc. Mas elas não nos dizem o que a verdade é. Ora, o que se busca é a essência da verdade, Heidegger levanta, assim, a questão do fundamento da adequação:

A caracterização da verdade como “concordância”, *adaequatio*, [...], é, certamente, por demais vazia e universal. Encontrará, no entanto, algum direito, caso se sustente, a despeito das interpretações mais variadas do conhecimento que traz esse predicado privilegiado. Questionamos agora o fundamento dessa “relação”. *O que implicitamente também se põe com o todo da relação – adaequatio intellectus et rei? Que caráter ontológico possui o que se põe conjuntamente?*(HEIDEGGER, 2006, p. 285-286).

Perguntemo-nos, pois, sobre o fundamento da adequação, sobre sua essência ontológica. Sem recorrer, porém, à distinção tradicional de sujeito-objeto, mas antes sendo fiel à análise existencial de Heidegger que procura reconduzir toda e qualquer estrutura ontológica à relação intencional ‘compreensão de ser-domínios entitativos’. Como a adequação, interpretada com base no esquema tradicional limitar-se-ia a uma relação de conformidade entre a representação e o representado, seria considerar o ser-aí um ente simplesmente dado basear a análise na distinção clássica sujeito-objeto. A interpretação, baseada na distinção clássica, perderia o seu significado ontológico que se baseia no ser do ente. A verdade, como a descreve Heidegger, não consiste numa identificação do objeto com o sujeito, mas numa revelação, ou num desvelamento, do ser do ente. Tomemos o exemplo de Heidegger § 44 em consideração para nos fazermos claros: suponhamos que um indivíduo qualquer, de costas voltadas para a parede, formula o seguinte juízo verdadeiro: “O quadro está torto na parede”. Este enunciado é verificado pelo fato do seu autor, virando-se, perceber o quadro efetivamente torto na parede. Neste enunciado é o quadro, e não a sua representação, que está sendo visada. O que isso quer dizer? Significa que enunciar é estar junto da coisa que é. O ente mostra-se, ele *descobre-se*:

[...] O próprio ente visado mostra-se *assim como* ele é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, *ele é* assim como se mostra e descobre *sendo* no enunciado. Não se comparam representações entre si nem com *relação* à coisa real. O que se deve verificar não é uma concordância entre conhecimento e objeto e muito menos entre algo psíquico e algo físico. Também não se trata de uma concordância entre vários “conteúdos da consciência” (*Bewusstsein*). O que se deve verificar é unicamente o ser e estar descoberto do próprio ente, o *ente* na modalidade de sua descoberta. (HEIDEGGER, 2006, p. 288).

Assim, Heidegger mostra, de acordo com a passagem acima, que a teoria tradicional da verdade como adequação se deriva de uma concepção mais originária de verdade que é a verdade como desvelamento. Assim como vimos no caso da realidade, a verdade também necessita que um horizonte prévio de manifestação dos entes em geral – a abertura do mundo – se dê para que um enunciado possa ser dito como verdadeiro. A adequação – seja do pensamento como a realidade, ou do pensamento consigo mesmo – pressupõe a estrutura

projetiva do cuidado. Um enunciado é verdadeiro porque ele desvela, mostra ou faz ver o ente no seu ser descoberto, em seu modo de mostraçãõ específico. O ser-verdadeiro está ligado à estrutura ser-no-mundo:

Enquanto ser-descobridor, o ser verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo. Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental da presença [ser-aí], constitui o *fundamento* do fenômeno originário da verdade. É o que agora se vai perseguir mais profundamente. (HEIDEGGER, 2006, p. 289)

A estrutura ser-no-mundo é o fundamento ontológico que permite algo como ser-verdadeiro. Passemos agora para o segundo aspecto da questão da verdade analisado em ST – o fenômeno originário da verdade e a natureza derivada do conceito tradicional de verdade. Esta definição da verdade como desvelamento não significa a rejeição da tradição por parte da analítica existencial, pelo contrário, a sua apropriação originária. Por apropriação originária estamos entendendo aqui que a verdade como desvelamento mostra o fundamento ontológico da concepção tradicional da verdade. Não se trata de jogar a teoria da verdade como adequação fora, muito menos de renunciar às tentativas teóricas de refinar suas possíveis aplicações. Mas apenas de desvelar o caráter derivado da adequação a partir da estrutura ser-no-mundo. Segundo Heidegger, os primeiros filósofos gregos entenderam eminentemente este sentido originário de verdade. Não entraremos no mérito da questão de saber se as interpretações de Heidegger sobre os pré-socráticos se sustentam. Não deixam de serem polêmicas de qualquer modo. No entanto, apesar de Heidegger afirmar que esses primeiros filósofos tiveram uma compreensão desse sentido não derivado de verdade, dela, eles tiveram apenas uma compreensão que Heidegger chama de pré-fenomenológica. A verdade era para os gregos o que eles chamavam de *alétheia*. A idéia de *alétheia* quer dizer justamente isso, aquilo que em si mesmo se mostra, aquilo que vem a luz por si mesmo. Verdade nesse sentido antigo é ser desvelado, ser retirado do velamento para a luz. Rearticulando essa concepção tradicional a partir de uma interpretação existencial, concebida desta forma, a verdade inscreve-se, pelo contrário, na ek-sistência do ser-aí: o ser-verdadeiro é um modo de ser do ser-aí. É assim, porque é por meio do ser-aí que o ente pode ser, pela primeira vez, trazido do velamento para o desvelamento. A verdade como desvelamento faz parte da constituição existencial do ser-aí. Existindo, o ser-aí desvela os entes incontornavelmente. A verdade desvela-se no ser-aí justamente porque ele ek-siste. A ek-sistência é a abertura pela qual o ser do ente se mostra tal como se dá. Saindo de si mesmo no movimento intencional que é constitutivo da estrutura ek-stática do ser-aí, ele sai do recolhimento para se estender no mundo. O ser-aí é/está na verdade, porque o ser se desenrola nele, porque o ser não pertence a si próprio, mas é sempre ser do ente.

Consideremos agora o terceiro e último aspecto considerado por Heidegger no §44 de ST, no tocante à questão da verdade – o modo de ser da verdade e a pressuposição da verdade. Uma vez que a verdade faz parte da constituição eks-tática do ser-aí, só há verdade na medida em que e enquanto o ser-aí é. Donde podemos concluir que não faz sentido se perguntar sobre verdade, antes de o ser-aí ser, ou depois que o ser-aí já não é mais. Se o ser-aí não existisse (existência entendida aqui no sentido ordinário de existência), simplesmente não faria sentido expressões como ‘verdadeiro’ ou ‘falso’:

As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis se tornam verdadeiras com Newton. Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível à presença [ser-aí]. Com a descoberta dos entes, estes se mostram justamente como os entes que já eram antes delas. Descobrir assim é o modo de ser da “verdade”.

Que se dêem “verdades absolutas”, isso só pode ser comprovado de modo suficiente caso se consiga demonstrar que em, toda a eternidade, a presença [ser-aí] foi e será. Enquanto não houver essa prova, a proposição será apenas uma afirmação fantástica que não recebe nenhuma legitimidade apenas porque os filósofos geralmente nela “acreditaram”. (HEIDEGGER, 2006, p. 298)

Segundo a passagem acima, uma verdade, no caso as leis de Newton, por exemplo, tornaram-se verdadeiras quando foram descobertas, desveladas, por esse ser-aí determinado em seu projeto existencial como Newton. No escopo da analítica existencial, não faz sentido falar em algo como verdades eternas ou na possibilidade de demonstrar algo com esse modo de ser. Não poderia haver tal demonstração, porque o ser é sempre ser do ente, ele está sempre já implicado no mundo. E, como vimos no primeiro capítulo, o ente se mostra sempre a partir da relação intencional entre comportamentos do ser-aí e domínios entitativos. Não há verdades eternas não porque a verdade seja algo de relativo ou uma quimera. Interpretar as afirmações de Heidegger desta forma seria um erro. Não existem verdades eternas por uma razão mais originária. Essa razão é a de que fora do movimento ek-stático do ser-aí não faz sentido algum falar em verdade ou não verdade. A verdade é vigente somente enquanto há projeto, somente enquanto há compreensão de ser. Se o ser-aí não existe, então, questionamentos do tipo “a verdade continua existindo?” ou “a verdade deixa de existir?” simplesmente não fazem sentido. Se esse modo de colocar a questão fizesse sentido, o ser-aí teria que ser interpretado como um ente simplesmente dado, que está aí de modo simplesmente dado ao lado de outros entes simplesmente dados. Teria que ser assim, porque somente interpretando o ser-aí como um ente simplesmente dado poderíamos falar de algo que continua a existir depois que ele já se foi. No entanto, esse modo de interpretação não é fenomenológico. Não passa de uma hipostasia desprovida do caráter de evidência apodíctica.

Toda estrutura ontológica, de acordo com as descobertas de Heidegger em ST, são vigentes apenas enquanto existe projeção de ser por parte do ser-aí. Uma proposição verdadeira pressupõe que um ente tenha se dado, para servir como a base que torna a

proposição verdadeira. O ente intramundano, por sua vez, pressupõe um horizonte fático de manifestação que, como vimos, é um dos momentos constitutivos do ser-aí:

Ela é um ente em que, em seu ser, está em jogo o poder-ser mais próprio. A abertura e o descobrimento pertencem, de modo essencial, ao ser e ao poder-ser da presença [ser-aí] como ser-no-mundo. Na presença [ser-aí] está em jogo o seu poder-ser-no-mundo e, com isso, a ocupação que descobre na circunvisão o ente intramundano. Na constituição de ser da presença [ser-aí] como cura [cuidado], no anteceder-a-si mesma, reside o “pressupor” mais originário. *Porque esse pressupor a si mesmo pertence ao ser da presença, “nós” devemos pressupor também a “nós” como algo que se determina pela abertura.* Esse “pressupor” radicado no ser da presença [ser-aí] não se comporta com os entes não dotados do caráter de presença [ser-aí], mas unicamente consigo mesmo. Devemos “fazer” a pressuposição de verdade porque ela já se “fez” com o ser do “nós”.

Devemos pressupor a verdade. Ela deve ser enquanto abertura da presença assim como em si mesma esta deve ser esta e sempre minha. (HEIDEGGER, 2006, p. 299-300)

Assim, do mesmo modo que o ser é sempre ser do ente, a verdade é sempre a verdade do ser-aí. Como o ser do ente é sempre acessível no ser-aí, é na relação intencional com o ser-aí que o ente se desvela. Isso significa que toda verdade é relativa e *subjetiva*? De modo algum. A verdade é um modo de ser constitutivo do ser-aí. Como vimos no capítulo 1 de nossa dissertação, o mundo enquanto existencial é sempre mundo compartilhado por todos os seres-aí; e como a verdade pressupõe a estrutura do mundo enquanto o horizonte onde o ente pode ser desvelado, verdade enquanto verdade do ser-aí é sempre verdade compartilhada por todos os seres-aí. A verdade não é um decreto arbitrário de um ser-aí particular. Mas porque ela pertence à estrutura ek-stática do ser-aí, verdade é sempre verdade “*universalmente*” compartilhada por todos os seres-aí.

O ser-aí é um ente que em sua constituição ontológica mais própria é marcado por uma negatividade radical, essa negatividade é o mesmo que seu caráter de poder-ser. Enquanto um poder-ser, o ser-aí só pode alcançar alguma concretização possível através das possibilidades de comportamento que encontra em seu mundo. Ser-aí é sempre ser-no-mundo, é sempre ser-no-mundo porque é no mundo que um ente que é poder-ser pode alcançar alguma determinação possível. Mundo é sempre de início e na maioria das vezes, mundo circundante; o ente intramundano sempre vem ao encontro do ser-aí no interior das totalidades conformativas desse mundo. O ente intramundano pressupõe esse horizonte fático que é o mundo. Os entes com os quais o ser-aí se comporta fazem referência *a priori* aos outros seres-aí, de modo que aquilo que desponta no horizonte fático é sempre compartilhável por todos os seres-aí. A verdade sobre o ente pressupõe toda a estrutura ontológica do mundo, e esta, por sua vez, pressupõe a estrutura ek-stática do ser-aí. Logo, verdade é sempre verdade *universalmente* compartilhada por todos os seres-aí apesar de não ser verdade absoluta, ou, se preferirmos, verdade é sempre verdade horizontalmente compartilhada por todos os seres-aí.

3 SER-PARA-A-MORTE E SINGULARIZAÇÃO

Como vimos no segundo capítulo, a tonalidade afetiva angústia rearticula o ser-aí com a possibilidade de realização de seu poder-ser mais próprio. Heidegger vai chamar esse modo próprio de o ser-aí realizar seu poder-ser de ‘um modo singular’ ou ‘singularização’. Pois, a partir de agora ele realiza sua existência em virtude de si mesmo. A singularização é o processo resultante da crise do ser-aí promovida pela angústia. Crise, porque por meio da angústia, o sentido da existência do ser-aí é suspenso. As redes de sentido compostas pelos mobilizadores estruturais são suspensas por meio da angústia. A angústia confronta o ser-aí com uma experiência de negatividade radical chamada por Heidegger, como vimos no segundo capítulo, de insignificância. Por meio do fenômeno da crise e do apropriar-se de si mesmo por parte do ser-aí, Heidegger identificará o ponto de gênese das ontologias em geral. Mas há um problema nesse ponto. É indispensável, se quisermos empreender uma ontologia fundamental, que o ser do ser-aí nos seja dado na totalidade. Devemos, assim, nos perguntar se este ente pode ser acessível na sua globalidade. Em outras palavras, para que o fenômeno do cuidado não seja uma teoria, uma hipostasia nossa sobre o ser do homem, devemos descobrir uma experiência – um fenômeno de nossa existência – compatível com o nosso caráter de poder-ser. A descrição dessa experiência tem que ser capaz de nos desvelar o fenômeno ser-aí em sua totalidade. Essa experiência, para Heidegger, é a morte.

Com isso, chegamos ao cerne de nossa problemática: a identidade entre negatividade e existência. Por meio da angústia vem à tona a negatividade que incessantemente acompanha o ser-aí, uma vez que ele não possui nenhuma concretude para além da dinâmica existencial que ele é. Mas a esse processo de singularização que advém da assunção do modo próprio do ser-aí realizar-se deve corresponder uma possibilidade de experiência compatível com a sua singularização. Essa possibilidade não pode vir de seu mundo, tem que pertencer ao ser do ser-aí. Mas o ser-aí não é nada quando tomado em si mesmo. Logo, essa possibilidade de realização deve ser a possibilidade mais indeterminada de todas; a possibilidade maximamente própria. Como foi dito acima, essa possibilidade é a morte, ou o que Heidegger vai chamar de ser-para-a-morte. A morte é a possibilidade extrema da existência. Porém, o sentido de morte que Heidegger está empregando aqui não pode ser entendido como medianamente compreendemos o fenômeno da morte, como decadência das forças vitais. A morte, como a possibilidade radicalmente própria da existência, aponta para o caráter estruturalmente finito do ser do ser-aí. Ser um poder-ser, ser um ser-no-mundo não significa

outra coisa senão ser uma dinâmica existencial finita que tem na finitude de seu ser a sua determinação fundamental. Tomado para além dessa dinâmica, o ser-aí não é nada.

A angústia desvela-nos a ‘natividade’ constitutiva de nosso ser. O fundo ameaçador da angústia é o poder-ser si próprio (singularização). Diante da suspensão da significância, propiciada pela angústia, o ser-aí se vê diante da possibilidade de conquistar o seu ser mais próprio (singularizar-se). Mas sua possibilidade mais própria, que condiz com sua indeterminação originária (poder-ser), é a morte. Todas as outras possibilidades existenciais pressupõem o mundo enquanto horizonte de manifestação, em todas as possibilidades existenciais o ser-aí decai. A morte é a única possibilidade existencial compatível com o caráter de puro poder-ser. A morte, que Heidegger também irá relacionar com o caráter ‘finito’ do ser-aí, é uma possibilidade que advém do próprio caráter de poder-ser do ser-aí.

Por meio do fenômeno da singularização, Heidegger identificará o catalizador, o ponto de gênese de novas ontologias.

Assim, neste capítulo, abordaremos três temas: a morte, a existência autêntica ou propriedade – singularização.

3.1 Ser-para-a-morte

À primeira vista, a possibilidade de se obter o fenômeno total do ser-aí parece uma empreitada impossível. Impossível por causa do próprio caráter do ser-aí como cuidado. Como foi visto no segundo capítulo, o traço característico básico do cuidado é o fato de que ele está sempre antecedendo a si mesmo. O que isso quer dizer? Quer dizer que o ser-aí está sempre além de si mesmo em toda determinação ôntica que ele venha a assumir. Toda concreção possível do ser-aí não exaure suas possibilidades de ser. Ele está sempre na expectativa de poder-ser algo mais; sempre na expectativa de uma possibilidade não realizada. Há na constituição do ser-aí um constante inacabamento; e isso, pelo fato de que o ser-aí nunca é capaz de completar ontologicamente a si mesmo, não importa quantas possibilidades existenciais ele projete compreensivamente. Assim, enquanto um ente caracterizado por ser um puro movimento ek-stático, o ser-aí não parece constituir uma totalidade. Por mais que ele sempre que se concretize em alguma determinação possível, continua sempre havendo um excedente de poder-ser que lhe impede de se dar como uma totalidade dada. Se interpretarmos desta maneira a tentativa de se obter o ser-aí em sua totalidade, teríamos, então, o seguinte problema: o ganho da totalidade do fenômeno ser-aí significa uma perda de seu caráter existencial. Seria reduzi-lo a nada. Essa impressão surge de se interpretar onticamente a

obtenção desta totalidade propiciada pela morte. A temática existencial da morte surge como um problema da insuficiência do fenômeno da angústia em nos apresentar o todo estrutural do ser-aí. A angústia não é garantia por si só da existência autêntica, podemos nos angustiar e depois recairmos na decadência impessoal. A morte é a estrutura que revela o caráter de cuidado da existência em geral, seja no modo da impropriedade, seja no modo da propriedade.

A pergunta pelo todo estrutural do ser-aí nasce da necessidade em se obter de modo o modo de ser do ente que compreende ser, e assim poder colocar de modo mais originário a pergunta pelo sentido do ser em geral. Na primeira parte de ST a investigação orientou-se por dois eixos gerais: a) do fenômeno da existência enquanto possibilidades e modos próprio e impróprio de estar em possibilidades (com o privilégio do modo impróprio por ser o modo como a existência de início e na maioria das vezes se desdobra) b) do ser do ser-aí como cuidado. No § 45 Heidegger indaga se até aquele momento em que analisa a estrutura do cuidado foi capaz de oferecer uma interpretação ontológica suficientemente originária do ser-aí que o permitisse passar para as questões de sua totalidade estrutural e daí para a pergunta do ser em geral. A resposta é negativa, e o é por duas razões: 1) o modo da propriedade não foi analisado na primeira seção de ST; 2) a própria análise do fenômeno do cuidado apresentada a partir da interpretação da impropriedade parece impedir que o ser-aí seja uma totalidade. E por que a primeira apresentação do fenômeno do cuidado parece impedir que se tome o ser-aí como uma totalidade? Porque enquanto cuidado o ser-aí já está sempre disperso compreensivamente em miríades de possibilidades existenciais (em seus comportamentos com os outros seres-aí, com os entes e consigo mesmo). Heidegger se pergunta na segunda parte de ST por uma possibilidade de ser do ser-aí onde ele possa ser encontrado em sua totalidade. Essa possibilidade, como veremos mais a frente, é a morte existencialmente interpretada.

Recapitulemos desde o começo tudo o que vimos até aqui para tornar compreensível o problema em se obter a totalidade estrutural do ser-aí. Esse problema surge pelo próprio caráter ek-stático do ser-aí, o modo de realização do ser-aí parece por princípio impedir que se obtenha essa totalidade. A analítica existencial esboçada em ST tem por objetivo tornar formalmente explícito o ser do existente humano. Contudo, o ente a ser explicitado possui como *traço* ontológico geral o fato de não possuir propriedade, mas possibilidades compreensivamente projetadas. Heidegger adverte que as estruturas do ser-aí a serem explicitadas não podem ser interpretadas como categorias, mas devem estar de acordo a uma ontologia do existente humano enquanto feixe de possibilidades. Para tanto, Heidegger denomina as estruturas ontológicas constitutivas do ser-aí como existenciais. Existenciais são

estruturas de caráter puramente modal que somente em situações fáticas determinadas alcançam alguma concreção. Tomados em si mesmos os existenciais são puramente formais e sem determinação alguma. Na introdução de ST, Heidegger diz que tanto a estrutura ser-no-mundo como o ser do ser-aí possam ser definidos sempre em referência a uma totalidade, no entanto, a análise acontece dividida em cada um dos elementos constitutivos da estrutura ser-no-mundo:

Mantendo-se o ponto de partida já estabelecido na investigação, deve-se liberar uma estrutura fundamental da presença [ser-aí], o ser-no-mundo [...]. Este “a priori” da interpretação da presença [ser-aí] não é uma determinação adicional, mas uma estrutura originária e sempre total. Não obstante, oferece perspectivas diversas dos momentos que a constituem. Mantendo-se constantemente presente a totalidade preliminar desta estrutura, devem-se distinguir fenomenalmente os respectivos momentos. (HEIDEGGER, 2006, p. 83)

Apesar da estrutura ser-no-mundo poder ser analisada em momentos diversificados, deve ser sempre considerada como uma estrutura total. Desse modo, a analítica existencial deve tornar possível a visualização de que as estruturas que estão sendo explicitadas não são elementos independentes entre si, mas exigem uma co-originalidade. As estruturas da existência são compreendidas como formando uma totalidade que não é composta por pedaços, mas por momentos não independentes:

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição. O achado fenomenal indicado nesta expressão comporta, de fato, uma tríplice visualização. (HEIDEGGER, 2006, p. 98-99)

Segundo a passagem acima, ser-no-mundo refere-se a um fenômeno de unidade, e a unidade desse fenômeno é de uma ordem tal, que impede sua dissolução em elementos tratados como unitários. A unidade não simples do ser-no-mundo comporta uma multiplicidade de momentos estruturais. Como tratamos em nosso primeiro capítulo acerca do modo de realização impróprio da existência, a interpretação da estrutura ser-no-mundo resultou em uma diversidade de existenciais, como, por ex.: a significância, a impessoalidade, a compreensão, o discurso, a disposição, a decadência, a curiosidade, o falatório etc. A exigência de Heidegger é que todos esses existenciais formem um todo unificado e indiviso apesar de complexo. Esse todo não pode ser obtido pela mera montagem dos existenciais, tal procedimento consideraria os momentos do ser-aí como átomos que conjugados formaria essa estrutura mais complexa que é o ser-aí. O ser do ser-aí é a perspectiva que garante a totalidade das estruturas obtidas com a interpretação do fenômeno ser-no-mundo. Essa perspectiva não pode ser obtida através da descrição através da descrição do modo como os momentos estruturais se conectam com base no elemento comum entre eles. O ser do ser-aí é uma estrutura originariamente total que funda seus momentos estruturais. A totalidade em questão, uma vez composta por momentos, não pode ser obtida por meio do somatório sucessivo das

partes, pois estas somente são o que são se pertencerem a um todo e se já estiverem em conexão com todos os outros momentos estruturais. Nesse sentido, a totalidade é anterior aos momentos estruturais. Porém, ela não é anterior no sentido temporal ordinário por aparecer antes dos momentos estruturais, mas por aparecer com os momentos estruturais como sua unidade, como sua condição de possibilidade. Em ST, a pergunta pela totalidade dos existenciais está vinculada à explicitação do modo de acesso ao ser do ser-aí. Como vimos no segundo capítulo, Heidegger se volta então para a interpretação de uma tonalidade afetiva fundamental de nossa existência, a disposição da angústia. A angústia é uma tonalidade afetiva que se apresenta como um modo de acesso privilegiado ao ser do ser-aí porque a angústia quando se abate na cotidianidade mediana provoca uma modificação na auto-compreensão cotidiana do ser-aí – a suspensão dos em-virtude-de. A interpretação da angústia evidencia que os existenciais aparecem como partes não-independentes do modo de ser do ser-aí que é o cuidado. É com a determinação do ser do ser-aí como cuidado que Heidegger cumpre a exigência de apresentar os existenciais como que formando um todo uno, co-originário e estrutural, porém complexo. Na explicitação da estrutura do cuidado é reafirmado o caráter não atômico dos existenciais. Com a explicitação da estrutura do cuidado Heidegger também determina o modo de realização desses existenciais:

Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são existencialidade, facticidade e decadência. Essas determinações existenciais, no entanto, não são partes integrantes de um composto em que se pudesse ou não prescindir de alguma. Ao contrário, nelas se tece um nexó originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Na unidade dessas determinações ontológicas da presença [ser-aí] é que se poderá apreender ontologicamente o seu ser como tal. (HEIDEGGER, 2006, p. 258)

Além do fato de os existenciais não poderem ser interpretados como partes de um composto, tal como foi indicado em nossa descrição do cuidado no segundo capítulo, eles também devem ser interpretados como co-originários. Ou seja, a relação entre eles não é uma relação de hierarquia. As partes requisitam-se entre si, nenhum existencial tem primazia sobre o outro. No entanto, a interpretação do ser-aí como cuidado obtido a partir da análise da impropriedade é considerada apenas provisória e insuficiente. Ela é completada a partir com a descrição do modo de ser próprio do ser-aí, a partir da explicitação do conceito ontológico-existencial de morte. A questão de levar o ser-aí à sua totalidade envolve a consideração da estrutura do cuidado a partir da elaboração do conceito de morte. Heidegger define a estrutura do cuidado como: *o-anteceder-a-si-mesmo-por-já-ser-em-um-mundo-como-ser-junto-aos-entes-que-vêm-ao-encontro-no-mundo* (HEIDEGGER, 2006, p. 259-260), essa fórmula tenta evidenciar o fato da estrutura do cuidado já se mostrar performaticamente a priori em todos os nossos comportamentos cotidianos. O cuidado indica o caráter co-originário da existência, facticidade e decadência. No entanto, tal caracterização do ser do ser-aí aponta para uma

dificuldade na determinação desse ente como uma totalidade. Heidegger identifica no *anteceder-se a si mesmo* uma característica do ainda-não, de pendência. A caracterização da existência cotidiana como um poder-ser aparentemente indicaria que o ser-aí é um ente que sempre pode ser, mas ainda não é alguma coisa, ainda não se efetivou (HEIDEGGER, 2006, p. 310). Dessa forma, Heidegger se pergunta se esse traço característico, essa pendência constitutiva da ek-sistência (o seu caráter de poder-ser) implica que o ser-aí não pode chegar a se uma totalidade. Essa investigação é levada a cabo pela investigação do conceito ontológico de morte. Essa aparente contradição surge na medida em que não interpretamos a noção de totalidade descrita em ST em seu sentido existencial. O caráter de pendência do *anteceder-se a si mesmo* do ser-aí não é algo que possa ser descrito como o: pendente de uma junção aditiva. O *anteceder-se a si mesmo* aponta para o caráter projetivo da existência em possibilidades. Neste sentido, Heidegger diz que o ser-aí como um todo pode ser alcançado pela morte. Mas não a morte ordinariamente compreendida como finalização, fim de um caminho onde o ser-aí se completa, acabamento ou um chegar ao fim, mas sim na acepção de ser-para-o-fim, de ser-para-a-morte. Ou seja, a totalização possível para o ser-aí é possível a partir de uma relação com a morte. Porém a morte e o modo de relacionar-se com ela são entendidos numa acepção peculiar no escopo da analítica existencial, o que faz com que esta interpretação existencial da morte se afaste da noção biológica e ôntica do fenômeno. *Grosso modo*, o existencial ser-para-a-morte diz respeito ao caráter finito da projeção das possibilidades existenciais nas quais o ser-aí se lança. São finitas uma vez que as possibilidades existenciais são vigentes apenas enquanto existe projeção e lançamento. Possibilidades existenciais são absolutamente indexicais, não podem ser compreendidas para além de qualquer situação fática específica. Possibilidades existenciais não se efetivam, não são capazes de constituir um feixe de propriedades a serem portadas pelo ser-aí. É o *reconhecimento* de que seu modo de realização é dado por possibilidades existenciais que o ser-aí pode estar nelas de modo próprio. Estar nelas de modo próprio é cuidar de seu poder-ser sem obscurecer o caráter ek-stático da existência tal como ocorre na impessoalidade.

Devemos afastar da interpretação existencial da morte toda compreensão ôntica deste fenômeno enquanto morte física. A morte, entendida como ser-para-a-morte, é um existencial do ser-aí que caracteriza as possibilidades existenciais do ser-aí. A morte é a possibilidade da impossibilidade, não no sentido de que a morte impede o prosseguimento da vida, mas no sentido de que a morte, existencialmente interpretada, estabelece as possibilidades existências enquanto possibilidades incapazes de completar ontologicamente o ser-aí. As possibilidades existenciais são instanciadas pela morte, porque elas trazem em sua própria constituição a

possibilidade de serem perdidas. Possibilidades existenciais são vigentes apenas enquanto há projeto. No fenômeno existencial da morte não está em jogo o fato de que o ser-aí vai morrer um dia. Mas o que está em jogo é a impossibilidade de o ser-aí se completar ontologicamente. Poderíamos pensar na seguinte situação peculiar, a do ser-aí se tornar imortal um dia. No entanto, se isso fosse possível, ele ainda seria ontologicamente mortal, ainda seria ser-para-a-morte mesmo que fisicamente nunca morresse. E ainda seria mortal, porque mesmo em uma vida infinita as possibilidades existenciais que ele projetasse não o complementariam ontologicamente. E não porque elas poderiam ser perdidas de modo efetivo. A incapacidade de se completar ontologicamente na projeção não envolve fenômenos ônticos como o perder a possibilidade de modo fático. Poderíamos imaginar o caso, por exemplo, de um ser-aí qualquer manter as mesmas projeções existenciais para sempre e, mesmo assim, elas não o complementariam ontologicamente.

A morte não é uma possibilidade existencial ao lado das outras, mas ela é a única possibilidade existencial própria, a única compatível com nosso caráter de indeterminação originária como poder-ser. O ser-para-a-morte é o modo de ser mesmo de todas as outras possibilidades existenciais. A possibilidade da morte qualifica desde o início as projeções em que se lança o ser-aí, residindo nisto o significado da qualificação de o ser-aí possuir apenas modos de ser e nada mais. A morte identifica as possibilidades existenciais, no sentido de que elas estão sustentadas a partir de uma condição que sempre contempla o deixar de manter-se na projeção. Mas esse deixar de se manter na projeção deve ser entendido no sentido ontológico de que as possibilidades não nos completam e não no sentido ôntico de que a qualquer momento podemos vir a perder ou não a projeção vigente. Assim, as possibilidades existenciais possuem algo como uma natureza inatingível, pois jamais se está imune à perda da possibilidade projetada. Esta falta de estabilidade da existência não quer dizer a perda efetiva da vida, mas sim o traço constitutivo da possibilidade existencial, que não é inteirável de modo estável, mas sempre deve ser mantida a partir da perspectiva da falência do projeto. Esse ameaça constante da perda do projeto é o que Heidegger chama de ser-para-a-morte, o ser-para-a-morte é o existencial que qualifica a dinâmica existencial de um ente cujo modo de ser é um poder-ser. Ser um poder-ser ser é ser um ente que constantemente morre, pois está constantemente na iminência de perder o projeto.

Mas o que efetivamente a análise existencial da morte traz como novidade para o tema do presente trabalho, que é a negatividade como traço constitutivo da existência? A experiência da angústia já não revelava o caráter negativo do ser-aí? Então por que complementar essa análise com o tema da morte existencial?

Como vimos no segundo capítulo, a tonalidade afetiva da angústia se caracteriza como a tonalidade afetiva fundamental da existência. A angústia desvela o caráter de poder-ser do ser-aí e da natureza existencial de nossos projetos. A decadência do ser-aí no mundo das ocupações é o modo como de início e na maioria das vezes a existência se desdobra. Nesse movimento, a existência obscurece a si mesma o seu caráter existencial. No entanto, por ser um dos modos do cuidado, a existência inautêntica não consegue soterrar de todo nosso caráter de poder-ser. A angústia é a disposição resultante das irrupções repentinas de nosso poder-ser no mundo. A angústia não é garantia da singularização, como veremos mais a frente singularização caracteriza-se como a existência autêntica (a existência que não obscurece o caráter ek-stático do ser-aí). O ser-aí pode vir a angustiar-se e, no entanto, recair nas malhas da ditadura do impessoal. A morte, entendida como ser-para-a-morte é o existencial principal do ser-aí que garante assunção daquilo que na angústia aparece apenas como possibilidade. A função da análise existencial da morte em ST consiste na descrição da existência autêntica. O ser-para-a-morte descreve a existência que assume o seu caráter de cuidado e não o obscurece. Existência autêntica, existência própria, existência singular devem ser consideradas como sinônimo. Existir singularmente é não obscurecer o caráter mortal da existência, é assumir a morte como a possibilidade existencial unicamente própria de nosso ser. Existir singularmente é reconhecer o caráter projetivo da existência e a morte como aquilo que constantemente acompanha o ser-aí.

*

Tentaremos, assim, nessa primeira parte de nosso terceiro capítulo, explicitar um conceito existencial de morte, a fim de caracterizar ontologicamente o ser-aí. Tendo em vista esse objetivo, a nossa análise estará articulada por meio de sete eixos estruturais: 1) a morte dos outros e a possibilidade de se apreender a totalidade do ser-aí; 2) o pendente, o fim e a totalidade; 3) delimitação da análise existencial da morte frente a outras possíveis interpretações do fenômeno; 4) esboço da estrutura existencial da estrutura ontológico-existencial da morte; 5) o ser-para-a-morte e a cotidianidade do ser-aí; 6) o ser-para-o-fim cotidiano e o pleno conceito existencial de morte e 7) o projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio – singularização.

Tratemos do primeiro ponto. Nele, não estamos ainda nos movendo em uma compreensão existencial de morte. Heidegger parte das compreensões ordinárias do fenômeno – da morte como fim que completa o percurso existencial do ser-aí e lhe transforma em um

todo acabado – antes de desenvolver seu conceito existencial. No primeiro ponto investigado por Heidegger, isso no §47 de ST, Heidegger discute a possibilidade de se obter a experiência da totalidade do ser do ser-aí por meio da morte dos outros. Como não posso experimentar minha própria morte, não posso alcançar uma experiência de minha totalidade enquanto estou existindo. Então, por meio da experiência que tenho da morte de outros seres-aí essa totalidade poderia me ser dada? Não. Vejamos porque não. O ser-aí morto deixou de ek-sistir. Ele já não está aí para nos poder falar da passagem ao já não ser mais. Se a experiência da morte impede o ser-aí de falar dela, pode, contudo, experimentar a morte dos outros. Esta morte dada objetivamente à vista pode permitir-nos circunscrever ontologicamente a totalidade do ser-aí. Mas será que o término do ser-aí de outrem poderá ajudar-nos a atingir este objetivo?

Porque morrer significa deixar de ser no mundo, o ser-aí de outro também é, uma vez morto, um já não ser mais. O seu já não ser mais faz com que ele se apresente como um ente subsistente – um ente simplesmente dado – um não mais ser-aí. Contudo, o morto não se reduz a ser apenas uma pura coisa corporal. É mais do que uma coisa material inerte, é o inanimado, o que perdeu a vida. E menos ainda se reduz a um utensílio à mão. O morto arrancado aos que ficam é objeto de cuidados, como as exéquias, a inumação, o ato funerário e assim por diante. Ele é honrado e não manipulado. Estar com o morto é estar com ele no mundo que deixou. A única maneira de estar com ele é a partir desse mundo.

Assim, o que podemos concluir é que não experimentamos verdadeiramente o ser-para-o-fim do morto. É certo que a morte é experimentada como uma perda, mas uma perda sofrida pelos vivos e não pelo próprio morto. Sendo o morrer de outro inacessível, o seu sentido ontológico escapa-nos. Assim, a idéia de tomar como tema a morte experimentada nos outros com o objetivo de analisar o fim do ser-aí e circunscrever a sua totalidade, é uma tentativa destinada ao fracasso. É impossível substituir a morte de alguém, mesmo sacrificando-se por ele e morrendo em seu lugar. O falecimento é tomado por cada ser-aí sobre si mesmo. A morte é sempre a minha morte, trata-se do meu ser. Não poder pensar a morte do outro é uma necessidade oriunda da impossibilidade de pensar a minha morte.

Se, por um lado, a tentativa de chegar à totalidade pela morte de outro se frustrou, permitiu-nos pelo menos ver na morte um fenômeno existencial. Uma vez que o finar do ser-aí constitui a sua totalidade, podemos considerar o ser desta totalidade como uma possibilidade real e passar ao nível ontológico. Mas, antes, será necessário certificarmos-nos do caráter ontológico dos fenômenos constitutivos da morte que são o pendente, o fim e a totalidade:

[...] a tentativa de tornar a presença [ser-aí] fenomenalmente acessível em seu todo malogra mais uma vez. Entretanto, o resultado dessas reflexões não é negativo. Pois estas se realizaram, orientando-se, embora de modo grosseiro, pelos fenômenos. A morte mostrou-se como um fenômeno existencial. Isto obriga a investigação a se conduzir de maneira puramente existencial por cada presença [ser-aí] singular. A fim de se analisar a morte, enquanto morrer, resta apenas a alternativa de se colocar o fenômeno num conceito puramente *existencial* ou então de se renunciar à compreensão ontológica.

[...] Partindo-se da presente discussão sobre a possibilidade de uma apreensão ontológica da morte, também tornou-se claro, sem nem notar, que a intromissão de entes, dotados de outro modo de ser (simplesmente dado ou ser-vivo), ameaçam confundir a interpretação do fenômeno e a *primeira posição prévia* a ele adequada. Só poderá encontrar o fenômeno quando se tiver procurado, para a análise, uma determinação ontológica suficiente dos fenômenos constitutivos de fim e totalidade. (HEIDEGGER, 2006, p. 314-315)

Em que medida o pendente, o fim e a totalidade são determinações ontológicas do ser-aí? Só uma resposta positiva a esta questão permitirá uma interpretação existencial da morte. E isto porque é apenas ao findar que o ser-aí se torna um ser qualquer, uma presença sem vida. O ser do ser-aí se distingue, com efeito, do ser de um ente qualquer subsistente no sentido em que ele está em perpétua atividade. Ele ek-siste, enquanto o outro morto subsiste e é de forma inativa como o cadáver reduzido ao estado de coisa inerte. Como interpretar o sentido do ser em geral sem o confundir com um estado subsistente, se o ser-aí não pode formular a sua resposta senão considerando o seu ser como ser acabado, ou seja, como um ente subsistente? A resposta para essa aporia é a seguinte: o ser do ser-aí não é um ser acabado, uma vez que para ser ser-aí ele tem que existir, e existir é sempre estar pendente em seu ser, pois a existência nunca se completa ontologicamente. É um ser-para-o-fim, não é uma totalidade acabada mas em vias de acabamento. Por outras palavras, o ser-aí apenas vive porque é um moribundo. A morte no sentido mais lato é um fenômeno da vida. A morte o acompanha a cada instante.

O que significa dizer que o ser-aí é um moribundo? É, em primeiro lugar, permanecer em expectativa, o ser-aí é um ainda não que será, ou seja, um pendente constante. Ora, enquanto cuidado, enquanto um ser-adiante-de-si, o ser aí não é nunca dado na globalidade. Cabe-lhe constitutivamente um ainda-não, enquanto é. O pendente é o que permanece em expectativa, é o que falta realizar. Por exemplo, uma dívida me é ainda devida. Ela permanece assim, enquanto não for reunida na sua totalidade. Do mesmo modo, o pendente significa não estar reunido ao conjunto de que faz parte. Deverá daí concluir-se que o ser-aí não é um todo, mas uma soma de elementos adicionando-se uns aos outros exteriormente? Não, e isso porque o ainda-não é constitutivo de seu ser, não é um elemento que se junta do exterior. O que significa que o ser do ser-aí é sempre ainda não ser:

Da mesma forma que a presença [ser-aí], enquanto é, constantemente já é o seu ainda-não, ela também já é sempre o seu fim. O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da presença [ser-aí], mas o seu *ser-para-o-fim*. A morte é um modo de ser que a presença [ser-

aí] assume no momento em que é. “Para morrer basta estar vivo”. (HEIDEGGER, 2006, p. 320)

Este tornar-se do ser-aí, Heidegger o considera de maneira análoga ao processo de maturidade de um fruto. A não-maturidade, que pode ser caracterizada como o ainda-não do fruto, faz parte deste fruto, lhe é constitutivo. Ele é a sua não-maturidade amadurecendo, tal como o ser-aí é o seu ainda-não existindo. Tal como o fruto maduro chega ao seu fim, assim a morte conduz o ser-aí à sua conclusão. Porém, a morte não está no fim do caminho, ela não é o fim da vida, como qualquer coisa que chega do exterior. Ela faz parte constitutivamente do ser-aí. É por isso que Heidegger emprega estranhas e paradoxais expressões como “*Findar não diz necessariamente completar-se*” (HEIDEGGER, 2006, p. 319). Findar, no caso do ser-aí, não é o mesmo que perfazer-se. A analogia com o fruto é tão somente formal, mas o sentido ontológico é diverso. O ser-aí não finda com a morte como a chuva finda ao desaparecer, é a morte que finda, no sentido ativo, o ser-aí. Ek-sistir, para o ser-aí, é sair de si, é avançar em direção ao seu fim constantemente em sua existência a cada momento. Em cada configuração possível do cuidado, o ser-aí está em relação com seu fim, mesmo no levantar de um braço. O ser-aí não se constitui, portanto, como uma totalidade somente no fim, ele realiza-se como tal caminho.

Entendido este ponto, devemos afastar a interpretação existencial do fenômeno da morte de todas as outras possíveis interpretações do fenômeno. A interpretação que estamos tentando descrever sobre a morte é puramente ontológica e não ôntica. Todas as interpretações ônticas de cunho biológico e fisiológico devem ser afastadas: o modo de ser da vida não é o modo de ser do ser-aí, o ser-aí não vive, ele apenas existe. O ser-aí não deixa simplesmente de viver tal como uma planta ou um animal. A morte faz parte do ser-aí de modo essencial e não accidental. “Viver” para o ser-aí é morrer. A interpretação existencial da morte deve fundamentar toda a análise de tipo histórico, biográfico, psicológico, etnológico ou teológico da morte. Uma tipologia da morte pressupõe o conceito ontológico de morte:

Tudo o que se possa discutir sob o título de “metafísica da morte” extrapola o âmbito de uma análise existencial da morte. As questões de como e quando a morte “entrou no mundo”, que “sentido” de mal e sofrimento a morte pode e deve ter na totalidade dos entes não apenas pressupõem, necessariamente, uma compreensão do caráter ontológico da morte como também a ontologia da totalidade dos entes em seu todo e, em particular, o esclarecimento ontológico do mal e da negatividade.

Numa ordem metodológica, a análise existencial precede as questões da biologia, psicologia, teodicéia e teologia da morte. [...] A morte é uma possibilidade privilegiada da presença [ser-aí]. Ora, se a presença [ser-aí] nunca pode tornar-se acessível como algo simplesmente dado porque pertence à sua essência a possibilidade de ser de modo próprio, então é tanto menos lícito esperar que a estrutura ontológica da morte possa resultar de uma mera leitura. (HEIDEGGER, 2006, p. 323)

Uma vez afastados pretensas interpretações ônticas do fenômeno da morte, devemos igualmente afastar possíveis interpretações teológicas ou sobrenaturais sobre a morte do ser-

aí. Elas não deixam de ser interpretações ônticas. Mesmo que haja algo como vida após a morte, tal dimensão pertence à dimensão ôntica, ao ente, nada tendo em relação com a dimensão ontológica. O além-túmulo não é um problema para a analítica existencial. A eternidade, se existir, seria apenas uma eternidade de cunho ôntico que não apagaria o caráter ontologicamente mortal do ser-aí.

O fenômeno da morte, existencialmente interpretado, como ser-para-ofim, deve ser reconduzido à constituição fundamental do ser-aí que é o cuidado. Como vimos no segundo capítulo, o cuidado consiste em um *anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)*. A morte, interpretada a partir do cuidado, surge, assim, como o que ainda não está/é aí adiante, é o ainda-não-aí-adiante mais afastado, mas ela é igualmente o mais iminente, no sentido em que pode acontecer de imediato. A iminência da morte não é comparável a uma tempestade que ameaça do horizonte, no sentido ôntico. A morte diz respeito ao ser do ser-aí, ela é ontológica. A morte torna o ser-aí imanente a si próprio, porque ela é a sua possibilidade mais própria:

[...] Com a morte, a própria presença [ser-aí] é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a presença [ser-aí] é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. [...] Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a mais extrema. Enquanto poder-ser a presença [ser-aí] não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é [...] a possibilidade da impossibilidade pura e simples da presença [ser-aí]. [...] ... a morte desvela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*. [...] Essa possibilidade existencial funda-se em que a presença [ser-aí] está, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de anteceder-a-si-mesma. Esse momento estrutural da cura [cuidado] possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. [...] Em existindo, a presença [ser-aí] já está *lançada* nessa possibilidade. [...] É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para a presença [ser-aí] de modo originário [...]. A angústia com a morte é angústia “com” o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. (HEIDEGGER, 2006, p. 326)

No § 53 de ST, Heidegger sintetiza os indicadores formais da morte que foram apresentados ao longo do primeiro capítulo da segunda seção de ST, a morte é a possibilidade: mais própria, intransferível, inexcedível, certa e indeterminada. A morte é a possibilidade mais própria porque nenhum ser-aí pode tomar o lugar de alguém em sua morte, ela é a única possibilidade que não se encontra previamente sedimentada na dimensão pública do impessoal, mas acompanha o ser-aí constantemente. Seu caráter de intransferibilidade consiste no fato de que na morte todas as ligações com outros seres-aí são cortadas; ao entrar em cena, portanto, a morte surge como uma possibilidade que não é mais uma *realidade* em meio à significância do mundo do mundo circundante. Como todo e qualquer poder-ser determinado é sempre anterior à morte, ela é inexcedível. Por fim, a morte é sempre possível a todo e qualquer instante – a possibilidade da perda do projeto –, e, juntamente com essa certeza da morte, se dá a indeterminação de seu quando.

O ser-aí encerra em si mesmo, em seu ser, a possibilidade de morrer. É a sua possibilidade mais extrema e incontornável. Ela é impossibilidade da possibilidade, ou seja, a impossibilidade de se completar ontologicamente nas possibilidades existenciais. Todas essas possibilidades trazem marcadas consigo o caráter de incompletude, de pendência, de nunca exaurirem o ser-aí da necessidade incessante de estar lançado para diante de si mesmo. A partir do momento em que o ser-aí ek-siste, está lançado na possibilidade da morte. Ele está entregue à morte, porque projetado em possibilidades existenciais, lançado adiante, para fora de si mesmo, em direção ao mundo. Esta condição revela-se, não teoricamente, mas, como foi dito no segundo capítulo, por meio da tonalidade afetiva da angústia. A angústia perante a morte não deve ser confundida com o medo perante o falecimento. A angústia não é fuga ôntica diante da morte, mas o confrontar-se com nossa possibilidade mais própria enquanto poder-ser. A angústia perante a morte é angústia com o caráter incompleto de nosso ser, nossa finitude fundamental, ao mesmo tempo o reconhecimento do caráter mortal de nossa existência, ou seja, o caráter incontornável e intransferível de tudo aquilo que se dá.

No §51, Heidegger mostra como cotidianamente o ser-aí enfrenta seu ser-para-a-morte, ou seja, a partir da interpretação pública da impessoalidade. Existe um análogo inautêntico de comportar-se perante o ser-para-a-morte. Ser-aí é poder-ser, é projeção de possibilidades e modos de ser. Ek-sistindo, o ser-aí está sempre decaído no mundo, jogado na facticidade. Entre as possibilidades, que são todas impróprias, existe uma que é a possibilidade própria por excelência, própria porque é constitutiva mesmo de um ente que é poder-ser. Esta possibilidade suspende todas as outras, porque ela é a possibilidade de uma impossibilidade pura e simples de todo ser-aí. Perante esta saída fatal, enquanto não se apropria, o reflexo do ser-aí é fugir, não se enfrentar mais a si próprio, para evitar ver-se tal como é na sua ipseidade, na sua negatividade constitutiva, na sua falta de sentido originária. Assim, o ser-aí se refugia no impessoal. Não devemos interpretar esse movimento de refugio no impessoal de modo voluntarista, não há uma ocasião onde o ser-aí olha para seu caráter de poder-ser e decide se esconder no impessoal para se tranquilizar. Esse movimento é um movimento que poderíamos chamar de “natural” do ser-aí, que se dá independentemente do mesmo estar consciente ou não desse processo. Na impessoalidade, a morte se apresenta como um acontecimento externo que chegará um dia no futuro. A morte na impessoalidade é tratada como um ente simplesmente dado, e nossa relação com ela passa a ser regida pela lógica do temor. Esta dissimulação visa a tranquilizar-nos a respeito da morte. A morte é uma contrariedade na dimensão pública do impessoal que, apesar de seu caráter terrível, ao ser interpretada como evento que advém, nós nos libertamos do peso da responsabilidade de ter

que assumir de modo próprio nosso poder-ser. Refugiado no impessoal, este dita para nós tudo o que podemos e devemos ser. A impessoalidade obscurece o caráter existencial da morte transformando a morte em um acontecimento ôntico, fazendo passar a idéia de pensar na morte como uma idéia desprezível, uma pusilanimidade. Só a angústia – as irrupções ocasionais de nosso poder-ser na cotidianidade mediana – é capaz de confrontar o ser-aí com seu caráter mortal e obrigá-lo a assumir a responsabilidade por seu poder-ser. A impessoalidade tenta transformar essa angústia em medo ôntico. Na impessoalidade, então, a angústia surge como uma fraqueza.

Mas o que verdadeiramente ocorre quando a impessoalidade não é capaz de obscurecer nosso caráter de poder-ser? Que fenômeno tem lugar quando nosso poder-ser se abate de modo incontornável em nossa existência? Isso nos leva para a última parte de nosso trabalho. O fenômeno da singularização.

3.2 Singularização

O fenômeno da singularização significa o mesmo que existência autêntica ou existir de modo próprio. O que é isso? É existir em consonância com nosso caráter de negatividade. Mas como uma existência dessas pode ser possível? Pelo que vimos, justamente por ser um poder-ser, o ser-aí só pode concretizar sua irrealdade originária por meio da projeção de possibilidades existências. Todas as possibilidades existenciais são sempre possibilidades sedimentadas na semântica fática do mundo cotidiano. Justamente por ser um poder-ser, o ser-aí não traz consigo possibilidade determinada alguma, mas precisa projetá-las compreensivamente a partir de uma sintonia com o mundo. A única possibilidade própria, compatível com o seu caráter de poder-ser – o ser-para-a-morte –, não tem determinação alguma. Não há configuração possível com a possibilidade mais própria da existência. Então, como se existe de modo próprio?

Para respondermos esta pergunta, recapitularemos uma vez mais os passos dados até este momento. O ser-aí é marcado de modo incontornável pelo caráter de cuidado. Enquanto um ente que se reduz a apenas modos de ser, o ser-aí tem que constantemente ter de ser e encontra em cada um de seus modos possíveis de ser um modo de determinar seu poder-ser. O ser-aí não tem como escapar em nenhuma situação possível da estrutura do cuidado. Ele pode, de início e na maioria das vezes, transferir a responsabilidade em ter de ser para o discurso impessoal do cotidiano (para o falatório). Ele pode ek-sistir insistentemente obscurecendo seu caráter de poder-ser e existir sem qualquer relação com seu poder-ser mais próprio. Em uma

situação como essa, o ser-aí contenta-se em interpretar a si mesmo de acordo com o modo de ser do ente que lhe está presente à vista, e a tomar a si mesmo como uma coisa dotada de propriedades simplesmente dadas em meio a outras coisas simplesmente dadas.

No entanto, por mais que tudo isso possa se dar desse modo, o ser-aí não tem como projetar essas possibilidades senão a partir de um modo específico de cuidar do poder-ser que é o dele. Desonerar-se de seu caráter de cuidado é um modo de assumir a determinação ontológica de si mesmo como cuidado, na verdade, o modo mesmo como de início e na maioria das vezes um ente que é cuidado pode cuidar de si. Como o ser-aí, enquanto ente jogado, já sempre realiza aquilo que ele pode ser a partir do mundo sedimentado, como jogado no mundo o ser-aí está entregue à responsabilidade pelo seu poder-ser, ele se responsabiliza, se desresponsabilizando de si. Enquanto ser-no-mundo, o seu caráter de cuidado espraia-se imediatamente em direção ao mundo.

Em outras palavras, não seria errado falar que o ser-aí é o seu mundo. Ao cuidar de seu poder-ser o ser-aí está cuidando, ao mesmo tempo, do mundo fático, pois tudo o que ele é ele é já é a partir do mundo, e, como vimos no primeiro capítulo, o mundo é um dos momentos constitutivos da estrutura ser-no-mundo. E se o mundo, como vimos, é o mundo circundante do ser-aí, ou seja, a dimensão sedimentada de significância, compreensões medianas e redes de sentido que orientam a existência, então o ser-aí possui uma conexão originária com a historicidade de seu mundo. Ek-sistindo, o ser-aí é sempre o seu aí. O ser-aí só alcança alguma concreção possível a partir do mundo que é o dele.

As determinações que o ser-aí pode alcançar dividem-se em dois modos fundamentais. Jogado em um mundo fático, o ser-aí existe sempre a partir da possibilidade da impropriedade ou da propriedade. No primeiro modo, a partir de uma absorção radical na facticidade e de uma desoneração do caráter de cuidado que é o dele; no segundo modo, o ser-aí existe a partir assunção de tal caráter de cuidado. Nos dois casos, o ser-aí está cuidando de si, mas no primeiro ele obscurece esse caráter e no segundo o toma explicitamente. No primeiro modo de cuidado, o ser-aí, existindo em-virtude-do mundo, repete incessantemente possibilidades vigentes em seu mundo. Como o seu projeto existencial não nasce de uma assunção explícita de seu caráter de poder-ser, na existência imprópria o ser-aí não constitui sua existência senão a partir de uma atualização constante de arranjos e configurações possíveis do falatório – do discurso cotidiano –; na impessoalidade ele nunca é capaz de se articular com as decisões históricas que deram gênese a tais possibilidades discursivas, limita-se apenas a repetir as compreensões do ser dos entes em geral sedimentadas na cotidianidade. Mas nunca é capaz de rearticulação com as experiências originárias que deram origem a tais compreensões. Na

dimensão impessoal da existência, o ser-aí nunca diz nada de novo, mas repete incessantemente, em novas configurações tautológicas, aquilo que já foi dito várias vezes, no entanto, existe na ilusão de que algo novo está sempre ocorrendo.

Toda essa situação muda quando o processo de singularização propiciado pela angústia vem à tona. Se nossa única possibilidade própria não é nada em específico – a possibilidade da morte – devemos, então, interpretar a existência própria como um modo diverso de existir no impróprio. Existir autenticamente corresponde a um modo peculiar de modalização do impróprio. Existir é sempre decair em modos impróprios de realizar nosso poder-ser. A existência necessita do horizonte fático mundano para se realizar. Existência fora do horizonte mundano é uma situação inconcebível, a propriedade não pode ser pensada como um modo de existir desenredado do horizonte mundano, mas como um modo diverso de existir nesse horizonte. Na autenticidade, não saímos da dimensão do impróprio, mas a reorganizamos de um modo não impessoal. O processo de singularização do ser-aí traz consigo a necessidade da projeção de um campo diverso de realização do poder-ser. De início e na maioria das vezes, o ser-aí projeta compreensivamente seu campo de jogo existencial a partir dos em-virtude-de e da significância sedimentada. O ser-aí não conquista a sua existência em-virtude-de si mesmo e em rearticulação entre compreensão e os fenômenos originários que deram origem às compreensões ontológicas medianas sobre os entes, mas antes em-virtude-das compreensões sedimentadas na impessoalidade tão somente. Singularizar-se significa suspender esses em-virtude-de – os mobilizadores estruturais da existência – de modo que eles não possam mais desempenhar o papel de articuladores da existência. A suspensão dos mobilizadores estruturais, juntamente com seu poder prescritivo e normativo, não significa, porém, uma superação da relação intencional entre o ser-aí e o seu mundo circundante. Ser um ser-aí quer seja de modo próprio, quer seja de modo impróprio, equivale de modo incontornável a realizar o poder-ser que se é a partir do mundo.

Com o fenômeno da singularização, é preciso pensar um modo diverso de conexão entre o ser-aí e o mundo. Um modo que não implique a mera absorção do ser-aí na semântica cotidiana, que não obscureça seu caráter de poder-ser e que, ao mesmo tempo, não quebre a ligação incontornável da relação intencional do ser-aí com a facticidade. Esse modo autêntico de existir não pode ser uma mera atualização e rearranjo da semântica sedimentada, ou seja, a partir de uma mera retomada do falatório. Como é isso então? O singular não realiza a si mesmo como uma possibilidade já dada. Ao contrário, ele reconecta o mundo com possibilidades que esse mundo obscurece incessantemente na sua sedimentação como impessoal. Essas possibilidades não dizem respeito, no entanto, a coisas que foram formadas

no passado, esquecidas, de tal modo que, então o singular traz essas possibilidades de volta para o mundo atual. Essas possibilidades dizem respeito ao que foi e continua sendo no sentido das compreensões dos projetos de mundo anteriores. Ou seja, para as possibilidades imanentes às compreensões sedimentadas, quando elas são rearticuladas com as experiências originárias que lhes deram origem. Se singularizar é devolver a plasticidade histórica ao mundo, possibilitando que venham à tona novas possibilidades de projetos de mundo, novas possibilidades de compreensões ontológicas. No processo de singularização do ser-aí o mundo é rearticulado com as experiências originais que deram origem às compreensões de ser vigentes, possibilitando, assim, o despontar de novas ontologias e novos projetos de mundo. O singular não relembra meramente o passado, mas quebra a sedimentação da semântica fática, possibilitando, assim, que o sentido de ser dessas compreensões alcance novas determinações possíveis. Ou seja, o ser-aí desenrijece a semântica do mundo. Ao projetar o seu campo de jogo existencial de modo próprio, o ser-aí singular abre um espaço para a apropriação de determinações ontológicas do mundo, para a constituição de novos campos de sentido do ser dos entes, para a transformação das compreensões do ser dos entes em geral.

Como se dá esse modo de projeção autêntico? Para respondermos essa pergunta, precisamos entender o que Heidegger entende por culpa. Primeiramente, devemos afastar todas as interpretações ônticas do fenômeno da culpa e da voz da consciência. A culpa de que fala Heidegger provém da compreensão cristã do pecado original e com a queda do homem do Paraíso. No entanto, Heidegger purifica essa concepção de seus elementos teológicos. Culpa na interpretação ontológico-existencial deve ser pensada como débito. Como a incompletude, a negatividade originária do ser-aí enquanto poder-ser. Ao mesmo tempo, esse débito originário deve ser pensado como a impossibilidade de contornar de uma vez por todas essa negatividade. Ser culpado é ter de assumir a responsabilidade pela necessidade de pagar um débito que o ser-aí traz consigo. Essa dívida originária marca o conteúdo significativo próprio da compreensão ontológica de cuidado. De início e na maioria das vezes o ser-aí transfere ao mundo a responsabilidade pelo peso de ter de assumir o seu poder-ser. E somente a partir do fenômeno da singularização que podemos falar de um projeto existencial com vistas ao ser-em-débito do ser-aí.

No momento em que se vê diante da possibilidade de decidir pelo seu poder-ser mais próprio o ser-aí se depara com a voz silenciosa da consciência. Voz essa que não lhe diz nada, mas abre o caminho possível de sua existência autêntica como singular. O que é a voz da consciência? Devemos afastar toda compreensão subjetivista do termo, algo como o *daimon* socrático, uma voz interior que fala conosco. A voz da consciência é um existencial do ser-aí.

Assim como as tonalidades afetivas são mais originárias do que os sentimentos e afetos – estes últimos são modos da disposição tanto como a razão o é também – a voz da consciência é mais originária que a consciência subjetiva. A consciência – ontologicamente interpretada – é um fenômeno existencial do ser-aí. Não é um fato que se produz algumas vezes e se acrescenta do exterior; a consciência faz parte do ser do ser-aí. Não devemos, portanto, fazer dela objeto de uma descrição psicológica ou de uma teoria biológica. Trata-se de fazer uma análise ontológico-existencial. Constitutiva do ser-aí, ela reduz-se tal como ele à abertura. Do mesmo modo que abrindo-se para o mundo o ser-aí tem uma experiência análoga à visão, pois vai de encontro aos entes intramundanos. A voz da consciência dá qualquer coisa análoga a experiência auditiva: ela é um *apelo*. Esse apelo arranca-nos à existência cotidiana. Contudo, esta interpretação existencial da consciência deve ainda receber os seus fundamentos ontológicos, porque ouvir o apelo é querer ter consciência, é escolher a si mesmo. Esse empenho é o que Heidegger chama de decisão. Quem apela? Quem é interpelado? O que é decisão?

A consciência abre, porque faz parte do ser do ser-aí que é abertura. Ela é um existencial ao mesmo nível que a tonalidade afetiva, a compreensão, o discurso e a decadência que constituem o aí, o aí como abertura, como ek-sistência. Mas a consciência vai mais longe na apreensão do ser do ser-aí. Com efeito, lançado aí no mundo, o ser-aí é de início e na maioria das vezes absorvido na existência inautêntica da impessoalidade. Absorvido na impessoalidade, o ser-aí apenas dá ouvidos ao falatório, o falatório o torna surdo à sua voz interior, ao apelo do poder-ser para tornar-se si mesmo reunindo todos os seus existenciais. Este falatório exterior é dilacerado pela voz silenciosa da consciência que reconduz o ser-aí a si próprio. Reconduz o ser-aí ao seu poder-ser justamente porque ela não diz nada de determinado.

O apelo é, assim, um grito silencioso. É o sinal de que a voz da consciência não vem de fora como um ente simplesmente dado. O apelo é o apelo de nosso poder-ser. E o interpelado por esse apelo é o ser-aí, mas o ser-aí que ainda não se apropriou e ainda se acha submerso no impessoal. É a ele que a voz da consciência se dirige. Quando o apelo ressoa, a impessoalidade desmorona na insignificância. O silêncio da voz opõe-se ao falatório do impessoal. A voz da consciência não tem nada a dizer. Por isso, ela reconduz o ser-aí à sua condição existencial. A voz desperta, assim, o ser-aí para a consciência de si mesmo, para a descoberta de sua situação originária que é a de estar projetado, lançado adiante de si no mundo ocupacional insistentemente. Mas quem apela? É complicado dizer. Porque o autor do apelo furta-se de toda identificação possível. Para dizer a verdade, é o próprio ser-aí que se

interpela; o ser-aí é ao mesmo tempo o interpelante e o interpelado. Mas como isso é possível? Por um lado, é certo que o apelo não é premeditado por nós. Constatamos que a voz nos chama independentemente de nossa vontade. Por outro lado, não constitui qualquer dúvida que esta voz não poderia vir de outro ser-aí comigo no mundo. O apelo vem realmente de mim e recai sobre mim. A aparência de exterioridade do apelo deu a idéia de que a voz da consciência seria de uma potência estranha. O que permite dissipar essa ilusão é a distinção entre autenticidade e inautenticidade. Se a consciência fosse substancial, o apelo poderia ser percebido simultaneamente de forma pessoal e universal, porque haveria nele uma natureza humana, a mesma para todos os homens, e uma lei fundamentando a lei moral. Mas para a analítica existencial o homem é pura relação intencional, ek-sistencia, que sai constantemente de si. O seu ser é cuidado, isto é, está sempre adiante de si, e o apelo da consciência não é senão eco de sua negatividade constitutiva – seu poder-ser. Apelo da consciência é apelo do cuidado. A resposta a essa voz da consciência é o que Heidegger chama de decisão ou resolução. Decisão é o aquiescer ao nosso caráter mais próprio enquanto poder-ser, e deixar virem à tona aquelas possibilidades de ser que se encontravam obscurecidas pela semântica sedimentada do impessoal. Na existência decidida, o ser-aí não foge da culpa e de seu débito originário como poder-ser.

Nesse fenômeno da decisão, não está em questão nada que possa ser explicitado a partir de noções como conscientização daquilo que seria preciso fazer a partir de agora. A escuta ao apelo silencioso da consciência rearticula o poder-ser para além da ditadura do falatório. O ser-aí assume a culpa pelo poder-ser que ele é, o débito ontológico que ele sempre tem em relação a ele mesmo. A morte e a angústia estão presentes nesse movimento todo, a primeira singulariza o ser-aí e a segunda confronta o ser-aí com sua indeterminação constitutiva enquanto poder-ser.

Mas por que Heidegger tenta descrever todo esse processo de singularização do ser-aí? Como dissemos anteriormente, para poder encontrar aquilo que esse fenômeno desvela. O que as crises existenciais do ser-aí revelam enquanto fenômeno? Revelam o ponto de gênese das ontologias em geral e de rearticulação histórica dos projetos de mundo. O fenômeno da singularização, por si só, não tem nenhum valor para a filosofia senão na medida em que ele serve de fio condutor para se colocar a pergunta acerca do sentido do ser em geral, ou seja, a pergunta acerca da possibilidade de ontologias em geral. Como? Somente como singular o ser-aí pode plenamente se realizar como um projeto jogado; como singular, ele conquista a si mesmo como um jogado. Mas como isso? Na decadência, o ser-aí também não é um projeto jogado? Sim, mas a facticidade do mundo só é efetivamente experimentada enquanto

facticidade no processo de singularização, pois no modo impessoal de existência o ser-aí tende a obscurecer seu caráter de ser-no-mundo. Submerso na impessoalidade, o ser-aí lida apenas com os entes intramundanos que lhe vêm ao encontro no interior desta facticidade, mas nunca atenta para o horizonte prévio de manifestação desses entes, ou seja, para o mundo como aquilo que precisa estar na base para que um comportamento adequado em relação aos entes intramundanos seja possível. Ao experimentar a si mesmo como projeto, o ser-aí se rearticula de modo diverso com a facticidade. O ser-aí decidido não projeta seu poder-ser em conexão com os mobilizadores estruturais sedimentados no mundo. Na medida em que a decisão surge da escuta à voz da consciência, não há mais nada que o discurso cotidiano possa dizer para ele. Ao invés de se deixar absorver pelo mundo e orientar sua existência sob a ditadura do impessoal, ele precisa agora se conectar com as experiências originais que deram origem às compreensões de ser sedimentadas na cotidianidade, e, assim, devolver a força plástica a essas compreensões medianas, abrindo, deste modo, espaço para novas possibilidades de ser. Heidegger chama essas experiências originárias de possibilidades de herança, e esse processo de rearticulação das compreensões medianas com suas experiências de origem de rearticulação da história. Como ser-aí decidido, o ser-aí assume plenamente a herança de seu mundo fático. Ele não é mais levado de cá para lá de acordo com o que dita o impessoal, mas alcança uma necessidade singular para a sua existência. Livre da ditadura da impessoalidade, o ser-aí experimenta o peso de seu mundo histórico em meio ao deixar vir à tona a medida que fornece o tom deste mundo histórico.

Esse movimento de rearticulação da historicidade do mundo, por meio do trazer à tona a medida das possibilidades sedimentadas do mundo, constitui o cerne do projeto da ontologia fundamental em ST. Projeto este que é reformulado por Heidegger depois da década de 1930.

4 CONCLUSÃO

A presente dissertação possuiu como propósito apresentar a abordagem de Martin Heidegger ao fenômeno da negatividade constitutiva da existência. O que chamamos por negatividade da existência neste trabalho foi o caráter ontológico mais próprio do ser-aí que é o seu poder-ser. Procuramos compreender como um ente que é originariamente marcado por uma negatividade e incompletude fundamentais estrutura sua dinâmica existencial. A presente análise concentrou-se basicamente na obra *Ser e Tempo*. Nosso trabalho limitou-se a uma apresentação histórica da questão heideggeriana. O fio condutor da investigação se deu por meio da descrição da dinâmica existencial do ser-aí. Partimos da afirmação heideggeriana de que o ser-aí é um ente cujo modo de ser característico é marcado por uma incompletude radical que Heidegger chama de poder-ser. A estrutura ontológica do poder-ser, marcada pela dinâmica existencial do ser-aí como cuidado, é o que nós estamos chamando de negatividade da existência. Negatividade da existência, porque compreendendo que o ser-aí é um ente sem quiddidade alguma, um ente que se resume tão somente a modos e possibilidades de ser. Então, sua dinâmica existencial é estruturada por uma negatividade constitutiva. Para além da sua dinâmica existencial, o ser-aí não é nada. Para evidenciarmos a descoberta de Heidegger, a presente dissertação se concentrou na análise de alguns fenômenos descritos em *Ser e Tempo* e procurou estruturá-los em três eixos investigativos: 1) caracterização da estrutura do poder-ser e da dinâmica existencial do ser-aí, 2) a angústia como sendo a tonalidade afetiva fundamental da existência que revela para o ser-aí seu caráter de poder-ser e o cuidado como sendo o único modo de ser possível de um ente cujo modo de ser é um poder-ser e 3) a morte enquanto única possibilidade compatível com o caráter de poder-ser do ser-aí e o fenômeno da singularização que advém do confronto com o poder-ser mais próprio.

No primeiro capítulo procuramos explicitar os momentos constitutivos da estrutura ser-no-mundo. Por meio de uma comparação inicial com a descoberta do fenômeno da intencionalidade por parte de Husserl com sua futura apropriação por Heidegger, tentamos evidenciar que o fenômeno do ser-no-mundo é uma estrutura de caráter puramente intencional. Entendendo a intencionalidade não mais a partir do par conceitual: atos de consciência e campos objetivos correlatos desses atos, mas a partir do par: comportamentos possíveis do ser-aí e domínios de entes correlatos desses comportamentos. A natureza intencional do ser-aí está expressa na noção de existência ou de ek-stase. Existência, na interpretação fenomenológica de Heidegger, constitui-se como o puro movimento intencional desprovido de todo resquício de subjetividade que Heidegger ainda identificava no tratamento

do fenômeno por parte de Husserl. Essa estrutura puramente intencional configura-se como um puro movimento ek-stático que encontra somente em sua remissão incontornável ao mundo possibilidades de determinação da sua incompletude fundamental. Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí tende a interpretar a si mesmo de acordo com os entes intramundanos que vêm ao seu encontro no interior do mundo. Igualmente, o ser-aí insere esses entes intramundanos em sua dinâmica existencial por meio dos mobilizadores estruturais que encontra de início e na maioria das vezes disponíveis no mundo. De todo esse movimento, tivemos a oportunidade de chegar à conclusão no primeiro capítulo de que o ser-aí, justamente por ser um poder-ser, só pode se realizar de início e na maioria das vezes obscurecendo seu caráter mesmo enquanto poder-ser, concretizando a sua existência em função do discurso sedimentado do cotidiano que identificamos com o fenômeno da impessoalidade.

No capítulo dois, vimos na necessidade de encontrar um fio condutor na própria existência do ser-aí que fosse capaz de revelar ao ser-aí seu caráter existencial e servir de meio de análise para se chegar ao modo de ser do ser-aí enquanto cuidado. A angústia revelou-se como a tonalidade afetiva correlata das irrupções cotidianas de nosso poder-ser. A angústia conduz o ser-aí para uma experiência radical chamada por Heidegger de insignificância. A angústia suspende os mobilizadores estruturais e as redes sedimentadas de sentido, impedindo o ser-aí de continuar operacionalizando sua existência por meio delas. Enquanto modo inautêntico da existência, a decadência no impessoal ainda é uma modalização do poder-ser, e, enquanto tal, incapaz de obscurecer totalmente esse caráter mesmo. O correlato indeterminado da angústia, diversamente do temor que sempre remete para um ente intramundano, aponta justamente para o poder-ser. Angustiado-se o ser-aí pode se reconhecer como cuidado. A estrutura do cuidado, expressa na fórmula complexa: *“anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”*, apresenta o ser-aí como uma totalidade una, porém complexa e constituída basicamente por três momentos cooriginários: existencialidade, facticidade e decadência. Por meio da análise do fenômeno do cuidado, operada no segundo capítulo, procuramos evidenciar duas coisas: a) a estrutura do cuidado está suposta como base e condição de possibilidade em todos os comportamentos possíveis do ser-aí – analisamos a estrutura do fenômeno do querer para tanto – e b) mostramos que os problemas ontológicos clássicos da tradição – ilustrados na questão da realidade efetiva e da verdade – pressupõem a estrutura do cuidado quando analisados ontológico-existencialmente.

No terceiro capítulo, procuramos descrever a única possibilidade existencial compatível com o caráter de poder-ser do ser-aí: a morte. Todavia, não a morte entendida em

sua acepção ordinária como término da vida. Mas a morte existencialmente interpretada como ser-para-a-morte. A análise ontológico existencial da morte revelou que a mesma deve ser compreendida como possibilidade da impossibilidade. Essa estranha definição procura indicar o caráter constitutivo das possibilidades existenciais em geral. Possibilidades existenciais são incapazes de completar ontologicamente o ser do ser-aí. Como um poder-ser, o ser-aí está sempre na iminência de perder o projeto, de cair na insignificância. A mortalidade acompanha o ser-aí constantemente como a única possibilidade maximamente própria, intransferível e intransponível da existência. Da experiência do ser-aí com a sua possibilidade mais própria propiciada pela angústia, tem origem um fenômeno chamado por Heidegger de singularização. A singularização é sinônimo de existência autêntica. Isso é o mesmo que existir sem obscurecer o caráter ek-stático da existência. Na existência própria, o ser-aí tem a oportunidade de rearticular as compreensões ontológicas sedimentadas do ser dos entes com as experiências originárias que lhes deram origem. Deste modo, ele devolve a força plástica dessas compreensões, propiciando por meio desse processo a gênese de novas compreensões de ser, de novas ontologias e projetos de mundo.

Toda a obra *Ser e Tempo* converge em direção a este último ponto: a gênese das ontologias em geral. Identificada nessa obra nas crises existenciais do ser-aí. Esse projeto, enquanto ontologia fundamental que toma a analítica existencial como seu fio condutor, é reformulado por Heidegger depois dos anos 1930. Por quê? Vejamos do começo. A questão que orienta toda a estruturação da ontologia fundamental é a pergunta acerca do sentido do ser em geral. Essa questão tem por meta responder qual é a condição de possibilidade de toda e qualquer ontologia. Como vimos ao longo de nossa dissertação, esse projeto articula-se fundamentalmente com o projeto da analítica existencial. Este último tem por meta explicitar e descrever as estruturas ontológicas do ser-aí e fixa o modo de realização dessas estruturas. Algo como o sentido do ser em geral só é possível a partir do ente que traz consigo a possibilidade de compreensão de ser, ao mesmo tempo, toda e qualquer compreensão de ser por parte do ser-aí pressupõe a facticidade do mundo como horizonte incontornável de realização dessas compreensões. O problema identificado por Heidegger é que justamente esta remissão incontornável entre compreensão de ser e compreensão de mundo tende de início e na maioria das vezes a obscurecer o caráter ek-stático da existência e a contaminar a problemática ontológica sobre o ser com compreensões sedimentadas. Por isso compreender o fenômeno da singularização é tão importante em *Ser e Tempo*. Por meio deste processo a significância sedimentada é suspensa. Esse processo está articulado com o projeto de destruição da história da ontologia. Como vimos na Introdução, o projeto de destruição da

história da ontologia procura, *grosso modo*, incorporar o problema da historicidade na investigação ontológica por meio de uma desconstrução das formulações tradicionais sobre o ser, procurando, por meio disto, desvelar os pressupostos ontológicos condicionantes destas mesmas formulações tradicionais. Em outras palavras, só por meio do fenômeno da singularização, articulado com o método fenomenológico de Heidegger que envolve a analítica da existência, a hermenêutica da facticidade e a destruição da história da ontologia, que o autor de *Ser e Tempo* encontra o solo fenomenal possível para pensar sobre a gênese das ontologias – identificadas por ele como os projetos de mundo – e a mobilidade histórica dessas ontologias. Na descrição do processo de crise do ser-aí, Heidegger está buscando basicamente uma coisa, que é dissolver a sedimentação das compreensões ontológicas ordinárias. Essas compreensões sedimentadas contaminam e condicionam inclusive a atividade filosófica e teórica em geral. Quebrar essas sedimentações é fundamental para se colocar de modo radical e explícito a questão sobre o sentido do ser em geral. O mundo, segundo Heidegger, não é apenas um dos momentos constitutivos do ser-aí. Ele é também uma unidade de sentido ontológico que perpassa horizontalmente todas as possibilidades existências e comportamentos do ser-aí.

No entanto, Heidegger futuramente identificará um problema no plano inicial do projeto da ontologia fundamental. O problema está em ter que atribuir ao ser-aí a responsabilidade pela rearticulação histórica das ontologias. Heidegger identifica uma dificuldade em compatibilizar o movimento ek-stático do ser-aí com o mundo histórico enquanto unidade. Por quê? A singularização do ser-aí produz modificações nas redes de sentido sedimentadas e uma abertura de novas possibilidades de sentido. No entanto, o problema está em conseguir manter a unidade do mundo apesar do processo de singularização. Heidegger identifica uma sobrecarga ontológica tão grande, que o ser-aí não é capaz de assegurar essa unidade a partir da singularização, caso seja ele o responsável pela gênese das ontologias históricas. Em *Ser e Tempo* Heidegger pensa a plasticidade histórica das redes de sentido em conexão com as crises existenciais do ser-aí. É o ser-aí singular que rearticula o mundo com possibilidades herdadas da tradição, mas enterradas pelo enrijecimento provocado pela impessoalidade. O ser-aí singular torna possível a gênese de um novo sentido de ser. Mas afirmar tal coisa é o mesmo que dizer que o singular tem a capacidade de uma transformação tão grande no horizonte do mundo fático, que esse mundo sofre uma nova determinação. Isso é o mesmo que dizer que o ser-aí é capaz de alterar todo o mundo por meio da instauração de uma nova medida horizontal de sentido. Mesmo que admitíssemos tal possibilidade, ainda teríamos outro problema. Como garantir essa nova

medida instaurada pelo singular, dado que seres-áí diversos podem estar se singularizando ocasionalmente? O ser-áí singular nunca suprime totalmente o impróprio. Como dissemos no terceiro capítulo, o ser-áí singular apenas modula algumas possibilidades específicas. Ele não é capaz de alterar radicalmente toda a sua existência. Mesmo o singular continua se valendo das regras ditadas pelo impessoal para realizar diversas tarefas cotidianas, as quais, se ele fosse se apropriar de todas elas, sua existência seria simplesmente inviável. Logo, Heidegger identifica uma impossibilidade em se pensar a conexão entre singularização e acontecimento de novas medidas de ser. Essa impossibilidade leva Heidegger a inverter a ordem da investigação que partia do ser-áí para o ser, passando a interpelar diretamente o ser em um movimento que, depois da década de 30, passa a ser conhecido como a *Viragem*.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Trad. Valentín García Yebra. Madri: Editora Gredos, 1998.

BLATTNER, William. *Heidegger's temporal idealism*. New York: Cambridge University Press, 1999.

BRANDON, R. *Heidegger's Categories in Being and Time*. In: DREYFUS; HALL, H. *Heidegger: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1992. p.45-64.

BRENTANO, Franz. *Psicologia dal punto di vista empirico, v.1*. Bari : Editora Laterza, 1991.

CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. *Compreender Heidegger*. Petrópolis : Vozes, 2009.

_____. Linguagem cotidiana e competência existencial. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 35-86, 2006.

_____. Da pulsão de morte à finitude dos mortais: Freud e Heidegger em torno da questão da morte. In: BORGES-DUARTE, Irene (Org.). *A morte e a origem. Em torno de Heidegger e Freud*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, v.1 , p. 263-278.

_____. *Fundamento e transcendência*. In: I Colóquio Internacional de Metafísica, 2006, Natal. Atas do I Colóquio Internacional de Metafísica. Natal : edufrn, 2004. v. 1. p. 189-202.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, Division I*. Califórnia: University Prees, 1990.

_____. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's being and time*. Cambridge Massachussets: MIT Press, 1991.

FIGAL, Gunter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2005.

_____. *Oposicionalidade: o element hermenêutico e a filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis : Vozes, , 2006.

GABRIEL, Gottfried. 1990: *La 'Logica' di Hermann Lotze e la nozione di validità*. *Revista di Filosofia*, v. 81, n. 3, p. 457-68.

MICHEL, Haar. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, [].

MULHALL, Stephen. *Heidegger and 'Being and Time*. London: Routledge, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristoteles*. Madrid: Trotta, 2002.

_____. *Ontologia – Hermeneutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 2008.

_____. *Problemas Fundamentales de la Fenomenologia*. Madrid: Trotta, 2000.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica (Mundo-Finitude-Solidão)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores).

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petropolis: Vozes, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Investigações Lógicas (Sexta Investigação)*. Trad. Zeljko. (Coleção os pensadores)

Loparic e Andréia Maria Altino de Campos Loparic. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1979.

_____. *A Filosofia como Ciência do Rigor*. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1952.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *A idéia de fenomenologia em Heidegger e Husserl: fenomenologia hermenêutica do aí-ser e fenomenologia reflexiva da consciência*. Trad. Pedro Sobral Pignatelli. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

INWOOD, Michael. *Does the Nothing Noth?* In: O'HEAR, Anthony. *German Philosophy since Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 271-290.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KAUFER, Stephen. *On Heidegger on Logic*. *Continental Philosophy Review*, v. 34, n. 4, p. 455-76, 2001a.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis : Vozes, 2010.

LASK, Emil. *Logique de la philosophie et la doctrine dès la categories*. Paris: Vrin, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, J. Vrin, 1949.

LOTZ, Johannes B. *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

KRELL, David Farrell. *Intimations of Mortality: time, truth, and finitude in Heidegger's thinking of being*. The Pennsylvania State Universty Press, University Park, Pennsylvania, 1991.

MOHANTY, Jitendra M. 1989: *Heidegger on Logic*. In: Macann, Charles. Heidegger. Critical Assessments. New York: Routledge, 1992. p. 93-119.

POLT, Richard. The question of nothing. In: POLT, Richard; FRIED, Gregory. *Heidegger's Introduction to metaphysics*. London: Yale University Press, 2001. p. 57-82.

REIS, Róbson Ramos dos. *Nota sobre a origem da negação: o que nos faz pensar*. p. 135-144, 2008.v.23.

_____. A formulação hermenêutica do problema ontológico, segundo Martin Heidegger. *Humanidades em Revista*, v. 4, p. 59-78, 2007.

_____. Heidegger: origem e finitude do tempo. *Dois pontos*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 99-127, 2004.

_____. Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos. *Integração Ensino Pesquisa Extensão*, São Paulo, v. 37, n. abr/mai/jun, p. 171-179, 2004.

_____. O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial. *Natureza humana*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 53-77, 2004.

_____. A dissolução da idéia da Lógica. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 423-440, 2003.

_____. Elementos de uma interpretação fenomenológica da negação. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 17, n. dez, p. 73-98, 2003.

_____. O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 42, n. 104, p. 113-129, 2001.

_____. Destruição e construção na fenomenologia-hermenêutica de Ser e Tempo. *Revista de Filosofia*, Buenos Aires, v. 25, n. 1, p. 41-70, 2000.

_____. Sentido e verdade: Heidegger e a 'noite absoluta'. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 231-247, 2000.

_____. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 273-300, 2000.

REIS, Róbson Ramos dos. Heidegger, a transcendência como jogo. *Praxis Filosófica*, Santiago de Cali, v. 1, n. 10-11, p. 341-353, 1999.

_____. A ontologia hermenêutica em *Ser e Tempo* e os múltiplos significados do verbo 'ser'. Barbaroi, *Revista do Departamento de Ciências Humanas e do Departamento de Psicologia da UNISC.*, Santa Cruz do Sul, v. 9, p. 7-19, 1998.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. Haia: Fordham University Press, 1974.

STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo, Duas Cidades, 1973.

_____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo (Martin Heidegger)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I: críticas literárias*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Editora Cosacnaify, 2005.

SCHULZ, Walter. On the problem of death. *Continental Philosophy Review*, n. 4, v. 33, p. 467-486, Oct, 2000.

WHITE, David A. *Logic and Ontology in Heidegger*. Columbus, Ohio: University Press, 1985.

WHITERSPOON, Edward. Logic and the Inexpressible in Frege and Heidegger. *Journal of the History of Philosophy*, v. 46, n. 1, p. 89-113, 2002.