



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**MARTIN HEIDEGGER:
ONTOLOGIA, EXISTÊNCIA E MUNDO**

Leila Medeiros Fernandes

**João Pessoa-PB
2007**

LEILA MEDEIROS FERNANDES

**MARTIN HEIDEGGER:
ONTOLOGIA, EXISTÊNCIA E MUNDO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito regulamentar para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa:

Orientador:

Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo

Co-orientadora:

Profa. Dra. Sônia Barreto

**João Pessoa-PB
2007**

F363m Fernandes, Leila Medeiros.

Martin Heidegger: ontologia, existência e mundo / Leila
Medeiros Fernandes.- João Pessoa, 2007.

80f.

Orientador: Edmilson Alves de Azevêdo

Coorientadora: Sônia Barreto

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 - crítica e interpretação.
2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Dasein. 4. Ontologia.
5. Transcendência. 6. Compreensão - existência - mundo.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

LEILA MEDEIROS FERNANDES

**MARTIN HEIDEGGER:
ONTOLOGIA, EXISTÊNCIA E MUNDO**

João Pessoa, 25 de julho de 2007

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo (UFPB)
Orientador

Profª. Drª. Sônia Barreto (UFS)
Co-orientadora

Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)
Examinador

“A única e verdadeira viagem não seria viajar por centenas de diferentes países com o mesmo par de olhos... mas ver a mesma terra através de uma centena de diferentes olhos”.

M. Proust

RESUMO

A pesquisa visa à explicitação dos conceitos de ontologia, existência e mundo na fenomenologia heideggeriana, e sua contraposição ao sentido metafísico de mundo, tal como fora até então considerado pela tradição ontológica. Nessa direção abordamos o tema da existência seguindo o fio condutor da estrutura compreensiva do *Dasein* enquanto este ente se constitui como via de acesso à questão do ser e seu sentido.

Palavras-chave: *Dasein*, ontologia, mundo, transcendência, compreensão, existência.

ABSTRACT

The research seeks the explanation of the following concepts: ontology, existence and world in the heideggerian phenomenology, in opposition to the metaphysician sense of world, as it has been considered by the ontology so far. In that direction, it had been approached the theme of the existence following the conductive thread of the understanding struture of *Dasei* while this being is constituted as an access to the subject of being and its sense.

Key words: *Dasein*, Ontology, world, transcendency, understanding, existence

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 FILOSOFIA, ONTOLOGIA DASEIN.....	12
1.1 A PERGUNTA PELO SENTIDO DO SER E O <i>DASEIN</i>	12
1.2 O PRIVILÉGIO DA ONTOLOGIA DO SER EM RELAÇÃO À LÓGICA DO PSICOLOGISMO CIENTÍFICO.....	31
1.3 EXISTENCIAIS E CATEGORIAIS.....	34
1.3.1 Os modos de compreensão do ser.....	38
1.3.2 O ser simplesmente dado.....	40
1.3.3 O ser-em.....	44
2 SER E EXISTÊNCIA.....	46
2.1 A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA E A INTERPRETAÇÃO DA VIDA FÁCTICA.....	46
3 EXISTÊNCIA E MUNDO.....	62
3.1 O SENTIDO EXISTENCIAL DO SER COMO TRANSCENDÊNCIA.....	62
3.2 O SIGNIFICADO DA ANÁLITICA EXISTENCIAL DOS HUMORES.....	70
À GUIA DE CONCLUSÃO.....	78
REFERÊNCIAS.....	80

INTRODUÇÃO

A investigação sobre a relação ontológica existencial do *Dasein* se comprehende em sua co-existência, num processo de relação e co-relação existente entre ser e *Dasein*, será aqui tratada a partir da diferença ontológica e da temporalidade¹ (*zeitlichkeit*) como horizonte da compreensão do ser. Deste modo tentaremos mostrar que a analítica existencial no pensamento heggeriano tem como horizonte o sentido do ser, que é temporal, uma vez que, esta temporalização é possibilitada pelo fato do ser projetado do *Dasein* como ser-no-mundo.

Deste modo, o *Dasein* se comprehende em sua co-existência, num processo de relação e co-relação existente entre ser e *Dasein*, *Dasein* e existência, existência e mundo. Isto nos termos em que a compreensão acontece a partir das possibilidades modais do *Dasein*; a saber, na pré-compreensão, no poder-ser, na situação relacional de ser-como-os-outros, na ocupação, na preocupação, e na existência, cuja estrutura é essencialmente ser-no-mundo. Considerando que o *Dasein* se comprehende na temporalização de sua temporalidade, ou seja, na sua existência.

A partir do exposto e considerando o tempo que consiste na explicitação dos nexos ontológicos possibilitados pela estrutura unitária *Dasein*, existência, mundo, frente à tradicional concepção de sujeito, existência e mundo, a presente pesquisa será desenvolvida com seguinte estrutura interna.

No primeiro capítulo – faremos uma explicação dos conceitos de Filosofia, Ontologia e *Dasein*, de tal modo que esta conduza a problematização do esquecimento do ser, a qual foi considerada pela ontologia tradicional, deixando de lado a diferença existente entre ser e ente. De acordo com Heidegger, origina-se ai a necessidade de repetir a questão do ser a partir da destruição dos conceitos que informam a metafísica tradicional.

No segundo capítulo – intitulado Ser e Existência, reconstruiremos a articulação interna da analítica do fenômeno existencial. Neste, a temporalidade comparece como horizonte do sentido do ser, no qual acontece a hermenêutica da facticidade, possibilitada na medida em que torna-se possível descrever a analítica heggeriana como destruição do discurso da metafísica da tradição.

No terceiro capítulo – Nomeado Existência e Mundo, nosso intuito consiste em mostrar de que modo o conceito de mundo se afasta de algo a ser contemplado, mas se

¹ Heidegger emprega em *Sein und Zeit* o temo *Temporalität* para caracterizar a temporalidade do ser e *Zeitlichkeit* para a específica temporalidade da existência.

constitui hermeneuticamente enquanto um fenômeno existencial. Uma vez que, em contraste com os entes simplesmente dados o *Dasein* tem essencialmente a compreensão de mundo porque, ele é constitutivamente ser-no-mundo. Essa é uma estrutura *a priori* do *Dasein* existente, e isto num duplo sentido: por um lado não se trata, para ele, de um simples “estado”, que poderia se opor a outro “estado”, quer dizer, não se trata de fazer uma contraposição entre o *Dasein* e mundo, mas de descrever sua estrutura unitária.

Deste modo, veremos como é possível compreender existência e mundo visando o sentido ontológico que implica no esclarecimento do sentido e significado de *Dasein*. Nessa direção tentaremos mostrar que é perfeitamente possível considerar a analítica fenomenológica de mundo, com base na compreensão e interpretação da intrínseca relação entre compreender e explicitar teoricamente o conceito de mundo. Neste sentido,

A compreensão sempre já abriu caminho até o ser, o que de resto era nosso ponto de partida: o ente que possui o modo de ser do projeto essencial de ser-no-mundo tem a compreensão ontológica como constitutiva de seu ser. (DUBOIS, 2004, p. 37).

Com base nesses três momentos reconstruiremos a tematização da estrutura ôntico-ontológica do *Dasein* a partir da consideração heideggeriana de ontologia, existência e mundo. Este é o percurso que propomo-nos a seguir no decorrer da nossa pesquisa, no intento demonstrar que o primado ontológico foi tratado por toda tradição metafísica como um encobrimento, a partir da sua entificação, ou seja; considerando apenas a interpretação ôntica, o modo de compreensão ôntico-ontológico fora esquecido, quer dizer: o ser não é ente.

Heidegger visa mostrar pela via desestrutiva de que a pergunta pelo sentido do ser não se repete tal como a ontologia havia pensado, ou seja, o problema do ser foi considerado como resolvido, a partir da elaboração dos três preconceitos: Ser como o conceito mais universal; ser como indefinível, e, por fim, o conceito de ser como o mais evidente por si mesmo².

No âmbito da temática proposta – ontologia, existência e mundo visamos atingir três objetivos específicos, quais sejam: a) reconstruir alguns passos da tradição metafísica no que concerne à base do ser e da existência; b) explicitar como Heidegger repete a questão ontológica, partindo da compreensão do ser ou da analítica existencial do *Dasein* e da relação com as ontologias regionais ou ciências positivas, e por fim; c) compreender o caráter ôntico-

² Cf. HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, 1989, págs. 28-29.

ontológico da relação entre existência e mundo, com base no fato da compreensão do *Dasein*. Sendo assim, conforme assinala Gadamer,

O modo como vivenciamos uns aos outros, como vivenciamos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e do nosso mundo, é isso que forma um universo verdadeiramente hermenêutico, no qual estamos encerrados como entre barreiras intransponíveis, mas para o qual estamos abertos. (GADAMER, 1997, p. 35).

1 FILOSOFIA, ONTOLOGIA E DASEIN

1.1 A PERGUNTA PELO SENTIDO DO SER E O DASEIN

Na obra *Ser e Tempo*, Martin Heidegger (1889-1976) empreende uma deconstrução temática da ontologia tradicional, e é a partir desta que ele empreende a construção da ontologia fundamental. Justifica-se assim a necessidade de se colocar em questão as interpretações a respeito do ser à medida em que não tematizaram seu sentido, o que caracteriza seu esquecimento por parte da ontologia tradicional. Heidegger orienta sua investigação numa perspectiva interpretativa que toma como ponto de partida o ente denominado *Dasein*, este é privilegiado em relação aos demais, porque dele emana a própria pergunta pelo sentido do ser e do ser em geral³. Esta busca que se inicia com este ente privilegiado é o que possibilita a analítica da existência.

Assim, a repetição é voltada para a compreensão da distinção entre a ontologia tradicional e a ontologia fundamental, pois na analítica existencial não há nenhum interesse pela existência pessoal⁴, e pelos problemas dela oriundos. O propósito de Heidegger é perguntar pelo sentido do ser a partir do legado deixado pela ontologia tradicional. Assim ele nos diz que,

Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (HEIDEGGER, 1989, p. 37).

A tarefa da ontologia consiste no esclarecimento do ser. Para Heidegger a existência está ligada intrinsecamente à questão do ser, assim como a lei busca a justiça, o ser busca seu sentido, seu significado. O *Dasein* é existência no mundo, e extraí daí o seu sentido, e é

³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 1989, p. 56. Heidegger faz compreender em *Ser e Tempo* que a “questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica. É nela que a questão do ser haverá de provar cabalmente que a questão sobre o sentido do ser é incontornável, demonstrando, assim, o sentido em se falar de uma ‘repetição’ desta questão”.

⁴ Cf. Dicionário Inwood, 1999, p. 59. A existência pessoal trata-se de uma abordagem do ser na ontologia tradicional, que tende a particularizar a existência de acordo com a singularidade do ente. De acordo com Michael Inwood o conceito existenciário de existência significa o si mesmo individual do homem à medida que está interessado em si mesmo como este ente particular. “O conceito ‘existencial’ (o de Heidegger) de existência significa o ser si mesmo do homem à medida que está relacionado não com o si mesmo individual, mas com o ser e a relação com o ser”.

tocado pela experiência irrecusável da necessidade de compreensão. Na busca mais originária compreendemos que “apreender o ser dos entes e explicar o próprio ser é a tarefa da ontologia.⁵

Neste sentido Heidegger considera o esquecimento do ser como um erro fundamental, como um equívoco que desde sempre recai sobre a ontologia. Isto porque esta tradição concebe o ser como se fosse um ente, quer dizer, com o que há de mais geral. E, é por essa razão que o ser é confundido com o ente⁶. A partir deste pressuposto poder-se-ia pensar que o problema da diferença já havia sido claramente formulado pela tradição em razão da busca pela pergunta, o que é o ser? Entretanto, Heidegger insiste em recolocar a questão a partir do sentido do ser, revertendo o quadro de toda tradição filosófica, fazendo uma destruição do pensamento metafísico que resultou, segundo ele, no esquecimento. Esse é algo intrínseco à metafísica, por conseguinte, também seu fim, já que quando só há o ente, ela perde sua razão de ser. Além do que, afirma Heidegger:

A filosofia não pode trazer facilmente uma prova mais clara para o poder do esquecimento do ser em que toda ela se afundou – esquecimento que, entretanto, se tornou e permaneceu o desafio herdado pelo pensamento de *Ser e Tempo* – do que a sonâmbula segurança com que ela passou por alto a autentica e única questão de *Ser e Tempo*. É por isso que também não se trata de mal-entendidos em face daquele livro, mas de um abandono por parte do ser (HEIDEGGER, 1999, p., 84-85).

Para Heidegger a tradição metafísica identificou o ser com a sua simples presença no mundo, ou seja, objetivando-a. Ora, objetivar o ser é se deixar absorver pelas coisas, é esquecer o próprio sentido real do ser. A tradição metafísica procurou o sentido do ser indagando os entes. Contrariamente, a questão do sentido real do ser é tratada pela analítica da existência como repetição. Neste sentido a questão do ser será tratada como superação da metafísica, da coisa, da subjetividade, da relação sujeito e objeto, de toda uma história da ontologia marcada por diferentes identificações do ser. Pois como mostra Heidegger,

Negativamente, a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o “hoje” e os modos vigentes de se tratar à história da ontologia, quer

⁵ HEIDEGGER, M, *Ser e Tempo*, 1989, p.65. Para Heidegger “O método de investigação, ao que parece já foi delineado juntamente com a caracterização provisória de seu objeto temático (o ser dos entes, o sentido do ser em geral)”.

⁶ Vejamos o seguinte questionamento numa passagem do livro Gilson, Constantes Philosophiques de L'etre: “Fault identifier lès notions d'etre e d'etant tel q'em vertu d'un acte d'esse, que est précisément um acte d'etre?” 1983, p. 204, quer dizer,. Será necessário identificar as noções de ser e ente, e conceber o Esse como um ens? Ou não deveremos, antes, conceber o próprio ens com não o sendo senão em virtude de um ato de esse, que é precisamente um ato de ser?

esses modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura ou pela história dos problemas. Em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção positiva. Sua função negativa é implícita e indireta (HEIDEGGER, 1989, p. 51).

A investigação que visa o sentido do ser passa necessariamente por uma analítica existencial que é também tonalizada pelos afetos, emotiva⁷. Esta investigação parte por excelência do *Dasein*. Considerando que a existência é o modo de ser próprio de *Dasein*. Pois, o *Dasein* é sob o modo da existência, o que significa que ele tem de ser e sustentar-se como um possível de si mesmo. Deste modo uma Analítica da Existência se coloca aqui no sentido de esclarecimento, ou ainda, como interpretação da constitutiva estrutura da existência humana no mundo, enquanto manifestação do ser. Embora fazendo uma analítica do *Dasein*, não é esse ou qualquer outro ente que deve se tornar mais evidente, mas trazer à luz do ser que habita o ente. Deste modo, Heidegger afirma o caráter primário ou privilegiado da analítica existencial.

Esta analítica busca responder a uma questão filosófica: em que sentido se deve buscar a compreensão do ser? Ora, ao tematizar o ser de *Dasein*, a analítica da existência traça o ponto de partida e de chegada de todo e qualquer questionamento filosófico. *Dasein* é o ente que se comprehende sendo. Mas não é o simples ente, é o ente que não se deixa reduzir à noção de objetivação concebida pelo conhecimento em geral. Pois, a tradição entende por objeto (*objecta*) tudo aquilo que se coloca diante de um sujeito. Mas, a existência humana não pode ser tratada como objeto, uma vez que, é diante dela precisamente que as coisas mostram. Nesta medida o *Dasein* é o ente que comprehende ser. Por outro lado, o *Dasein* não pode ser tomado como sujeito, visto que sujeito diz respeito ao outro do objeto.

Assim o modo de ser do *Dasein* consiste em existência ser-no-mundo. Sua essência é existência. E como existência, o *Dasein* se projeta para além da simples presença banalizada no mundo, ou seja, se projeta como possibilidade. Isto significa que o *Dasein* não se reduz a uma possibilidade lógica na medida em que segundo Heidegger, a ‘lógica’ é considerada como um esforço subsequente e claudicante que analisa o estado momentâneo de uma ciência em seu método (HEIDEGGER, 1989, págs. 36-37).

⁷ Cf. Dicionário. Abbagnano, 1998, p. 159. Como Scheler, Heidegger vincula fenômeno da compreensão, sobretudo a esfera emotiva, mas acrescenta à análise desse fenômeno uma observação de importância fundamental, ligando-o à noção de possibilidade. Heidegger considera, com efeito, a compreensão essencial à existência humana (ao ser-aí), já que ele significa que existência é, essencialmente, possibilidade de ser, existência possível.

Heidegger diz que o ser enquanto ente é um projeto que pertence à constituição ontológica do *Dasein*: do ser que se abre para o poder-ser como compreensão. E, nisto consiste,

Assim a tarefa ontológica de uma genealogia dos possíveis modos de ser, que não se deve construir de maneira dedutiva, exige uma compreensão prévia do que propriamente entendemos pela expressão ser (HEIDEGGER, 1989, p. 37).

Projetar-se é também dito, em outras palavras, um *transcender*, ou seja, transcender para o mundo significa fazer do mundo o projeto das atitudes possíveis ou das ações possíveis do *Dasein*, que enquanto projeto, comprehende o fato de estar lançado e submetido a finitude. Por isso, transcendência é constituição fundamental do *Dasein*, que enquanto projeto, o que está em jogo é o seu próprio ser, o seu ganhar-se ou perder-se. Neste jogo, o *Dasein* se ocupa com os entes intramundanos, os acessíveis à mão e que estão para esse projetar-se,

Mesmo onde não se trata somente de uma experiência ôntica e sim de uma compreensão ontológica, a interpretação do ser orienta-se de início, pelo ser dos entes intramundanos. Com isso, passa-se por cima do ser daquilo que, imediatamente, está à mão, concebendo-se primordialmente o ente como um conjunto de coisas simplesmente dadas (res). O ser recebe sentido de realidade. A determinação fundamental do ser substancialidade (HEIDEGGER, 1989, p. 62).

Portanto, para Heidegger, o que está no mundo não é, conforme dissera Husserl⁸, aquilo que se permite à redução de si à consciência, mas para realizar esse projetar do *Dasein*; pois este é essencialmente um ser-no-mundo. *Transcender* significa, ser-no-mundo projetando-o para uma possibilidade⁹. Sendo assim,

A possibilidade de ser, que o *Dasein* 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 categorial modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que ainda não é real e que nunca será necessário. Caracteriza meramente possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Em contrapartida, como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais

⁸ O idealismo fenomenológico de Husserl não nega a existência do mundo real. Quer deixar claro que o mundo é sempre conteúdo de meu saber, conteúdo de experiência, conteúdo de meu pensar, em síntese, conteúdo de minha consciência. Neste ponto a atitude fenomenológica se distingue da atitude natural (URBANO, Zilles 1996, p. 25).

⁹ Heidegger emprega em *Seit und Zeit* o tempo *Possibilidade* para mostrar que todo *Dasein* é o que pode ser e o modo como (wie) em que é a sua possibilidade; e para caracterizar, como condição de possibilidade de algo, ou seja, de que a questão do ser pretende atingir uma condição *a priori* da possibilidade das ciências.

originária e mais positiva do *Dasein*; assim como existencialidade, de início, ela só pode ser trabalhada como problema. O solo fenomenal que permite a sua visão oferece a compreensão como poder-ser capaz de propiciar aberturas (HEIDEGGER, 1989, p. 199).

A transcendência, portanto, não é um comportamento entre outros possíveis, mas a própria essência da existência; e o termo para qual o *Dasein* transcende é o mundo, que designa a estrutura relacional que caracteriza a existência humana como transcendência. neste sentido o *Dasein* se torna esta possibilidade que se manifesta através do seu modo de ser em contato com o mundo, quer dizer, numa relação com. Nesta medida o que se manifesta em primeiro lugar é o ente. O que se oculta se dissimula, é o sentido do ser deste ente. A partir desta compreensão Heidegger propõe que a questão do ser seja tomada como tema de explícito de investigação filosófica, porque, se constitui como busca pelo sentido.

Tais considerações nos permitem afirmar que a analítica existencial, é base para toda e qualquer ontologia, na medida em que pretende responder a questão primordial – a do sentido do ser. Esta procura interpretar uma estrutura fundamental que, em última análise, se constitui no fundamento da constituição ontológica. Portanto, a analítica é existencial no sentido em que busca realizar a ontologia do *Dasein*, no sentido de liberar estruturas à *priori* de seu ser, a existência, os existenciais.

Nesse horizonte a relação entre a questão do sentido do ser e o significado do *Dasein* se desenvolve através do recurso ao ente, ou seja, é a partir da compreensão fenomenológica que o ente se reconhece como ser. E este é o *Dasein*, por isso a via de acesso ao sentido do ser em geral deve ser estabelecida mediante a diferença entre ser e ente, ou seja, considerando que o ser não é um ente, logo não pode ser pensado do mesmo modo que se pensa o ente.

Nesta medida Heidegger nos diz que a constituição ontoteológica da metafísica indica o fato dela nunca ter pensado a diferença entre ser e ente, em consequência pensar o ser como se fosse um ente possível. Tal posição a caracterizar como uma ciência lógica que pesquisa o ser (onto), determinando-o como se o ser fosse uma causa primeira. Portanto, permanece esquecida a questão do ser mesmo. Esta diferença permeia e possibilita a analítica existencial. Por isso Heidegger diz dá-se ser¹⁰. Nesse dá-se ser, pois, o ser possibilita o ente. Ente é, por isso, aquele que carrega consigo a compreensão de si mesmo. Carregando consigo a compreensão de ser a busca pelo sentido remete-o ao fenômeno da manifestação do ser no

¹⁰ Cf. nota explicativas. *Ser e Tempo*, 1989, p. 315. O termo dá-se serve aqui para distinguir o plano ontológico de instauração das estruturas do plano ôntico das derivações, *Ser e Tempo* reserva o verbo dar-se (*geben*) incutindo o sentido ativo e transitivo no processo designado pelo verbo haver. Por isso, dar-se remete sempre para os movimentos de ser e sua verdade no *Dasein*, na existência, na temporalidade, na história.

ente, ou seja; o fenômeno revela o ser e este revelar depende do modo de acesso ao ser deste ente. Sobre isto nos diz Heidegger,

Como, porém, “se dá” mundo? Se o dasein se constitui onticamente pelo ser-no-mundo e se também pertence essencialmente ao seu ser uma compreensão do ser de si mesmo, por mais indeterminada que seja, não haveria, pois, uma compreensão de mundo, uma compreensão pré-ontológica, que pudesse dispensar uma visão ontológica explícita e assim o fizesse? (HEIDEGGER, 1989, p. 114).

A analítica existencial reflete em primeiro lugar o que está oculto, que é o sentido do ser, pois, para que o ser se manifeste de modo adequado é preciso que se considere não um ente determinado, mas o ser enquanto existencial. A analítica existencial, por sua vez, consiste nessa análise do ser do ente especial, em busca de seus existenciais, ou seja, em busca das estruturas da existência que manifestem o ‘horizonte’ de compreensão, no qual se dá a revelação da verdade do ser: ser-ai, enquanto historicidade¹¹. A diferença entre ser e ente tratada por Heidegger deve ser apreendida como uma diferença ontológica, de que o ser não é um ente. Por isto, sua investigação é transcendental. Transcendental, porque, transcende o ente em direção ao ser, e isto marca uma diferença frente às ciências positivas. Ressalta-se ainda que, o ser se refere aos entes, embora não coincida com eles. Desta forma, deve haver um modo de acesso ao ente e este não deve se dar através do modo de apreensão tradicional, mas da ontologia desse ente que existe; o *Dasein*.

Convém ressaltar também que o modo de acesso conveniente à questão do ser estabelecida pela analítica existencial não tem a pretensão de deduzir o ser de um ente qualquer. Este modo é apreendido a partir da analítica da estrutura fundamental na qual o *Dasein* é projetado, lançado no mundo. A analítica desta estrutura está ligada à *ek-sistênci*a isto é, ela é trazida para as situações mais comuns em que o ser-aí se encontra no mundo. Este ente mostra necessariamente seu modo próprio de ser enquanto existencial.

Assim o esclarecimento da diferença entre ser e ente carrega em sua estrutura a compreensão prévia do ser. Esta compreensão prévia pressupõe que, quem deve guardar esta compreensão é o *Dasein*. É a partir dela que Heidegger estrutura a questão da diferença ontológica. Esta exige um modo específico de acesso. Este modo implica uma compreensão interpretativa o que consequentemente é entendido como a função do *Dasein*, porque o ente é

¹¹ HEIDEGGER, m., *Ser e Tempo*, 1989, págs. 44-45. “A análise da pré-sença (...) não é somente incompleta mas também provisória. Ela começa apenas explicitando o ser desse ente, sem interpretar-lhe o sentido. O que lhe compete é liberar o horizonte para a mais originária das interpretações do ser. Uma vez alcançado esse horizonte, a análise preparatória da presença exige uma repetição em bases ontológicas mais elevadas e autênticas”.

o interrogado na questão do sentido do ser, uma vez que o ser (o questionado) é sempre ser de um ente. De acordo com Heidegger,

Caso a questão do ser deve ser colocada explicitamente e descoberta em toda a transparência de si mesma, sua elaboração exige, de acordo com as explicações feitas até aqui, a explicação da maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente (HEIDEGGER, 1989, p. 37).

Tal afirmação significa dizer que para a questão ser devidamente explicitada e descoberta deve-se considerar a maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, escolher o ente a ser interrogado para daí elaborar seu modo de acesso conveniente. Com isto Heidegger nos põe frente ao ente a ser interrogado, pois aqueles que são os elementos do questionamento, são também modos de ser do ente que questiona e que nós mesmos sempre somos. Por isto o termo *Dasein* (*ser-aí*), conforme Heidegger,

não se trata de um “capricho terminológico” na medida em que se deve evitar “fazer uso dos termos ou expressões como “vida” e “homem” para designar o ente que nós mesmos somos. HEIDEGGER, 1989, p. 82).

Neste sentido a tarefa da analítica em Heidegger consiste em mostrar que,

o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, o *ser-aí* se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O ser é o que neste ente está sempre em jogo (HEIDEGGER, 1989, p. 77).

Conforme assinalamos Heidegger utilizar o tempo dá-se ser, isto significa que nesse dá-se, o ser possibilita o ente. Ente, entendido, portanto, como aquele que tem de ser, quer dizer, aquele cuja condição é possibilidade. Em meio à diversidade de entes, este é o único ente que pode ser interrogado ou analisado no modo da analítica existencial. Ao contrário do ente simplesmente dado que não pode se estabelecer relação alguma, pode manter-se apenas na indiferença do dado. Cabe-nos perguntar aqui em que consiste a ontologia fundamental? E porque Heidegger estabelece um diálogo com a tradição metafísica.

Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal em sua totalidade, para a compreensão. Na pergunta pelo nada acontece um tal ir para fora além do ente enquanto ente em sua totalidade. Com isto prova-se

que ela é uma questão “metafísica”. De que questões deste tipo davam, no início, uma dupla característica: cada questão metafísica compreende, de um lado, sempre toda a metafísica. Em cada questão metafísica, de outro lado, sempre vem envolvido o ser-aí que interroga... A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade (HEIDEGGER, 1999, p. 61).

Neste âmbito Heidegger mostra que consiste a ontologia fundamental. Mas quase sempre, e na maioria das vezes nos referimos à ontologia com o seu equivalente, metafísica que usualmente indica um estudo geral dos entes. Por essa razão os termos ontologia e metafísica têm outra conotação com Heidegger. Isto implica que para ele o privilégio ôntico que distingue o *Dasein* está em ser ontológico, pois, ao contrário dos outros entes, *Dasein* comprehende o ser dos entes.

Mas se afirmamos que a ontologia está reservada a uma investigação teórica e conceitual do ser, então seria melhor dizer que *Dasein* é essencialmente pré-ontológico, e que, portanto, carrega consigo uma compreensão implícita e pré-conceitual de ser. Portanto, Heidegger empreende uma discussão ontológica para instaurar a ontologia fundamental seguindo a via da analítica existencial. Com isto ele traça a diferença entre ontologia tradicional e a ontologia fundamental.

Neste sentido, uma analítica da existência se remete ao único ente capaz de colocar a questão do ser, e cuja essência coincide com sua existência. Assim, a ontologia fundamental analisa o ser de ser-aí o que se configura numa preparação para a questão fundamental sobre o sentido e o significado do ser. Daí ela é fundamental porque as ontologias regionais e as ciências são modos de ser de ser-aí e pressupõem o acesso pré-ontológico de ser-aí aos entes, e não apenas pressupõem como compreensão do ser, mas não podem realizar seu trabalho propriamente sem antes esclarecer o significado do ser. Já que tanto ser-aí quanto o ser são fundamentais para as outras ontologias, portanto, trata-se de uma ontologia que inclui a questão sobre o ser enquanto tal.

Sendo assim Heidegger nos mostra que a ontologia fundamental se realiza em seu caráter ontológico-existencial, quer dizer, que o ser desse ente é privilegiado em oposição ao caráter ontológico-categorial que considera o ser como um ente. Com isto ele nos mostra que não há como fazer uma análise ontológica sem levar em consideração o seu caráter ôntico, uma vez que, o caráter ôntico e ontológico perfazem a diferença necessária para a compreensão e interpretação da ontologia fundamental, consequentemente da analítica da existência.

Neste sentido a analítica da existência deve ser concedida a partir do ser de um ente privilegiado, uma vez que, que enquanto existencial ele deve buscar realizar a ontologia desse ente que existe, o ser-aí, e assim liberar as estruturas *à priori* de seu ser, da existência, ou dos modos de ser de seus existenciais. Estes são possibilitados no horizonte de compreensão, no qual se dá a abertura da verdade do ser, que se comprehende e se interpreta enquanto sendo um ser-aí. Pois, conforme Heidegger,

a análise do ser-aí, porém não é somente incompleta mas também provisória. Ela começa apenas explicitando o ser desse ente, sem interpretar-lhe o sentido. O que lhe compete é liberar o horizonte para a mais originária das interpretações do ser. Uma vez alcançado esse horizonte, a análise preparatória do ser-aí exige uma repetição em bases ontológicas mais elevadas e autênticas (HEIDEGGER, 1989, págs. 44-45).

Com isto Heidegger esclarece que o próprio passado do ser-aí sempre significa o passado da sua geração. Ser-aí não é, portanto, simplesmente o seu próprio passado, mas o passado, mas o passado da sua comunidade, tanto antes quanto depois do seu nascimento; seu acontecimento entremeia-se com o acontecimento de ser-aí passado. Isto significa que ele cresceu dentro de uma interpretação de ser-aí herdada, em função da qual ele comprehende a si mesmo e as suas possibilidades. Portanto, a historicidade de ser-aí lhe dá acesso ao passado histórico, fornecendo assim a base para a historiografia.

O ser-aí mostrou-se, assim como o ente que deve ser analisado e desenvolvido em seu ser, de maneira suficiente para que o questionamento se torne transparente. Contudo, revelou-se que a analítica ontológica do ser-aí em geral constitui a ontologia fundamental e que, portanto, o ser-aí se mostra como o ente a ser, em princípio, previamente interrogado em seu ser. Neste sentido Heidegger nos diz que,

na tarefa de interpretar o sentido do ser, o *Dasein* não é o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser (HEIDEGGER, 1989, p. 41).

Partindo da Analítica vemos que o ser-aí se relaciona e se comporta de modo essencial a partir do mundo, quer dizer, que ele é essencialmente *Ser-no-mundo*, e não existe sob a forma de uma subjetividade consciente de si mesma e de seu mundo enquanto representação. *Ser-no-mundo* não consiste reunião de elementos distintos, mas numa totalidade articulada.

Sendo assim, a analítica existencial destina-se a interpretar a estrutura que constitui o ser de *Dasein* como originariamente no mundo. Portanto, *ser-no-mundo* caracteriza a transcendência própria ao *ser-aí*, que só é junto aos entes intramundanos, aos outros *Dasein* e a si mesmo na abertura mundana. Deste modo para Heidegger,

a analítica existencial, por sua vez, possui em última instância, raízes existenciárias, isto é, ônticas, só existe a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência, e com isso a possibilidade de se captar qualquer problemática ontológica suficientemente fundamentada, caso se assuma existencialmente o próprio questionamento da investigação filosófica como uma possibilidade de ser do *Dasein*, sempre existente. Assim esclarece também o primado ôntico da questão do ser (HEIDEGGER, 1989, p. 40).

Deste modo à estrutura ôntica do ser-aí deve acolher em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica do ser. Nesta medida o modo de acesso mais adequado ao ser exige um método concernente ao ser, ou seja, num método no qual o ser não seja determinado previamente ou tratado como se fosse um ente, mas que possibilite deixar ser e assim possa liberar as estruturas *a priori* de seu ser. Portanto, trata-se de um método fenomenológico, quer dizer, método em que Heidegger não considera entes particulares, mas aspectos do ser dos entes, normalmente não explícitos e não-tematizados, mas que podem chegar a mostrar-se tematicamente. Espaço e tempo mostram-se, mas, em geral, não-tematicamente. A fenomenologia ao contrário só pode fazer ver alguns temas, especialmente o próprio ser, enquanto estão velados, mas não porque ainda não os descobrimos ou simplesmente os esquecemos, mas porque na maioria das vezes ou estão muito próximos e familiares para que o notemos.

Neste âmbito a ontologia fundamental Heidegger faz um breve histórico considerando a origem grega da palavra fenomenologia; ou seja, com o mesmo significado de *phainomenon* e de *logos*, portanto, convergem, dirige-se para o mesmo ponto da fenomenologia. O termo fenomenologia é assim utilizado no sentido de deixar e fazer ver (*phainestai*) por si mesmo. Portanto, a fenomenologia não deve especificar o que são os fenômenos mas apenas mostrar como devemos deles nos aproximar na medida em que,

Ora, o ente pode-se mostrar por si mesmo de várias maneiras, segundo sua via e modo de acesso. Há até a possibilidade de o ente se mostrar como aquilo que, em si mesmo, ele não é. Neste modo de mostrar-se, o ente se faz ver assim como..." chamanos de aparecer, parecer e aparência a esse modo de mostrar-se (HEIDEGGER, 1989, p. 58).

Os gregos identificavam o fenômeno algumas vezes como simplesmente um mostrar-se dos entes, a totalidade de tudo aquilo que é. Assim sendo Heidegger esclarece que um ente pode mostrar-se em si mesmo sob dois modos: de um manifestar-se que segundo ele nunca é um não mostrar-se. No entanto, este “não” de forma alguma pode ser confundido com o não privativo, que determina a estrutura da aparência; ou seja, o não privativo da aparência, portanto, não deve coincidir com o não da manifestação, na medida em que na aparência, tem-se um mostrar como aquilo que em si mesmo, não se é. Ao contrário da manifestação em “um não mostrar-se”, mediante algo que se mostra.

Neste sentido a expressão fenômeno deve estabelecer o seguinte significado: o que se manifesta em si mesmo, o revelado. Definindo o manifestar-se como aparecer. Também em grego a expressão *phainomenon* tem esse significado: o que tem aspecto de aparente. Contudo, para o termo fenômeno, deve-se reservar um significado positivo e original de *phainomenon* para distingui-lo assim do fenômeno da aparência, uma vez que, a aparência é uma modificação particular de fenômeno. Assim nos diz Heidegger,

desse modo, fenômenos nunca são manifestações, toda manifestação é que depende de um fenômeno. Quando se define, portanto, o fenômeno com a ajuda de conceito ainda não esclarecido de “manifestação” tudo fica de pernas para o ar, e uma crítica da fenomenologia nestas bases e, sem dúvida alguma, um empreendimento bastante curioso (HEIDEGGER, 1989, págs. 59-60).

Heidegger considera fenômeno como o aparecer puro e simples do ser em si, ou seja, considerado ou não como uma manifestação da realidade ou fato real, distinguindo-o assim da simples aparência, que é indício de ser ou alusão ao ser (que, contudo permanece escondido) e que, por isso, é o manifestar-se ou esconder-se do ser. Neste sentido a noção de fenômeno não se opõe mais à coisa em si. Heidegger nos mostra que,

coisa em sentido restrito significa o disponível, o visível, etc., o que está ao alcance da mão. Coisa em sentido *lato* significa qualquer assunto, qualquer coisa que aconteça, de um modo ou de outro, as coisas que se passam no mundo, acontecimentos, eventos. Finalmente, há um emprego da palavra em sentido ainda mais *lato*; foi preparado há muito tempo e generalizou-se, sobretudo, na filosofia do século XVIII. Assim, Kant fala, por exemplo, “de coisa em si” e distinguindo-a, de facto, da coisa para nós, quer dizer, de fenômeno. Uma coisa é em si é aquela que não é acessível para nós homens, através da experiência, tal como uma pedra, uma planta ou um animal. Qualquer coisa para nós é também, enquanto coisa, uma coisa em si, quer dizer, tornar-se conhecida de modo absoluto no conhecimento divino absoluto; mas nem toda a coisa em si é uma coisa para nós (HEIDEGGER, 1987, págs. 16-17).

Considerando esta distinção fenômeno é o em si da coisa em sua manifestação, não constituindo, pois, uma aparência da coisa, mas identificando-se com o seu ser, portanto, como um mostrar-se em si mesmo originário e positivo. Isto significa dizer que a manifestação apesar de ser “um mostrar-se”, só serve de fundamento no mostrar-se de alguma coisa. O mostrar-se não é, em função disso, a manifestação, mas apenas o que a torna possível. Considerando-se o manifestar-se em seu significado positivo, quer dizer,

pois, manifestar-se é anunciar-se mediante algo que se mostra. Assim, quando se diz que com a palavra “manifestação” indicamos algo em que alguma coisa se manifesta sem que seja em si mesmo uma manifestação, o conceito de fenômeno não é definido mas pressuposto (HEIDEGGER, 1989, p. 59).

O que se mostra e anuncia só pode se realizar em função da referência a algo que não se mostra se for um fenômeno. Assim, quando se diz que com a palavra manifestação indicamos algo em que alguma coisa se manifesta sem que seja em si mesmo uma manifestação, o conceito de fenômeno não é definido, mas pressuposto.

Assim Heidegger nos faz entender que tanto a manifestação quanto a aparência se fundam no fenômeno em seu sentido positivo. E, que, portanto, a distinção entre fenomenológico e fenomênico não devem ser confundidos, na medida em que, Heidegger entende fenomênico aquilo que é dado e pode ser explicitado segundo o modo de encontro com os fenômenos, pois,

o fenômeno, o mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro. Manifestação, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (ou que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um “fenômeno”, ou seja, caso se mostre em si mesmo (HEIDEGGER, 1989, p. 61).

E neste sentido o fenômeno mostra as estruturas fenomênicas; enquanto fenomenológico diz respeito a tudo aquilo que é inerente ao modo de demonstrar e explicitar e tudo aquilo que exprime a conceituação implícita na presente investigação, quer dizer,

“atrás” dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada, o que acontece é que aquilo que deve tornar-se fenômeno pode-se velar. A fenomenologia é necessária justamente porque, de início e na maioria das vezes, os fenômenos não se dão. O conceito oposto de “fenômeno” é o conceito de encobrimento (HEIDEGGER, 1989, p. 66).

Portanto, o adjetivo fenomênico qualifica o objeto que se revela no fenômeno, por outro lado, o adjetivo fenomenológico qualifica a manifestação do objeto em sua essência, bem como a busca que possibilita essa manifestação. Assim Heidegger esclarece que o conceito fenomenológico de fenômeno deve ser considerado primeiramente como conceito formal de fenômeno, para em seguida ver seu uso na acepção vulgar, porém, estes não são os conceitos buscados. Neste sentido Heidegger nos diz que,

se, esta apreensão do conceito de fenômeno, ficar indeterminado que ente está sendo interpelado como fenômeno e se ficar em aberto se o que se mostra é um ente ou um caráter ontológico de um ente, então ter-se-á apenas o conceito formal de fenômeno [...] Nesta utilização, o fenômeno satisfaz o significado do conceito vulgar de fenômeno. O conceito vulgar, porém, não é o conceito fenomenológico de fenômeno (HEIDEGGER, 1989, p. 61).

Deste modo Heidegger põe em confronto dois conceitos: conceito formal de fenômeno e conceito vulgar de fenômeno, quer dizer, por um lado, o conceito formal de fenômeno é indeterminado, por outro lado, o conceito vulgar de fenômeno é determinado. Assim Heidegger afirma que em Kant o fenômeno se apresenta ou se mostra como determinado.

dentro da problemática de Kant, o que fenomenologicamente, se entende por fenômeno, pode-se elucidar, com ressalva das demais diferenças, através das seguintes palavras: o que já sempre se mostra nas manifestações, no fenômeno em sentido vulgar, de maneira prévia e concomitante. E o que se mostra em si mesmo (“formas da intuição”) são fenômenos da fenomenologia (HEIDEGGER, 1989, p. 61).

Neste sentido o confronto entre os conceitos formal de fenômeno, e o conceito vulgar de fenômeno se faz imprescindível para compreendermos o conceito fenomenológico de fenômeno. Tal confronto deve servir para assegurar que o conceito fenomenológico de fenômeno só pode ser apreendido tematicamente. Ao contrário do conceito vulgar de fenômeno que se mostra como resultado de uma situação empírica, que por sua vez, é não-temática.

Neste âmbito Heidegger pretende assegurar que o conceito formal de fenômeno não se converte no conceito vulgar de fenômeno. Heidegger faz também uma análise detalhada do conceito de *logos*. Fazendo o percurso da análise a partir de Platão e Aristóteles, que consideram o conceito de *logos* como polissêmico e, de tal modo, que os vários significados tendem a se dispersar, sem a orientação positiva de um sentido básico.

Desde modo *aletheia* era originalmente concebido como o aspecto básico da natureza (*physis*), o que afasta, essencialmente qualquer pretensão acerca de sua relação com qualquer outra coisa, tal como pensamento. Em Platão, ela aparece sob o jugo da *Idea*. *Idea*, do grego *idein*, ver, refere-se, na explicação de Heidegger ao aspecto visual dos entes. Assim Heidegger considera que os gregos se tornaram prisioneiros de uma concepção vulgar de fenômeno, quer dizer, no sentido primeiro de desvelamento, determinada pela coisa percebida ou como percepção, uma vez que, a percepção é sempre verdadeira. Portanto, se mantiveram presos a um conceito construído de verdade. Nesta análise Heidegger afirma que o significado básico de *logos* é discurso, entretanto, nos diz que Mas, de fato, isso é somente uma aparência que se há de manter enquanto não se puder apreender devidamente o conteúdo primordial de sua significação básica (HEIDEGGER, 1989, p. 62).

Com isto Heidegger nos faz compreender que a história posterior ao significado da palavra *logos* e, sobretudo, as interpretações diversas e arbitrárias da filosofia posterior encobrem continuamente o sentido próprio de discurso, que é bastante claro. Portanto, as interpretações são feitas em sentido meramente discursivo, ou seja, o discurso não é assegurado em seu sentido originário, uma vez que, não é apreendido como um conceito fenomenológico de fenômeno, mas, sobretudo como um mostrar-se aparente da fala. O discurso que se pronuncia é comunicação. A tentativa ontológica da comunicação é fazer o ouvinte participar do ser que se abriu para o referencial discursado no discurso (HEIDEGGER, 1989, p. 228).

O discurso, portanto, deixa e faz ver a partir daquilo sobre o que discorre. O discurso autêntico é aquele que retira o que diz daquilo sobre o que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que discorre. Esta é a estrutura do *logos* como discurso. Porém, nem discurso, possui este modo próprio de revelação no sentido de deixar e fazer ver, *de-monstrando*. Um pedido, por exemplo, também revela, embora de outro modo (HEIDEGGER, 1989, p. 63).

Para Heidegger o *logos* é, primária e originariamente considerado como discurso na medida em que é um deixar ver, ou seja, pode ser entendido como afirmação de um discurso verdadeiro ou falso. Neste medida o discurso acerca do verdadeiro ou falso recai sob dois termos *aletheia*¹² e verdade. Portanto, em termos que desembocam no cerne das estruturas que suscitam o discurso fenomenológico de fenômeno como apreensão, e não como algo a ser percebido. Pois, conforme Inwood “Atingimos assim a essência da verdade, a abertura do

¹² Conforme a tradução de Michael Inwood, o termo Aletheia é geralmente aceito como sendo a-lethes, a-letheia, ou seja, “não escondido ou esquecido”, ou aquele que “não esconde nem esquece”.

aberto, por duas razões direções; pela reflexão sobre o fundamento da possibilidade da correção (*adaequatio*) e pela reminiscência do começo (*aletheia*). Isto significa dizer que o “deixar ver” tem como pressupostos uma implícita relação entre o processo de velamento, e desvelamento (verdade), ou seja, na medida em que o “deixar ver” é entendido como desvelamento ele se revela, mas ao passo em que se revela, ele novamente se vela, ou seja, o “ser verdadeiro” se esconde, se mantém encoberto. E, novamente, porque os *logos* é um deixar e fazer ver, por isso é que pode ser verdadeiro ou falso¹³.

Neste sentido “ser falso” tem o sentido de encobrimento, quer dizer, o sentido de colocar a coisa na frente de outra ou ocultar o seu ser, encobri-lo, propô-lo como algo que ele não é; ao contrário do ser verdadeiro que tem o sentido de desvelamento, ou seja, de deixar e fazer-se ver o ente como algo desvelado ou como entes descobertos.

E, novamente, porque o *logos* é deixar e fazer ver, por isso é que ele pode ser verdadeiro ou falso. Tudo depende de se libertar de um conceito construído de verdade, no sentido de concordância (HEIDEGGER, 1989, p. 63).

Mas o sentido de concordância de que nos fala Heidegger, não é de forma alguma, a ideia primária, mas deriva dela uma noção originária na medida em que trata a verdade como desvelamento. Deste modo,

a caracterização da verdade como concordância, *adaequatio*, é de certo, por demais vazia e universal. Encontrará, no entanto, alguma razão caso se sustente, a despeito das interpretações mais variadas do conhecimento que trás esse predicado privilegiado (HEIDEGGER, 1989, p. 283).

Significa dizer que a verdade como concordância, cujo lugar é a proposição está na raiz da noção derivada da proposição, e a verdade como desvelamento, cujo lugar é o ser-aí, está na raiz da noção originária de *logos* como discurso que deixa e faz ver. Heidegger nos mostra que os gregos entenderam o desvelamento como um modo de *ser-no-mundo*, ou seja, o ser existe sob a forma de uma subjetividade consciente de si mesmo e de seu mundo enquanto representação sua. Portanto, como um desvelamento (verdade), que aponta para aquilo que, nela permanece impensado. Deste modo, “A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto)” (HEIDEGGER, 1989, págs. 286-287).

¹³ Cf. Tais comentários na tradução de Inwood no dicionário *Heidegger*.

Neste sentido *ser-no-mundo* não é considerado no modo grego como um modo existencial do *ser-aí*, na medida em que *ser-aí* é responsabilidade do desvelamento do ente, porque ele é abertura originária no mundo no sentido em que ocupa um espaço onde as coisas acontecem. Por essa razão os entes não se somam, mas se compreendem sobretudo na abertura originária no mundo. Daí pode-se concluir que a verdade inclui a possibilidade da não verdade, quer dizer, do velamento. Deste modo o *ser-aí* está na verdade e na não verdade, que em última análise está no desvelamento. Assim nos diz Heidegger,

é por isso que, em sua essência, o *ser-aí* tem de explicitamente tomar posse do que se descobriu contra a aparência e a distorção e sempre se reassegurar da descoberta. De fato, não é com base num total velamento que as novas descobertas se fazem, mas sim a partir da descoberta no modo da aparência. O ente se configura como..., ou seja, de certo modo o ente já foi descoberto só que ainda se deturpa (HEIDEGGER, 1989, p. 291).

Sendo assim Heidegger mostra que a verdade da existência é a abertura mais originária e mais própria que o poder-ser de *Dasein* pode alcançar. Ele só poderá receber sua determinação ontológico-existencial no contexto de uma análise da propriedade do *Dasein*. Ou seja, só no apropriar-se de si, no envolver-se de seu *ser-aí*, na existência é que pode compreender-se na verdade da existência, do seu existir. Conforme Heidegger,

compreendida no sentido mais originário, a verdade pertence à constituição fundamental do *Dasein*. Essa expressão significa um existencial. Com isso, prelineia-se a resposta à questão do modo de ser da verdade e do sentido da necessidade de se pressupor que verdade se dá (HEIDEGGER, 1989, p. 295).

É neste âmbito que Heidegger nos faz ver e compreender que a análise dos conceitos de fenômeno e *logos* devem servir tão somente como uma análise preparatória e provisória do conceito de fenomenologia. Para realizar esta pesquisa Heidegger trava um debate com a tradição que caracteriza o passo desestrututivo/construtivo do seu método. Assim,

fenomenologia diz então – deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – “para as coisas elas mesmas!” (HEIDEGGER, 1989, p. 65).

Em Heidegger a fenomenologia mostra-se assim, como uma hermenêutica da analítica da existência. Neste sentido a fenomenologia,

em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia. Ao se esclarecer às tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema o *Dasein*, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode-se colocar diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sentido do ser em geral (HEIDEGGER, 1989, p. 68).

Assim, o conceito fenomenológico de fenômeno é legitimado considerando-se formalmente, o significado do conceito formal e vulgar de fenômeno sem, no entanto, deixar-se cair no conceito vulgar de fenômeno. Isto é o que Heidegger chama de desformalização do conceito formal de fenômeno, ou seja, é transformá-lo em conceito fenomenológico de fenômeno, e assim distingui-lo do conceito vulgar de fenômeno, mostrando com isto a necessidades deste distinção, uma vez que, sem esta distinção continuariamos tratando apenas do fenômeno em seu sentido vulgar, o qual tem o modo determinado dos entes. Sendo assim,

o que será que a fenomenologia deve “deixar e fazer ver”? O que é que se deve chamar de “fenômeno” num sentido privilegiado? O que, em sua essência, é necessariamente tema de uma *de-monstração* explícita? (HEIDEGGER, 1989, p. 66).

Ao elaborar tais questões Heidegger nos faz compreender que o modo mais apropriado para sua investigação fenomenológica é apreendê-la no modo indeterminado do fenômeno, portanto, como conceito formal de fenômeno (indeterminado). De tal modo que,

Justo o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento (HEIDEGGER, 1989, p. 66).

Com isto Heidegger nos mostra que há uma relação intrínseca tanto com o que não se mostra diretamente ou (está encoberto, e o que “pertence essencialmente ao que se mostra diretamente” ou (está desencoberto). Ou seja, o que se encobre se mostra no desencoberto, assim se diz sempre do que se desencobre, portanto, de um ente ou daquele que se mostra. Considerar esta diferença é a condição básica para não cairmos numa compreensão metafísica do ser. Pois para a tradição metafísica o ser pode encobrir-se tão profundamente que chega mesmo a ser esquecido, de modo que tradicionalmente, a questão do ser e seu sentido se ausentaram, mas este esquecimento se deu em função da consideração da questão como algo resolvido, portanto, inquestionável. Deste modo,

o motivo implícito ou explícito dessa suposição reside na exigência justa, que, no entanto, também precisa ser fundamentada ontologicamente, de que a filosofia tem como tema o “a priori” e não os “fatos empíricos” como tais (HEIDEGGER, 1989, p. 299).

Tal afirmação significa dizer que nesta relação intrínseca, o que num sentido extraordinário se mantém encoberto volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra “desfigurado” e não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. Contudo Heidegger nos esclarece que fenômeno é desse modo, em sentido fenomenológico, o ser dos entes, seu sentido, suas modificações e derivados, quer dizer, cada desencobrimento do ser, por ser parcial, também é um velamento do ser. Ou ainda, o ser se subtrai, ao mesmo tempo em que se revela, ao ente.

Neste âmbito Heidegger trata da ontologia fundamental como constitutivo da questão do ser enquanto tal. Portanto, a ontologia fundamental se apresenta como um modo de superar a ontologia tradicional. Pois, se a questão sobre o ser procura não o ser dos entes, mas o próprio ser em sua essência, então precisamos de uma completa e explícita fundamentação do *Dasein*, guiada por esta questão. Por esta única razão ou fundamentação assumiu o nome de ontologia fundamental. Conclui-se que,

Enquanto tema fundamental da filosofia, o ser não é gênero dos entes e, não obstante, diz respeito a todo e qualquer ente. A sua universalidade deve ser procurada ainda mais acima. O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente (HEIDEGGER, 1989, p. 69).

Sendo assim, a fenomenologia faz uma descrição do modo de ser dos entes como uma preparação para a questão fundamental sobre o sentido do ser e seu sentido. Ela é fundamental porque as ontologias regionais são modos de ser do *Dasein* e pressupõem o acesso pré-ontológico do *Dasein* frente aos demais entes. E, não apenas pressupõem uma pré-compreensão de ser, mas podem realizar seu trabalho propriamente sem antes esclarecer o sentido do ser. Portanto,

ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ela brota e para onde retoma (HEIDEGGER, 1989, p. 69).

Neste âmbito o privilégio que distingue o *Dasein* (*ser-aí*) está em ser ontológico. Pois, ao contrário de outros entes, o *Dasein* comprehende o ser dos entes. Mas se a ontologia fundamental está reservada a uma investigação teórica e conceitual do ser, seria melhor dizer que *Dasein*, é pré-ontológico, que possui uma compreensão implícita com os entes onticamente, adquirindo conhecimento ôntico dos mesmos. Portanto, a ontologia fundamental analisa o ser de *Dasein* como uma preparação para a questão fundamental sobre o sentido e o significado do ser em geral. É fundamental porque as ontologias regionais e as ciências são modos de ser de *Dasein* e pressupõem o acesso pré-ontológico de *Dasein* aos entes; e não apenas pressupõem uma compreensão de ser, mas não podem realizar seu trabalho propriamente sem antes esclarecer o significado do ser. Já que tanto o *Dasein* quanto o ser são anteriores ou fundamentais para as outras ontologias, por isto, trata-se de uma ontologia que inclui a questão sobre o ser enquanto tal. Sendo assim a tarefa de Heidegger consiste agora em devolver o *Dasein* a relação primordial com o ser, não simplesmente analisar o seu ser. Neste sentido,

Essa simples afirmação se desenvolve no momento em que Heidegger procura mostrar como a compreensão tem um caráter existencial e como compreensão prévia do ser faz parte do projeto existencial; a compreensão é um modo de ser do *ser-aí* (*Dasein*), um existencial. A compreensão é a própria abertura do *ser-no-mundo*. Toda a teoria, o ver, o compreender são derivados dessa compreensão existencial, que é a própria luz, abertura, revelação do *ser-aí* (Stein, 2001, p. 246).

Deste modo essa compreensão é constitutiva do *Dasein* enquanto *ser-aí*, na medida em que ele é o existencial fundamental, pois o *ser-aí* sempre se movimenta numa compreensão de seu próprio ser e dos outros seres. Ou seja, compreensão não é uma categoria no sentido de um conceito *a priori*, cujo sentido está estabelecido para sempre, mas compreensão é um modo de ser do *Dasein*, portanto do ser finito e histórico.

1.2 O PRIVILÉGIO DA ONTOLOGIA DO SER EM RELAÇÃO À LÓGICA DO PSICOLOGISMO CIENTÍFICO

O sentido da analítica existencial tem em vista o fato de que há um privilégio no campo ontológico em relação ao âmbito da ciência. Heidegger considera o problema do ser diferente daquele do ente. O problema do ente obscureceu a questão mais original que é a questão do ser. Por isso Heidegger estabelece à diferença entre ser e ente, o que não se

encontra no âmbito do psicologismo científico. Ao estabelecer esta diferença Heidegger subordina o ente ao ser. Desde modo, não há como falar no ser sem relacioná-lo ao ente. Daí a diferença entre compreensão ontológica e compreensão ôntica do ser.

Por isto, Heidegger questiona no terceiro parágrafo de *Ser e Tempo*, as ciências positivas (caso no qual se enquadra também a psicologia), mas destaca o âmbito da ontologia como base sobre a qual se ergue a própria possibilidade da ciência. Nesse parágrafo, encontra-se primeiramente uma distinção entre o domínio de ser e aquele da região dos objetos. Desse modo, ciência dos fenômenos tem, em Heidegger, um sentido bem determinado e distinto, ela significa,

ciência “dos” fenômenos significa: apreender os objetos de tal maneira que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa *de-monstração* e procedimentos direitos (HEIDEGGER, 1989, p. 65).

Deste modo o todo dos entes ou o domínio do ser libera setores de objetos que podem ser transformar investigação científica, mas isto não significa que deste investigação da ciência positiva possa surgir uma resposta adequada para a questão do ser. Esta afirmação implica dizer que a ontologia fundamental para Heidegger não se reduz a uma análise psicologizante, ou ainda, não se trata de um subjetivismo ou de uma tendência filosófica que consiste em reduzir todo juízo de valor ou de realidade a atos ou estados de consciência individuais. Assim, como fez a psicologia, metafísica, ética, estética e a lógica, na tentativa de reduzir ou tratar a questão do ser à existência do sujeito.

Partindo destas considerações, pode-se dizer que a ciência (ontologia regionais), não está interessada em investigar o ser, porque, seu objeto de investigação é o ente. Uma região de ser pode liberar várias regiões e objetos, que a ciência vai tratar positivamente, situação a que está subordinada a psicologia. A ciência visa a um ente determinado que será objeto do discurso na elaboração de conceitos científicos positivos. Acontece, porém, que a análise científica separa e determina seus objetos de investigação, sua região de entes, com base numa compreensão pré-científica que já diz o domínio de ser que encerra o objeto considerado, quer dizer, é necessário assegurar o sentido originário do discurso.

Assim, os entes postos em questão pela ciência devem estar subordinados a compreensão ontológica do *Dasein*. A ciência, assim como a psicologia, trata de um ente determinado, entificado. Mas o que interessa para Heidegger é uma compreensão prévia do ser, e isto promove a diferença do domínio do ser a que pertence o ente investigado.

Esta compreensão prévia é produtora de conceitos fundamentais sobre os quais se funda a própria possibilidade do ente requerido pelo psicologismo científico vir a ser devidamente tematizado. Em outros termos é a partir da distinção entre domínio de ser e região de objetos que fica anunciada a compreensão pré-científica, sendo esta a primeira concepção que a ciência forma de seu objeto. Esta concepção deve pertencer à determinada região do discurso da ontologia fundamental. Heidegger nos diz que,

(...) conceitos fundamentais são determinações em que o setor de objetos que serve de base a todos os objetos temáticos de uma ciência é compreendido previamente, de modo a guiar todas as pesquisas positivas (HEIDEGGER, 1989, p. 36).

Estes conceitos fundamentais segundo Heidegger só são legítimos na medida em que a investigação prévia precedente à pesquisa científica, comprove a correspondência com o respectivo setor de objetos. Considerando que, estes setores são recortados de uma região de entes, e a investigação prévia que produz conceitos fundamentais nada mais é que uma interpretação deste ente na constituição mesma do ser, esta deve anteceder a pesquisa científica, inclusive às demais ontologias. A investigação prévia que antecede a investigação científica e sobre a qual se funda a possibilidade da ciência é a analítica existencial.

Segundo Heidegger no tocante à psicologia, a filosofia deve lhe oferecer uma direção, deve preceder a ela. Esta direção filosófica persegue o sentido do ser. A filosofia deve, portanto, servir de embasamento para a fundamentação da ciência e no caso aqui específico, também o da psicologia. Pois para Heidegger o conhecimento ôntico se baseia na possibilidade do conhecimento ontológico. Para ele, nesse caso, a psicologia deve ser orientada pelas conquistas da filosofia. Compreender, manifestar, conceituar são modos possíveis de acesso à questão do ser, que se realizam no modo da relação entre ser e ente. Tal diferença indica que o ser não um ente propicia uma visão, que por sua vez possibilita a conceituação fundamental que precede a ciência, e é condição de possibilidade da analítica existencial.

Com isto, fica indicado que a analítica existencial em filosofia se caracteriza como primado ontológico da questão do ser, que é o questionamento mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas. O primado ontológico investiga o ente com base numa compreensão prévia do domínio do ser daquele ente.

Assim, Heidegger nos diz que, esta compreensão antecede a qualquer ciência e qualquer ontologia. Esta compreensão é via de acesso ao sentido do ser em geral. Cabe

demonstrar a quem pertence essa compreensão sobre a qual se faz qualquer tematização, ou seja, quem guarda o sentido do ser. Nesse sentido, a verdade não é tão somente aquilo que diz a ciência, mas antes a verdade inclui a possibilidade da não-verdade, ou seja, do velamento. De sorte que *ser-aí*, está na verdade e na não-verdade, que em última análise diz estar no desvelamento, visto

todavia, somente na medida em que o *Dasein* se abre é que ela também se fecha; e somente na medida em que, com o *Dasein*, já se descobriram os entes intramundanos é que eles, enquanto encontro possível dentro do mundo, já se encobriram (velaram) e deturpam (HEIDEGGER, 1989, págs. 290-291).

A diferença estabelecida por Heidegger entre ser e ente é entendida como condição da sua ontologia fundamental. A partir desta diferença é que se pode investigar quem guarda o sentido do ser. Esta diferença leva Heidegger a fazer distinção entre compreensão ôntica do ser e compreensão ontológica. O campo de investigação da busca pelo sentido do ser deve, portanto, passar necessariamente por estes dois modos de compreensão de ser do *Dasein*, que segundo Heidegger demarca o privilégio ontológico do ser. Isto quer dizer que, na analítica do *Dasein* o ser tem primazia em relação ao ente.

Em *Ser e Tempo* à analítica existencial tem como ponto de partida a questão do esquecimento do ser. Com a tradição metafísica a questão do esquecimento orientava-se, a princípio, a partir de três preconceitos: o conceito de ser era considerado o mais universal e o mais claro; o segundo tratava de um ser indeterminado, isto é, o conceito de ser não dizia nada e finalmente o conceito de ser o mais evidente, ou seja, o ser era entificado nas coisas. Tal esquecimento nos coloca frente a uma única possibilidade de se ter acesso a esta questão. E este acesso se dá por meio do ente denominado *Dasein*.

Segundo Heidegger na analítica existencial o *Dasein* é compreendido como o único ente capaz de se questionar e de se compreender. O *Dasein* se torna deste modo o único ente capaz de responder a questão do real sentido do ser. Esta é a questão que move a analítica existencial, uma vez que ela contribui para a elaboração do discurso acerca das ontologias em geral e da ontologia fundamental.

Neste sentido o termo existencial aplica-se à estrutura ontológica da existência, na medida em que *Dasein* se comprehende como existenciário, quer dizer, existindo o *Dasein* é em função de si mesmo, devendo tomar em mãos aquilo que ele é. Nisto reside à tarefa da analítica existencial, ou seja, aplica-se às possibilidades abertas para o *Dasein*, à compreensão que delas possui e a escolha que faz ou recusa entre elas.

1.3 EXISTENCIAIS E CATEGORIAIS

Heidegger faz a distinção entre os existenciais, que são determinações do *ser-aí* (*Dasein*), e as categorias que são determinações do ser dos entes não conforme ao *ser-aí*, isto é, determinações do ser das coisas.

Os existenciais para Heidegger ocupam, no procedimento da analítica, a função de estrutura. Esta análise se dá em razão do *Dasein* existir. Os existenciais se diferenciam nitidamente das categorias entitativas que são determinações ontológicas próprias dos entes. A contraposição entre os existenciais e as categorias se mostram como fator decisivo para a compreensão e distinção no procedimento da analítica na investigação do sentido do ser. Por tais razões neste pesquisa, o termo categorias é utilizado para exprimir o modo dos entes intramundanos ou o ente simplesmente dado.

No procedimento da analítica existencial Heidegger faz ver a primazia dos existenciais. Isto quer dizer que a analítica tem como fundamentação os existenciais. Os existenciais nos remete à estrutura que compõe o ser do *Dasein*. Esta estrutura se realiza mediante a sua existência, por isso o termo existenciais comporta tudo aquilo que a existência humana abarca. Os existenciais realizam esta possibilidade através dos modos constitutivos de ser do *Dasein*, quer dizer, como ser-no-mundo e na perspectiva ôntico-ontológica. Isso implica dizer que existe uma relação entre os existenciais e as categorias. Significa que nesta relação o *Dasein* se comprehende, e se comprehende o mundo e, é a partir desta compreensão que ele estabelece o seu ser, o seu existir. Esta compreensão se dá mediante o modo próprio da sua existência.

O *dasein* se comprehende, também, enquanto simplesmente dado, a medida em que se relaciona com os demais entes. Mas ele se diferencia dos demais entes que o cercam em razão de ser ele o único ente capaz de se compreender e de se questionar. Neste âmbito Heidegger nos mostra que, o ente categorial, só se comprehende a partir de um ente determinado. E mundo na compreensão ôntica são os modos possíveis de ser do *Dasein*. Mundo na compreensão ôntica não tem o mesmo sentido da compreensão ontológica do *Dasein*. Pois, o ente categorial não tem a capacidade de compreensão e de questionamento do *Dasein*. Pode-se dizer que a pedra é, que a planta é, mas só o *Dasein* existe e comprehende ser. É este modo de compreensão que lhe permite se diferenciar dos outros entes. Neste sentido só o *Dasein* detém o poder de colocar a questão a respeito do sentido do ser.

Por sua vez, nos existenciais já esta contida sua essência. Por isso, a existência traduz a sua essência. Os termos existência e essência indicam o âmbito em que a compreensão do *Dasein* deve se encontrar. Este âmbito é, conforme nos mostra Heidegger,

os dois caracteres esboçados do *Dasein*, o primado da “existência” frente à “essência” e o ser sempre minha, já indicam que uma análise deste ente se acha diante de uma região fenomenal própria. O *Dasein* não tem, e nem nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo. E por isso é que não se pode dar tematicamente nos modos e métodos em que se constatam os entes simplesmente dados. O modo de darse previamente, que lhe é adequado, é tão pouco evidente que sua determinação constitui uma parte essencial de sua análise ontológica (HEIDEGGER, 1989, p. 79).

O significado de existência é modificado por ele, em relação à compreensão tradicional. Existência não diz respeito mais ao estado em que uma coisa é referida; por exemplo, como uma planta, um animal que nasce cresce e morre, isto é, não se trata de coisas que ocupam um determinado espaço.

Existência constitui os modos, pelos quais o *Dasein* pode ser isto ou aquilo; pode compreender, interpretar. Portanto, bastante diferente de dizer ser dentro-do-mundo, como as pedras e os utensílios, o tempo existência opõe-se ao termo essência, portanto, não significa mais a constituição entificada de uma coisa, assim como, por exemplo, O₂ é a constituição essencial do oxigênio; ou como Deus é a causa essencial de tudo. Essência passa a significar “ter de ser”. Significa, não poder evitar ser o modo como se está aqui ou ali em oposição às abstrações ou como se fosse algo a ser contemplado.

A partir da nova compreensão destes conceitos vemos que a essência do *Dasein* é sua existência, portanto, existência compreendida como ser-no-mundo. Pode dizer também que o *Dasein* nunca pode ter o modo de ser de um ente simplesmente dado, pois, a sua essência ou ser se dá sempre previamente dado, pois, a sua essência ou ser se dá sempre previamente, em relação a todo algo que se mostra dado. O fato de o *Dasein* ser determinado previamente se torna pouco evidente à nossa compreensão. Por isto, torna-se necessário, segundo Heidegger, um acesso seguro a tal compreensão, através de uma análise conveniente na medida em que o acesso à questão do *Dasein* se distingue ontologicamente por ser ele mesmo um existente, quer dizer, um ser que carrega consigo o sentido de existência. Sem, entretanto, deixar de compreender-se como um ente que se comprehende e se interpreta entre as coisas no mundo, e reconhecendo-se assim no abandono do seu ser, do seu nada.

Assim os existenciais comportam tudo aquilo que a existência humana abarca. De acordo com Heidegger a tradição metafísica ocupou-se em entender o ser a partir das categorias ou de entes determinados. A compreensão de ser, segundo a tradição era da a partir de definições, de conceituações, de entificações de modo que não era possível estabelecer nenhuma relação entre os existenciais e o ente categorial.

Há, dessa maneira, uma diferença quanto ao modo adequado de acesso à questão do ser. Pois, por um lado a tradição buscou o sentido do ser através de conceitos e de definições; por outro lado Heidegger desestruturou a tradição mostrando na sua analítica a primazia dessa temática, ou seja, que a destruição acontece no sentido de uma desconstrução daquilo que fora transmitido pela tradição. Visando retornar às experiências originárias que presidiram à construção dos conceitos ontológicos gregos, de tal modo que ao insistir na repetição, a questão do sentido do ser, pudesse ser retomada em sua limitação e problematicidade. Por duas vezes fica patente, parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, que a destruição da metafísica não é algo que pode ou não acontecer, mas que deve se fazer se, se quer tematizar o sentido do ser em sua verdade.

caso a questão do ser deve adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale à rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos esta tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição (HEIDEGGER, 1989, p 51).

Neste sentido é necessário, considerar a questão do real sentido do ser como uma questão em permanente discussão, ou seja, não pode ser considerada como uma questão esgotada, portanto, provisória, incompleta. Em Heidegger é possível estabelecer a relação entre o ser existencial e o ente categorial. Esta relação depende do modo de acesso adequado à questão do ser, já que há primazia do ser frente ao ente.

Para que esta relação se estabeleça Heidegger considera três modos importantes que constituem a estrutura da compreensão do *Dasein*. Estas estruturas se constituem ao *Dasein* nos seguintes modos – primeiro, como único ente que existe e pode perguntar pelo sentido do ser e, esta se concretiza na existência mesma; o outro modo se constitui na compreensão ôntica de *Dasein*; esta vai depender dos seus possíveis modos de ser e se constitui no modo de um a compreensão existêncial do seu ser, e finalmente se comprehende como conjunto das estruturas que mostra como é a relação do *Dasein* com o mundo, no modo da sua existencialidade, ou seja, dos desdobramentos advindos dos seus possíveis modos de ser.

Os três modos se constituem, portanto, na maneira como o *Dasein* estabelece sua relação com os outros entes. Pode-se dizer que estes modos são parte da compreensão e da constituição ontológica de *Dasein*, porque estes servem de embasamento para a própria tematização ontológica do seu ser que se constitui numa relação ao ser dos entes. Com isto, Heidegger nos diz que para se fazer o procedimento da analítica do sentido do ser é necessário que se entenda a estrutura ontológica de ser de *Dasein* na possibilidade da sua existência – que pode ser compreendida no modo da sua existencialidade da sua compreensão existenciária¹⁴ de ser.

Estes modos só podem ser compreendidos no sentido de que o ser não é um ente, isto é, de que o ser só pode compreender-se no modo de ser da existência, ou que comprehende ser numa relação com os entes. Porém, a primazia para se compreender a questão do sentido do ser deve se manifestar, necessariamente, por meio do ser enquanto existencial. Isto vai permitir ao *Dasein* a primazia dos existenciais em relação a entes categoriais a partir dos modos possíveis de ser de *Dasein*.

Na obra *Ser e Tempo* Heidegger mostra que as categorias de ordem metafísica são determinações do ente, ao dizer que o homem é um animal racional e político como em Aristóteles, e as condições *a priori* do conhecimento como em Kant por meio da intuição; sempre restritas ao plano conceitual e formal de fenômeno.

O ver e ouvir sensíveis não desvelam a distância em virtude de leis ópticas, mas porque o ser humano, que tem a estrutura do Estar-aí, existe aproximando-se das coisas (...) O que nos faz ver a espacialidade originária das coisas não é a intuição do tipo kantiana, mas a possibilidade do Estar-aí de orientar-se e de aproximar-se (LOPARIC, 1990, p. 181).

Pode-se dizer com isto que a tradição metafísica considerou a questão do ser como resolvida. A tradição resolveu a questão definindo o ser a partir do ente enquanto ente; esquecendo, dessa forma, o sentido do ser. Isto quer dizer que, o ser era tratado mediante entificações ou determinações. Implica dizer que a ontologia tradicional é uma ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas outras ciências, e como um princípio que condiciona a validade de todos os outros. Por essa pretensão de prioridade, isto é, que a define a metafísica pressupõe uma situação cultural determinada, em que o saber já se organizou e dividiu em diversas ciências, relativamente independentes e capazes de exigir a determinação de suas inter-relações e sua integração com base num fundamento comum.

¹⁴ Cf. notas explicativas de *Ser e Tempo*, 1989, p. 310. Existenciária indica a delimitação fatual do exercício de existir que sempre se propaga numa pluralidade de singularidade, situações, épocas, condições, ordens, etc.

Com Heidegger a ontologia adquire outro significado, na medida em que é entendida como a determinação do sentido do ser a partir do ser do ente que faz as perguntas e dá as respostas: o *Dasein*. Portanto, Heidegger reafirma o caráter primário ou privilegiado da ontologia.

1.3.1 Os modos de compreensão do ser

Tentamos esclarecer, já no começo desta abordagem, a relação entre a questão do sentido do ser e as possibilidades do modo ser do *Dasein*, fazendo uma distinção entre os modos existenciais e os categoriais numa relação com a temática da existência. Essa consiste no fato de que a existência é entendida por Heidegger como a compreensão do ser. A implicação entre os dois elementos – o sentido de ser e existência – aparece neste contexto, como uma necessidade.

Em outros termos, uma coisa não surge nem se define sem a outra. Poderíamos dizer, a fundamentação disto pode ser exemplificada com o termo manifestar-se que resulta do ente que comprehende ser: o *Dasein*. O termo manifestar-se exprime a noção de compreensão para o qual o termo fenômeno se torna indispensável. Isto, por sua vez não pode ocorrer senão num determinado ente em que aparece. Este ente denominado aqui de *Dasein* é constitutivamente comprehensivo. Mas isto vem à tona por meio da existência humana (*ser-aí*), pois é através do ser do *Dasein* que o poder de compreender se realiza. Assim *Dasein* ou *ek-sistênciâ* é a forma como o *Dasein* se projeta, se define sem escapar às características do *ser-aí*. Assim diz Heidegger, na seguinte passagem,

Perceber o sentido do conceito formal de fenômeno e de seu uso devido na acepção vulgar é uma pressuposição indispensável para se compreender o conceito fenomenológico de fenômeno, prescindindo de como se deve determinar mais precisamente o que se mostra. Antes de se fixar a concepção preliminar de fenomenologia, deve-se definir o significado de àóyoç, a fim de se tornar claro em que sentido a fenomenologia pode ser c “ciência dos” fenômenos (HEIDEGGER, 1989, págs. 61-62).

Em Heidegger *Dasein* e existência são uma unidade. E, a rigor, é o modo como a existência humana (*ser-aí*) manifesta aquilo que é. O termo existência, envolve, portanto, a pretensão de se questionar até as últimas consequências, tudo aquilo que a noção de ser sintetiza. O ser é complexo porque é a síntese do que se encontra à vista e do que não se

encontra. Se o que se dá a conhecer no ser depende do compreender, isto é, esta compreensão está ligada à própria existência (*Dasein*).

A relação entre sentido de ser e o significado de existência, se mostra agora conectado a uma análise de sua natureza. O termo heideggeriano analítica da existência exprime, portanto, a clarificação da estrutura do compreender, ou seja, analisando-se em que consistem os constitutivos da existência, deve-se chegar à compreensão do ser. A existência, então, é tratada como uma questão. Significa dizer que, Heidegger analisa os modos possíveis do *ser-aí*, mas quer alcançar, com isto o sentido do ser. Esta tarefa consiste, portanto, no esclarecimento, no aparecer entendido como o se colocar diante daquilo que se manifesta. Mais exatamente: ele indica que o sentido de ser que a realidade porta está intimamente ligada à estrutura comprensiva e esta constitui existência mesma.

O sentido da questão decorre do fato de precisarmos compreender o ser para compreendermos e explicarmos tudo o mais. Isto faz com que se diga que na questão do sentido do ser, se move à analítica existencial heideggeriana, ou seja, por um lado trata-se de algo relativo ao ser – o ontológico; e por outro lado, isto está fundamentado num ente específico ou que se refere também ao ser caráter ôntico, que é a existência. Tem-se ai o caráter fundamental.

A analítica da existência se torna, consequentemente, um procedimento para se investigar o sentido do ser. Tal investigação consiste no modo específico do ser deste ente que se manifesta através de um ente denominado *Dasein*. No modo específico do *Dasein* se abre e se encerra a possibilidade de compreensão e de busca que se manifesta na procura pelo real sentido do ser. O ser do *Dasein* é dotado de características essenciais ao seu existir, ou seja, existir é ser possível Heidegger,

A possibilidade de ser, que o *Dasein* existencialmente sempre, distingue tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode ‘se passar’. Como categoria modal de ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que ainda não é real que nunca será necessário. Caracteriza meramente possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Em contrapartida, como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais do *Dasein* (HEIDEGGER, 1989, p 199).

Deste modo, Heidegger afirma na *Carta ao Humanismo* à existência é um modo de ser próprio da *ek-sistênci*a na medida em que,

para significar que, contrariamente, por exemplo, à rocha ou o animal, o homem, se mantém sempre fora de si mesmo junto ao Ser, Heidegger de chama de “*ek-sistência*” essa compreensão. Ele o lugar de sua manifestação, o “lugar” onde o Ser se manifesta. “*Dasein*” pode assim se dizer “*ser-no-mundo*”, expressão que significa sua abertura, e não sua situação no espaço. Não se trata também de dizer que a existência precede a essência, como Sartre, e sim de determinar o existir como compreensão do fato que “existe”, ou seja, como compreensão da “verdade do Ser” (HEIDEGGER, 1995, p. 45).

Neste sentido a questão da existência não se esclarece se não pelo próprio existir a essência de *Dasein* apoia-se no fato de que, em cada caso, tem seu ser para existir e o tem como próprio. Ou seja, é próprio deste ente que em seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. Pois conforme Heidegger, a compreensão do ser é em si mesma uma determinação de ser do *Dasein*. O privilégio ôntico que distingue o *Dasein* está em ser ontológico (HEIDEGGER, 1989, p.38).

Neste sentido a ontologia em Heidegger deve ser entendida só como a determinação do sentido do ser a partir do ser dos entes, na medida em que o *Dasein* faz as perguntas e dá as respostas. Com isto Heidegger reafirma o caráter primário ou privilegiado da sua ontologia. De modo que o problema do ser tende não somente à determinação das condições *a priori* da impossibilidade das ciências que estudam o ente, e que, portanto, ao fazê-lo já se movem numa compreensão do ser, mas também à determinação das condições de possibilidades das ontologias que precedem e fundam as ciências ônticas.

1.3.2 O ser simplesmente dado

Segundo Heidegger para responder a questão do ser a tradição recorreu a entes categoriais. Estes entes aplicam-se unicamente ao ente compreendido como ente intramundano disponível ou ente simplesmente dado. O ente simplesmente dado disponível tem no *Dasein* a condição indispensável para que ele posse se revelar. Porque, o ente simplesmente dado é sempre utensílio, uma serventia ao *Dasein*. É através desta referência que o *Dasein* lhes dá lugar, significando então, entes e lugares. O modo circundante mais próximo do *Dasein* define o para quê. O para quê do ente à mão que sempre está relacionado com outros utensílios e com o *Dasein* que utiliza, formando o complexo utensiliar, de outro modo, poderíamos dizer que a manualidade é, portanto,

o modo de ser do instrumento em que ele ser revela por si mesmo. O instrumento está disponível para que o manuseio, em sentido amplo,

unicamente porque todo instrumento possui esse “*ser-em-si*” e não simplesmente ocorre (HEIDEGGER, 1989, p. 111).

Em outros termos, *Dasein* é *ser-no-mundo*, solo de duas possibilidades. Isto que dizer que o *Dasein* estabelece uma relação com ele e as coisas que o cercam. É mediante esta relação que o *Dasein* manifesta sua existência. Existência que para Heidegger se dá no modo de *ser-no-mundo* do *Dasein*, e é nisto que reside o modo próprio¹⁵.

Este modo próprio se realiza através dos seus possíveis modos de ser. Estes se apresentam ao *Dasein* no seu modo de ser enquanto *ser-no-mundo*. Neste âmbito o *Dasein* em Heidegger é compreensão ontológica. Esta compreensão ontológica deve ser entendida enquanto compreensão existencial. E, enquanto compreensão existencial o *Dasein* pode se compreender como *ser-no-mundo*. De outro modo, o *Dasein* se comprehende mundo. Mundo que também constitui o seu ser. Mundo que comprehende e interpreta. O *Dasein* é abertura, “é” em vista da existência, na medida em que sendo ele se comprehende no mundo a partir da sua existência.

Para Heidegger o ente à mão não é algo que simplesmente está presente como coisa dada, mas algo próximo que faz parte do modo de ser de *Dasein*. É nesta relação de proximidade com o ente simplesmente dado que o *Dasein* se relaciona com os entes que o rodeiam, ou seja,

O modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio, porém, não é cego. Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com instrumentos se subordina à multiplicidade de referências do “*ser para*” (*Um-zu*). A visão desse subordinar-se é a circunvisão (HEIDEGGER, 1989, p. 111).

Portanto, a circunvisão¹⁶ é o olhar próprio da preocupação, que reside numa visão pré-teórica que ilumina o contexto do que está por fazer.

Entretanto, da compreensão de ente simplesmente não se pode retirar nenhuma possibilidade de compreensão do *Dasein*; nem tampouco se estabelecer nenhuma compreensão prévia do ser. Tentar compreender a questão do ser a partir do ente simplesmente dado é comprehendê-lo, primeiro, a partir das coisas que o cercam. E tentar

¹⁵ De acordo com PASQUA, H., 1993, p. 79. “*Dasein* é a sua possibilidade, ele está sempre já empenhado em possibilidades determinadas e escolhidas em detrimento de outras possibilidades. Este poder-ser, essencial ao *Dasein*, define-o por completo. Ele lança-o em possibilidades múltiplas, entre as quais ele deverá efetuar a sua escolha para *ek-sistir* num mundo que o restringe”.

¹⁶ De acordo com LOPARIC, Zeljko, 1990, págs. 180-181. “A ocupação pode encontrar o ente e desvelar o seu ser porque não é cega porque é guiada por um *ver-em-trono* (*Umsicht*), um ver que não é um perceber ou representar e sim um mover-se na estrutura de significações que é o mundo que habitamos”.

compreendê-lo deste modo é o mesmo que negar-lhes uma compreensão ontológica de ser. Foi por meio da compreensão ôntica do ente que a tradição metafísica, tratou de compreender a questão do sentido do ser, isto é, a partir do ente simplesmente dado. Por outro lado em Heidegger a estrutura que constitui tarefa do sentido do ser, se fundamenta no acesso ao ser e sua explicação do próprio ser, conforme nos mostra com a seguinte afirmação:

em qualquer lugar e em qualquer amplitude em que a pesquisa explore o ente, em parte alguma encontra ela o ser. Ela atinge apenas o ente antecipadamente, já na intenção de sua explicação permanece junto ao ente. O ser, porém, não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar nem produzir objetivamente à semelhança do ente (HEIDEGGER, 1999, p. 69).

Neste âmbito Heidegger quer nos mostrar e fazer compreender que não é possível se chegar à estrutura ontológica do sentido do ser, a partir da análise do fenômeno mundo. Mundo entendido no modo como a tradição tratava de compreender o sentido do ser. Sendo este compreendido como ente simplesmente dado ou como categoria.

Em Heidegger o *Dasein* instaura uma relação com o mundo e com as coisas que o cercam. Deste modo não há dissociação entre mundo e *Dasein*, pois, ele se comprehende também como mundo, porque, *Dasein* é *ser-no-mundo*. Neste sentido, o *Dasein*, pode se relacionar com os outros entes ao estabelecer essa compreensão com o seu ser e o mundo, pois, ele é o ente que se comprehende ser. Na compreensão de *ser-no-mundo*, pois ele é o ente que se comprehende ser. Na compreensão de *ser-no-mundo* está implícito o ser, o ente, e o mundo. Significa dizer que, a compreensão do *Dasein* se constitui desses três momentos.

Isto significa dizer que, para Heidegger nesta compreensão o *Dasein* trata da existência humana no mundo (*ser-aí*), que é para si próprio uma questão com o seu ser. Entretanto, isto não quer dizer que, o *Dasein* é cada um de nós e possa encerrar em si mesmo, em um individualismo no qual somente um *Dasein* não trata apenas do ser em geral, porque ele é o “aí” onde se dá a questão do ser. Nesta direção é que se pode chegar à estrutura ontológica do ser do *Dasein*, isto é, a partir também da análise do fenômeno mundo. Porque é através desta análise que o *Dasein* se relaciona com os entes categoriais.

Isto torna-se possível em razão do *Dasein* ser dotado de compreensão. É necessário lembrar que o ente categorial não pode estabelecer o mesmo modo de compreensão dos existenciais. O ente categorial carrega consigo uma compreensão entificada do ser. O *Dasein* se diferencia do ente categorial por não carregar consigo uma compreensão entificada do ser, isto é, de que o ser não é um ente.

O modo de ser do *Dasein* não pode ser confundido com o modo de ser do ente simplesmente dado. O *Dasein* se comprehende essencialmente como abertura, pois, só ele possui o privilégio de compreender-se. E nesta abertura o *Dasein* carrega consigo a pré-compreensão do ser que, por conseguinte se comprehende na temporalidade, uma vez que, o tempo é o sentido do ser e o horizonte de transcendência que torna possível a compreensão do ser. Assim, como nos diz Heidegger:

Se o ser deve ser apreendido a partir do tempo e os diversos modos e derivados do ser só são de fato comprehensíveis em suas modificações e derivações na perspectiva do tempo e com referência a ele, o que então se mostra é o próprio ser, e não apenas o ente, enquanto sendo e estando “no tempo”, em seu caráter “temporal” (HEIDEGGER, 1989, p. 46).

O *Dasein* se comprehende na medida em que é. Este é diz respeito à relação que o *Dasein* estabelece na procura pelo sentido do ser. O ser do *Dasein* se manifesta na possibilidade de ganhar-se ou de perder-se, de ser ou não ser a si mesmo, que somente é possível na impropriedade cotidiana, de outro modo, a análise existencial do ser enquanto ser-aí é uma *de-monstração* que se processa numa circularidade, ou seja, um proceder não-dedutivo, uma vez que já sempre se tem uma pressuposição daquilo que se busca. Heidegger defende-se das possíveis críticas a esse processo de circularidade¹⁷, afirmando que este não é círculo vicioso, pois o próprio objeto em questão o exige, na medida em que há uma coincidência. A dedução é própria das ontologias clássicas. Nelas há um círculo vicioso.

Ao ser captado nesta impropriedade cotidiana o *Dasein* se comprehende enquanto possibilidade e projeção de uma comprehensão ôntica. Neste âmbito de comprehensão o *Dasein* se realiza de modo impróprio. O *Dasein* se dispõe de modo impróprio quando ele teme a si mesmo, isto é, a sua própria existência. O que lhe ameaça não é o que lhe vem de fora, mas o seu próprio existir. Ao se comprehender desse modo ele esquece que é um ser para o fim.

Por outro lado, o *Dasein* se realiza também de modo próprio. Ao se reconhecer de próprio o *Dasein* se comprehende como um ser finito. O *Dasein* retira da comprehensão ôntica essa comprehensão de ser finito e não pode escolher não ser um ser finito, sua finitude¹⁸ é parte constitutiva do seu modo ser. O *Dasein* se comprehende sob esses dois modos de ser: modo próprio e modo impróprio.

¹⁷ De acordo com Stein, 2001, p. 292. “A circularidade dessa relação é a própria constituição da finitude *do ser-aí*, assim como a partir dela se constitui a finitude da comprehensão do ser”.

¹⁸ Conforme Stein, 2001, p. 291. “Dessa maneira, a ontologia que é a pergunta por ser e tempo, se torna índice da finitude do *ser-aí*. A interrogação pelo ser deve movimentar-se na finitude, porque o ser ligado ao tempo não pode ser interpretado a partir da eternidade, que é a negação do tempo.”

Segundo Heidegger não é possível se chegar à estrutura ontológica do *Dasein* a partir da análise do fenômeno mundo, isto é, do ente simplesmente dado, porque o *Dasein* se comprehende mundo, e esta compreensão se realiza, porque, o *Dasein* é o único ente que se comprehende ser.

Em Heidegger a analítica existencial pretende, portanto, mostrar uma abertura, que se instaura mediante a compreensão prévia do ser. Esta, abertura busca responder a seguinte questão filosófica: que é o homem? Heidegger nos diz que a estrutura ontológica fundamental do *Dasein* é sempre *ser-no-mundo*. *Ser-no-mundo* é, portanto a constituição da compreensão ontológica de *Dasein*. Esta nova definição de ser se fundamenta no ser-em.

1.3.3 O ser-em

O ser-em na expressão heideggeriana trata do ser enquanto constituição fundamental do *Dasein* que se realiza mediante a possibilidade do seu modo de ser. No próprio filósofo podemos constatar tal postura a partir da seguinte afirmação:

o *ser-em*, ao contrário, significa uma constituição ontológica do *Dasein* e é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) “dentro” de um ente simplesmente dado (...) O ente, ao qual pertence *ser-em*, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou (HEIDEGGER, 1989, p. 92).

Neste âmbito a expressão heideggeriana *ser-em* é o ente que sempre nós mesmos somos. O *ser-em* abre a possibilidade ao *Dasein* de estabelecer e ampliar relações de forma diferenciada com os outros entes. Este modo de *ser-em* é uma caracterização do *ser-no-mundo* que se dá a partir da possibilidade do modo de ser do *Dasein*. A constituição fundamental do *Dasein* se realiza mediante estas possibilidades de ser deste ente denominado na expressão heideggeriana de *ser-no-mundo*. Esta expressão composta trata do modo como se manifesta a constituição ontológica do *Dasein*. Este ser-em se manifesta ao *Dasein* nos seguintes modos: *ser-em* que se diferencia do estar dentro de...; o *ser-em* no sentido de morar, habitar, deter em, demorar em; o *ser-em* que se diferencia de algo justaposto (encostado em parte de); o *ser-em* no sentido factual (fatalidade); o *ser-em* que na condição de facticidade visa distinguir os planos de estruturação ontológica e de consolidações ônticas e finalmente o *ser-em* enquanto ocupação. Mas a questão do *ser-em* pode ser melhor consolidada por meio do termo latino: facticidade. Heidegger nos diz,

(...) o conceito de facticidade abriga em si o *ser-no-mundo* de um ente “intramundo”, de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu “destino”, está ligado ao ser daquele ente, que lhe vêm ao encontro dentro do seu próprio mundo (HEIDEGGER, 1989, p. 94).

O conceito de facticidade em Heidegger é concebido nos modos do *ser-em*, e também como ocupação e esta ser entendida no sentido da relação que o *Dasein* estabelece com ele próprio e com o ente simplesmente dado. Podemos dizer que a existência humana se concretiza mediante a ocupação e a preocupação.

A expressão ocupar-se é utilizada para designar o ser de um possível *ser-no-mundo*. Este ente que abriga em seu ser o *ser-no-mundo* em sua totalidade é concebido como Cura (Sorge). Este termo é utilizado por Heidegger para indicar um modo específico do *Dasein* se relacionar com os entes simplesmente dados. O termo cura é usado também ao se pretender remeter para o nível de estruturação do *Dasein*. Sendo assim, segundo Heidegger é fundamental delimitar o modo de acesso seguro através de uma análise conveniente do *Dasein*. Esta análise conveniente deve partir da compreensão de ser enquanto compreensão existencial. Considerando com isto que, esta análise conveniente depende do modo possível de ser do *Dasein*. Como disse o próprio Heidegger na obra *Ser e Tempo*, mais elevada que a realidade está à possibilidade. A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade (HEIDEGGER, 1989, p. 69).

Com isto, Heidegger nos faz compreender que o *Dasein* é essencialmente possibilidade. Possibilidade de ser, de estar-lançado-no-mundo, de se compreender enquanto *ser-no-mundo*. Conforme esta possibilidade o *Dasein* está necessariamente submetido a uma compreensão existencial, bem como, a uma análise conveniente do seu ser. Deste modo o que está em jogo são os seus modos possíveis de ser, na medida em que estes determinam o modo de acesso conveniente. Neste âmbito, é que tentaremos esclarecer no segundo capítulo os modos constitutivos do ser de *Dasein* a partir da compreensão fenomenológica entre ser e existência.

2 SER E EXISTÊNCIA

2.1 A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA E A INTREPRETAÇÃO DA VIDA FÁCTICA

No curso da história da filosofia, o conceito de existência, necessariamente nos remete a uma diversidade de interpretações. Com efeito, o conceito de existência é empregado pela Filosofia Contemporânea sob três prismas, a saber: a existência como modo de ser próprio do homem; a existência como o relacionamento do homem consigo mesmo e com o outro (Mundo e Deus) e, por último, como relacionamento que se resolve em termos de possibilidade.

Neste sentido, Heidegger foi o primeiro filósofo da contemporaneidade a formular uma análise da existência baseado nestas características. Para isso, formulou a existência enquanto modo de ser do *Dasein*. No parágrafo 9 de *Ser e Tempo*, Heideger afirma que,

a “essência” da presença 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 são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo *Dasein* reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser (HEIDEGGER, 1989, págs. 77-78).

Partindo desta análise, na obra *Ser e Tempo*, Martin Heidegger se propõe a investigar o sentido de ser. Nesse intuito, ele empreende uma discussão temática de forma crítica como toda a ontologia tradicional, e a partir deste se propõe fazer uma analítica da existência. Desta análise, surge à necessidade de se colocar em questão a interpretação a respeito do ser e seu sentido, que há muito foi considerada pela tradição como esquecida.

Nesse sentido, o termo destruição é utilizado por Heidegger no intuito de repetir a questão do sentido do ser. Para isso, o filósofo mostra que a questão do ser não pode ser dada como esquecida, conforme a tradição a considerara. Segundo Heidegger, a tradição comete um equívoco quando identifica o ser como a sua simples presença no mundo, ou seja, subjetivando-a. Pois, objetivar o ser para Heidegger, é deixar-se absorver pelas coisas, é esquecer o próprio sentido do ser. Para tratar da questão do sentido do ser, é preciso segundo Heidegger, tratá-lo enquanto superação desta dicotomia: subjetivo-objetivo.

O “Ser” não é nem Deus nem um fundamento do mundo. O Ser está mais distante do que todo ente e, não obstante, está mais próximo do *Dasein* do que qualquer ente, seja um rochedo, um animal, uma obra d’arte, uma máquina, seja um anjo ou Deus. O Ser é o mais próximo. E, todavia, para o *Dasein* é a proximidade o que lhe está mais distante (HEIDEGGER, 1995, p. 51).

Neste sentido a questão a ser formulada sobre o modo apropriado de acesso ao ser adquire outro sentido, de modo que a pergunta pelo sentido do ser não busca responder o que é um martelo? O que é uma casa? O que é o homem? E sim responder fundamentalmente: Quem é o homem? Quem é o *Dasein*? Portanto, a análise passa necessariamente por uma analítica da existência. Esta investigação parte por excelência do *Dasein*. O termo analítica existencial aqui se coloca no sentido de esclarecimento pela busca do sentido do ser, portanto, aplica-se às possibilidades abertas para o *Dasein*, a compreensão que delas possui e a escolha que faz (ou recusa) entre elas. Embora fazendo uma analítica do *Dasein*, não é esse ou qualquer outro ente que deve se tornar mais evidente, mas o sentido do ser.

Deste modo, Heidegger afirma o caráter privilegiado da analítica existencial. Sua analítica busca responder a uma questão filosófica, a do sentido do ser; pois sendo parte da analítica da existência do *Dasein* o seu fio condutor é segundo Heidegger a urgência em refletir não apenas sobre as preocupações da filosofia, mas sobre a própria filosofia. Nisto reside o ponto de partida e de chegada de todo e qualquer questionamento filosófico.

Sendo assim, o *Dasein* é possibilidade que se manifesta através do seu modo de ser enquanto existencial. O que se manifesta em primeiro lugar é o ente. O que se oculta e se dissimula, é o sentido do ser deste ente. A partir desta análise, Heidegger propõe que a questão do ser seja tomada como tema de investigação filosófica, uma vez que é busca pelo sentido do ser. Esta analítica existencial é base para toda e qualquer ontologia. É base a medida em que pretende responder a questão primordial – a do sentido do ser. Esta procura revelar uma estrutura fundamental que, em última análise, se constitui no fundamento da constituição ontológica do ser. Neste sentido, Heidegger busca a relação entre a questão do sentido do ser e o significado do *Dasein*, que se desenvolve através do recurso ao ente mediante o qual este se comprehende ser: *Dasein*.

Por mais que a compreensão do ser oscile, flutue e se move rigorosamente no limiar de um mero conhecimento verbal – esse estado indeterminado de uma compreensão do ser já sempre disponível é, em si mesmo, um fenômeno positivo que necessita de esclarecimento (HEIDEGGER, 1989, p. 31).

Segundo Heidegger, é como base no abandono da questão do ser que podemos formular o projeto de superação da metafísica. Segue-se daí que não há como pensar o ser no modo relacional com o ente, quer dizer, não há como pensar ser sem levar em consideração a metafísica. Na procura do sentido do ser, Heidegger visa à busca pela compreensão do ser, mostrando que seu esquecimento se deu em face da metafísica tratar a questão desconsiderando a diferença ontológica, quer dizer, a relação entre ser e ente. Significa dizer que tradição metafísica concebeu o ser como um ente simplesmente dado, ou seja, deixando de lado a tal diferença. Entretanto, Heidegger irá nos propor uma discussão central do pensamento acerca da investigação de modo que,

A questão não investiga isso ou aquilo no ente, o que ele é cada vez, aqui ou ali, como é constituído, pelo que pode ser modificado, para que serve etc... Ela procura o fundo do ente enquanto ente. Procura o fundo, isso é aprofundar. O que se põe em questão, entra numa referência como o fundo. Sendo, porém, uma questão fica aberto, se o fundo (Grund) é o fundamento originário (Ur-grund), verdadeiramente fundante, que produz fundação; ou se nega qualquer fundação e é assim um abismo (Abgrund); ou se o fundo não é apenas nem uma nem outra coisa, mas dá simplesmente uma aparência, talvez necessária, de fundação, tornando-se distante um simulacro de fundamento (Um-grund) (HEIDEGGER, 1987, p. 34).

Mas Heidegger não pretende destacar o ser de seu contexto. *Ser-no-mundo*, é insiste ele, um tipo de ser diferente de *ser-em* ou *ser-junto* às coisas dentre ele, é diferente de ser com outras pessoas. Daí Heidegger se utilizar tantas vezes compostos do termo Ser (sein) onde o alemão não os provê: *Mitsein* (*ser-com*); *Betisen* (*ser-em*, *Dasein*); *In-sein*, e assim por diante. Estes são alguns modos de compreensão do ser enquanto ser do ente. Como nos diz Heidegger,

dizer que o ente “tem sentido” significa que ele tornou acessível em seu ser, que só então, projetado em sua perspectiva, ele “propriamente” tem “tem sentido”. O ente só “tem” sentido porque previamente em seu ser, ele se faz compreensível no projeto ontológico, isto é, a partir da perspectiva do ser. É o projeto primordial da compreensão do ser que “dá” sentido. A questão do sentido do ser de um ente tematiza a perspectiva da compreensão ontológica que está à base de todo ser dos entes (HEIDEGGER, 1993, p. 118).

Para Heidegger, é preciso mostrar a necessidade em questionar o sentido do ser e seu esquecimento, ou seja, o erro em se procurar entender o ser a partir do ente tal como a metafísica entendeu. Isto significa dizer que a tradição teria trabalhado a questão do ser circunscrevendo-a em categorias e concluirá que a essência daquilo que está posto no mundo,

deve-se aos seus elementos, às suas propriedades constitutivas, responsáveis pela configuração, ou ainda, como algo externo ao próprio ser. Tal compreensão teria se desviado do sentido do ser na medida em que toda história da ontologia tradicional é marcada por diferentes entificações do ser, sendo ora interpretado como ideia, substância, Deus, cogito, eu transcendental, etc.

Podemos então, afirmar que a experiência da tradição metafísica identificou o ser com a sua simples presença no mundo, ou seja, objetivando-a por essa razão, o sentido do ser caiu no esquecimento, segundo Heidegger,

A interpretação dessa compreensão mediana do ser só pode conquistar um fio condutor com a elaboração do conceito de ser. É a partir da claridade do conceito e dos modos de compreensão explícita nela inerentes que deverá decidir o que significa essa compreensão do ser obscura e ainda não esclarecida e quais as espécies de obscurecimento ou esclarecimento explícito do sentido do ser (HEIDEGGER, 1989, p. 31).

Ao questionar a tradição, Heidegger não pretende negar o que foi colocado por ela ao curso da História da Filosofia, mas tão somente acrescentar-lhe algo que deixou de ser considerado, a saber, o sentido do ser. Para tanto, ele sugere que refaçamos o caminho da metafísica desde seu início, na medida em que sua analítica caminha na procura daquilo que é o questionado (o ser); o interrogado (o ente), e o perguntado (o sentido do ser). Portanto,

elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser (HEIDEGGER, 1989, p. 33).

É importante ressaltar que tal determinação se distingue da interpretação metafísica do ser, de modo que para Heidegger, faz-se necessário acrescentar a esta interpretação, a interpretação do ser e seu sentido. Para Heidegger, esta investigação parte por excelência do *Dasein*. Desse modo, o termo analítica existencial tem o sentido de esclarecimento pela busca do sentido do ser.

Com efeito, o modo de acesso conveniente à questão do ser estabelecida pela analítica existencial não tem a pretensão de deduzir o ser de um ente qualquer. Este modo de acesso é dado a partir da analítica da estrutura fundamental do *Dasein*. Para esclarecer melhor a questão da analítica existencial Heidegger nos mostra que,

na questão sobre o sentido do ser não há “círculo vicioso” e sim uma curiosa “repercussão ou percussão prévia” do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado. Ser atingido essencialmente pelo questionado pertence ao sentido mais autêntico da questão do ser (HEIDEGGER, 1989, p. 34).

Então, para Heidegger, o modo de ser do *Dasein* é a existência. Sua essência é a existência. Significa dizer que toda modalidade de ser desse ente é primordialmente ser. Por isso termo *ser-aí* (*Dasein*), pode indicar tal ente, que exprime o ser, e não a quididade, como ocorre quando se diz pão, casa, árvore. Heidegger afirma com igual clareza a resolubilidade da existência se for entendida em suas possibilidades.

A possibilidade de se compreender o ser deste ente vai depender da segurança com que se exerce um modo conveniente de acesso. Por mais provisória que seja, a análise exige que se assegura um ponto de partida conveniente. Como nos mostra Heidegger, o *Dasein* se determina como um ente sempre a partir de uma possibilidade que ele é e, de algum modo, isso também significa que ele se comprehende em seu ser (HEIDEGGER, 1989, p. 79).

Portanto, sendo essencialmente possibilidade, o *ser-aí*, em sendo pode escolher-se e conquistar-se, ou então perder-se, ou seja, não se conquistar, ou só se conquistar aparentemente. Ele só pode perder-se ou não se ter ainda conquistado porque, em seu modo de ser, comporta uma possibilidade de autencidade, ou seja, de apropriar-se de si mesmo. O ser do *Dasein* é sempre a possibilidade a atuar e consequentemente, pode se escolher ou recusar.

Nesse sentido, o ser é simplesmente porque aparece e se presentifica. Ele está aí, na totalidade dos entes e na série de objetos que compõem o mundo. O ser, ao se apresentar nos seus diversos modos não se dispersa. Ele mostra sua unidade, que compõe o complexo da multiplicidade do seu ser. Com isto, Heidegger nos faz compreender que os diferentes modos de ser só pode se dâ na referência ao ser do *ser-aí*, pois,

Em qualquer lugar em qualquer amplitude em que a pesquisa explore o ente, em parte alguma encontra ela o ser. Ela atinge apenas o ente antecipadamente, já na intenção de sua explicação permanece junto do ente. O ser, porém, não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar nem produzir objetivamente à semelhança do ente (HEIDEGGER, 1999, p. 69).

Por outro lado, Heidegger nos faz compreender que o exame dos preconceitos só contribui para reforçar a necessidade de se repetir à questão do ser, e da confusão instaurada com a interpretação do ser com a metafísica, e consequentemente para a Filosofia. Com

efeito, com Heidegger, descobrimos que a interpretação metafísica tradicional do ser enquanto ser torna-se um pouco clara, ou seja, que os ser é considerado como a mais vaga das abstrações, o aspecto mais geral de tudo que é. Desse modo, o que é o homem na linguagem tradicional da metafísica diz respeito à essência do homem, ou seja, repousa na interpretação de que o homem só reconhece sua essência enquanto carrega em seu ser o destino, na necessidade daquilo que rege o curso das coisas. Assim, a metafísica pensa o homem no âmbito do *ânthropos*, quer dizer, o humano em oposição ao divino colocando-o como sujeito, objetivando-o a uma existência essencializada. Desvinculando-o assim, da estrutura em que desenvolve a força de seu vigor, o agir, na medida em que o agir só se deixa afetar na referência ao ser do ser-aí compreendido no modo de ser do *Dasein*.

A essência do *Dasein* está na existência. Pois não se trata de uma contraposição de *existentia* e *essentia* de vez que não estão em questão essas duas determinações metafísicas do ser e muito menos, suas relações. Ainda menos contém a frase uma afirmação geral sobre o *Dasein* no sentido em que esse termo, cunhado no século XVIII para designar objeto, pretendia exprimir o conceito metafísico da realidade do real. Ao invés, a frase quer dizer: o homem *Dasein* se essencializa, de tal sorte que ele é o “lugar” (Da), isto é, a clareira do Ser (HEIDEGGER, 1995, p. 43).

Percebemos então, que a trajetória proposta por Heidegger no que concerne a crítica à experiência da tradição metafísica como o ser, resultou num esquecimento da própria questão acerca do sentido do ser.

Para tanto, Heidegger irá admitir que este fenômeno do esquecimento do sentido do ser, manifesta-se numa decadência do *Dasein* do seu ser próprio na medida em que aponta para o processo de estruturação ontológica no exercício concreto de existência. É preciso segundo Heidegger, que o fenômeno do esquecimento seja interpretado em *Ser e Tempo*, no âmbito de uma análise mais profunda do palavreado (falatório), da opinião de todo mundo, e por fim, da alienação na medida em que esta aponta para o processo de estruturação ontológica no exercício concreto da existência.

Necessariamente, o sentido do ser nos remete ao fenômeno da manifestação do ser do ente, ou seja, o fenômeno revela o ser a este revelar depende do modo de acesso ao ser deste ente. O significado do termo fenômeno aqui manifesta a compreensão do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*, pois no pensamento heideggeriano só é possível compreendermos a problemática do ser se o sentido de sua existência for parte constitutiva do existir do *Dasein*, na medida em que há uma tríplice relação entre ser, ente e mundo.

Deste modo em Heidegger o termo existência comporta a dessencialização do ser, ou seja, o *Dasein* realiza-se em descobrindo. O modo de abertura próprio do *Dasein* distingue-se da descoberta na medida em que ela se revela para si mesma, exercendo o papel revelador. Esse modo de revelação do *Dasein*, Heidegger chamou em *Ser e Tempo* de abertura. A descoberta dos entes não dotados do caráter do *Dasein* se faz como ser-descobridor do *Dasein* numa abertura.

Neste sentido compreender se dá no poder-ser, nos modos possíveis do ser do *Dasein*. Neste âmbito o *Dasein* se projeta enquanto fenômeno do poder-ser evocada pela temporalidade da sua existência. Ou seja, o poder-ser comprehende a possibilidade da impossibilidade atestada na possibilidade ôntica determinada pela finitude do *Dasein*.

Desse modo, a diferença entre ser e ente assinalada por Heidegger deve ser apreendida como uma diferença ontológica, pois ela consiste na transcendência do *ser-aí*, ou seja, no seu confronto com o ser mediante a compreensão deste. Portanto, o esclarecimento da diferença entre ser e ente carrega em sua estrutura a compreensão prévia do ser: o *Dasein*.

Assim, podemos então afirmar também, que este modo positivo que constitui o modo de ser da compreensão e da interpretação banalizada, o falatório, lhe sanciona a falta de sentido, esquecendo assim ser o único ente capaz de perguntar, promover indagações sobre o ser e seu sentido perante os demais entes que o cercam.

Neste sentido, o conceito de existência é concebido penas no modo da interpretação do ser sem levar em conta o seu significado, seu sentido enquanto modo de ser da estrutura ontológica do *Dasein*. Para Heidegger, o caminho possível para conceber o sentido do ser, tanto do modo autêntico como inautêntico dar-se-á a partir da pré-compreensão de ser e da temporalidade que o *Dasein* carrega consigo. Portanto, pressuposta na analítica existencial e constituída na morada do ser, é que o *Dasein* se comprehende aqui ou ali, desta ou daquela na morada do ser, é que o *Dasein* se comprehende aqui ou ali, desta ou daquela maneira, deste ou daquele modo. Como diz o próprio Heidegger,

Como pronunciamento, a linguagem guarda em si uma interpretação da compreensão do *Dasein*. Assim como a linguagem, também a interpretação não é algo simplesmente dado, mas o seu ser contém em si o modo de ser do *Dasein* (HEIDEGGER, 1989, 227).

Daí, a linguagem não poder ser tratada como uma compreensão conceitual e banalizada do ser, quer dizer, é preciso recuperar a problemática da qual emerge o ser e seu sentido do ser. Para Heidegger,

a linguagem é o pronunciamento do discurso. Como um ente intramundano, essa totalidade de palavras em que e como tal o discurso possui seu próprio ser “mundano”, pode ser encontrada à maneira de um manual. Nesse caso, a linguagem pode ser estilhaçada em coisas – palavras simplesmente dadas. Existencialmente, o discurso é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui modo de ser-lançado-no-mundo, dependente de um “mundo” (HEIDEGGER, 1989, págs. 219-220).

Entretanto, é no modo inautêntico que o *Dasein* habitualmente reconhece seu modo de ser, sua existência. Significa dizer, que o caráter simplesmente dado é também parte constitutiva do interpretar e do compreender do *Dasein*. Notamos aí, que tanto o interpretar quanto o compreender são retirados da cotidianidade do *Dasein*, da compreensão mediana e de sua disposição. Desse modo, podemos dizer que o falatório se dá num interpretar mal compreendido do *Dasein*. O falatório é pois, por si mesmo, um fechamento, devido à sua própria obtenção de retornar à base e ao fundamento do referencial (HEIDEGGER, 1989, p. 229).

Neste sentido, diríamos que pode-se ler um *best seller* qualquer, por está em evidência nos meios de comunicação, ou ainda para atender às exigências de uma determinada empresa que visa reforçar o falatório da publicidade. A leitura aí pode ter um papel de promover distorções, de comunicar sem se preocupar com o que diz, e distanciar-se cada vez mais da compreensão originária de que trata o comunicado.

Entretanto, este modo também se constitui como sendo parte da inautenticidade do *Dasein*, compreender e interpretar, a sua existência o seu ser. Vemos daí que a problemática do ser ao se reconhecer primeiramente no modo inautêntico ou impróprio do ser do *Dasein*, só vem assegurar a necessidade da compreensão prévia do ser. Incluindo a esta compreensão as possibilidades do modo de ser do *Dasein*, ou do seu poder ser, que assume importância fundamental na analítica heideggeriana, considerando ainda que tais possibilidades se realizem na relação do *Dasein* enquantno *ser-no-mundo*.

Com isto, podemos afirmar que o *Dasein* se comprehende ser ao se relacionar com o mundo que o cerca, ou que sua existência perpassa necessariamente por uma relação com os entes intramundanos, estabelecendo-se assim, uma relação ser e ente, assegurada na basilar compreensão e interpretação do ser dos entes. Deste modo, com a analítica da existência o *Dasein* transgride uma relação antes compreendida como uma relação entre sujeito e objeto. Percebemos então, que na analítica a referência à relação do *Dasein* com o mundo é compreendida nos seus possíveis modos de ser ou no seu poder-ser,

a investigação filosófica deve renunciar a uma “filosofia da linguagem” da linguagem a fim de poder questionar e investigar “as coisas elas mesmas” e dever colocar-se em condições de trazer a problemática clara, do ponto de vista dos conceitos (HEIDEGGER, 1989, págs, 225-226).

O *Dasein* não pode reduzir a simples objeto, ou seja, a um simples estar-presente. No entanto, poder-ser, quer dizer projetar. Por esta razão, existência é essencialmente transcendência, identificada por Heidegger com a superação. Desde modo, para Heidegger, a transcendência não é um entre os muitos possíveis comportamentos do *Dasein*, mas sim a sua constituição fundamental.

Portanto, o *Dasein* é projeto e as coisas do mundo são originariamente utensílios em função do projetar humano. Todo esse aparato, nos remete à consideração daquela característica fundamental do *Dasein* que Heidegger chama de *ser-no-mundo*,

como quer que se determine, com respeito à determinação da Essência do homem, a ratio do animal e a razão do ser vivo, seja como ‘faculdade dos princípios’ ou como ‘faculdade das categorias’ ou outro modo qualquer, sempre a Essência da razão se funda em que o Ser em si mesmo já se iluminou e aconteceu em sua Verdade em toda percepção do ente em seu ser (HEIDEGGER, 1995, p. 39).

Todavia, como o *Dasein* é constitutivamente projeto, o mundo não é originariamente realidade a contemplar, e sim muito mais conjunto de instrumento para o *Dasein*, conjunto de utensílios, ou seja, de coisas a utilizar, estando à mão, e não de coisas a contemplar. *Estar-no-mundo*, pois, significa para o *Dasein* cuidar das coisas que acontecem aos seus projetos e ter que ver com uma realidade-utensílio, meio para a sua vida e para suas ações. Portanto, existência temporalizada, compreendida e interpretada na referência a si mesmo, constituída no horizonte da inautenticidade e da possibilidade do *Dasein*. Isso significa dizer que a possibilidade e existência perfazem e co-habitam o caráter existente do *Dasein*, na compreensão da ontologia fundamental heideggeriana.

A partir disto, vemos como Heidegger admite que o fenômeno do esquecimento do sentido do ser, se manifesta numa decadência do *Dasein* do seu próprio ser, autêntico, alienando-se no mundo. Nesse momento, a decadência ocupa um lugar importante na compreensão impessoal, cotidiana do *Dasein*, que se pronuncia no falatório, na curiosidade e na ambiguidade. Decadência que se manifesta no pré da abertura do *ser-no-mundo*, ou seja, esta abertura se esclarece sob a égide do poder-ser, da indeterminação do *Dasein* que se pronuncia ora no modo da inautenticidade e ora na autenticidade do seu ser. Portanto, a

problemática do ser do *Dasein* se estabelece com a pré-compreensão do seu ser, no seu poder-ser, na sua indeterminação.

Deste modo, o ser-aí é e deve ser, isto é, o *Dasein* se encontra sempre em uma situação e enfrenta essa situação como o seu projetar. Mas, quando volta seus cuidados para o plano “ônntico” e “existentivo”, isto é, ao plano dos entes em sua factualidade, ele permanece na existência inautêntica.

Por outro lado, assim como o *ser-no-mundo* do *Dasein* se expressa pelo cuidar das coisas, do mesmo modo o seu *ser-com-os-outros* se expressa pelo cuidar dos outros, que constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre ser e existência. E o cuidar dos outros pode tomar duas direções, na primeira, procura-se subtrair os outros de seus cuidados; na segunda, procura-se ajudá-los a conquistar a liberdade de assumir seus próprios cuidados. No primeiro caso, temos um simples estar junto e estamos diante de forma inautêntica de co-existência; no segundo caso, ao contrário, temos o autêntico co-existir.

Segue-se daí, que o fenômeno da decadência, quer dizer, aquele estado em que a existência se aliena de si, em que o *Dasein* nega a si mesmo, a possibilidade mais própria de seu ser finito, ele se perde no modo de ser impessoal que se configuram como foi dito acima pelo falatório, pela curiosidade e pelo equívoco ou pela ambiguidade. No entanto, Heidegger nos esclarece que,

os fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambiguidade foram explicitados de maneira a revelar entre eles mesmo um nexo ontológico. O modo de ser desse nexo é o que se deve apreender do ponto de vista ontológico-existencial (HEIDEGGER, 1989, p. 236).

Para Heidegger, os fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambiguidade, são próprios do modo de ser do *Dasein*. O primeiro deles, expressa um fenômeno positivo que constitui o modo de ser da compreensão e interpretação da presença cotidiana; no segundo, Heidegger afirma que a constituição fundamental da visão mostra-se numa tendência ontológica para “ver”, assegurada pela preocupação da novidade, própria da cotidianidade, designada por curiosidade, e na última, na convivência cotidiana, tanto o que é acessível a todo mundo quanto aquilo de que todo mundo pode dizer qualquer coisa vem igualmente ao encontro. Notamos aí que enquanto *ser-no-mundo* o *Dasein* estabelece uma relação fáctica com o mundo circundante.

O fenômeno da curiosidade dá-se na fragmentação dos interesses, sendo estes, determinados no modo de ser do *Dasein*. Sua manifestação encontra-se na disposição nas

ocupações, no sentido de ter o que fazer, do pronunciar-se, do preocupar-se do reverberar-se perante esta ou aquela circunstância, do reconhecer-se numa convivência ôntica de sua existência, seu poder-ser. Como nos diz Heidegger,

a pretensão do impessoal, de nutrir e dirigir a “vida” autêntica, tranquiliza o *Dasein*, assegurando que tudo “está em ordem” e que todas as portas estão abertas. O *ser-no-mundo* da decadência é, em si mesmo, tanto tentador como tranquilizante (HEIDEGGER, 1989, p. 239).

Mas é no âmbito do fenômeno da ambiguidade que O *Dasein* se comprehende enquanto sendo um *ser-no-mundo* sorvido pelas relações utensiliares, de serventia, advindas das ocupações, das tentações, do decair, da tranquilidade, etc. Cabe aqui lembrar, que o *Dasein* ao compreender-se enquanto *ser-no-mundo*, o que pertence ao seu ser é fundamentalmente ontológico. Portanto, o seu ser para com o mundo, é essencialmente ocupação.

Tal ocupação deve ser entendida como os dois planos em que, predominantemente, se desenvolve o exercício do *Dasein* promovendo relações com os dois modos de ser da existência; relações com o modo de ser dos entes simplesmente dados e relações com os entes dotados de modo de ser do *Dasein*, ou seja, da sua constituição ontológica e da própria ocupação considerada na originalidade daquilo que se toma, tratada sob uma relação de pré-ocupação.

Notamos aí que em Heidegger, tais fenômenos perfazem o modo de ser do *Dasein* interpretar a sua convivência no cotidiano do ir e vir, de ocupar-se desta ou daquela tarefa, procurando dar sentido a sua existência, mesmo que esta se dê no modo inautêntico, impessoal do seu ser, do seu existir que se realiza nos afazeres desta ou daquela possibilidade do seu poder-ser.

Desse modo, o decair se dispõe ao *Dasein* na sua cotidianidade. Mais ainda, é no falatório que o *Dasein* se abre numa compreensão como *ser-no-mundo*, e se relaciona consigo mesmo e os demais entes que o circundam. E, isto de certo modo, o faz lembrar que sua convivência se dá na possibilidade apreendida pelo modo impróprio, impessoal do seu ser, tentada pelo decair, pelo alheamento de si mesmo, na medida em que enquanto *ser-no-mundo* sente-se atraído pela novidade, alienando-se assim, na publicidade. Assim, podemos concluir que,

o falatório é o modo de ser da própria convivência e não surge em certas circunstâncias que agiram “de fora” sobre o *Dasein*. Se, porém, no falatório

e na interpretação pública, o próprio *Dasein* confere a si mesmo a possibilidade de perder-se no impessoal e de *de-cair* na falta de solidez, é porque o *Dasein* prepara para si mesmo a tentação constante de *de-cair*. É que *ser-no-mundo* já é em si mesmo tentador (HEIDEGGER, 1989, págs. 238-239).

Na realidade, todas as análises de Heidegger têm como tema as possibilidades do *ser-aí*, que constituem o tema da analítica existencial. Por essa razão, a possibilidade própria do *ser-aí* é a morte, por isso, o ser-aí é autenticamente ele mesmo só no isolamento originário da decisão tácita e voltada à angústia.

Com efeito, a distinção estabelecida por Heidegger, no que concerne à oposição entre autenticidade e inautenticidade não implicam nenhuma valorização preferencial, pois, a inautenticidade é parte constitutiva da estrutura do ser tanto quanto a autenticidade. Para Heidegger,

a decadência do *Dasein* também não pode ser apreendida como “queda” de um “estado original”, mais puro e superior. Disso nós não dispomos ônticamente de nenhuma experiência e, ontologicamente, de nenhuma possibilidade e guia ontológica para uma interpretação (HEIDEGGER, 1989, p. 178).

Mas ao voltar seus cuidados para o plano ôntico ou existentivo, ao plano dos entes em sua factualidade, o *Dasein* permanece na existência inautêntica. Nesta, o *Dasein* manipula as coisas, utiliza-as e estabelece relações sociais com outros entes que o rodeiam. Com isso, a relação de serventia das coisas se transforma um “fim em si mesmo”. Por essa razão, a linguagem se transforma então no falatório da existência anônima, quer dizer, se reconhece na compreensão banalizada do ser.

Essa existência anônima procura dar sentido ao vazio que a caracteriza recorrendo continuamente ao novo, ou seja, ela recorre à curiosidade. Finalmente, após ter recorrido ao falatório e a curiosidade, a última característica da existência inautêntica, é o equívoco. Portanto, para Heidegger, existência inautêntica, é existência do “se diz” e do “se faz”.

Neste sentido, a análise existencial revela que a existência anônima é um poder-ser constitutivo do *Dasein*. Para Heidegger, o que se encontra na base desse poder-ser, é a decadência, ou seja, a queda do *Dasein* no plano das coisas do mundo.

Entretanto, existe a voz da consciência, que chama a existência, quando então nos colocamos não mais no plano ôntico ou existentivo, e sim no plano ontológico ou existencial, procurando o sentido do ser dos entes, ou seja, o sentido do seu existir. A desconstrução apontada por Heidegger ao conceito tradicional de consciência funda-se na relação do *Dasein*

consigo mesmo e com o mundo descrita em termos de transcendência, ou seja: enquanto trancamento em si mesma, imediação, auto-reflexão, etc. Desse modo, em sentido tradicional, a noção de voz da consciência é entendida como uma relação intrínseca do *ser-aí*, mais precisamente uma relação pela qual o ser-aí é revogado da existência anônima e banal do “diz-se”, faz-se”, etc., para seu próprio e autêntico poder-ser, ou seja, para a sua possibilidade constitutiva última, o *ser-para-a-morte*.

O que a consciência testemunha só poderá adquirir plena determinação caso de delimito, com clareza e suficiência, o caráter que deve ter e ouvir que genuinamente correspondente ao clamor. A compreensão própria do fenômeno da consciência, um processo que poderia ou não advir. Só se pode apreender a vivência plena da consciência, partindo da e junto com a compreensão do aclamar (HEIDEGGER, 1989, p. 66).

Assim segundo Heidegger, a voz da consciência fala ao *Dasein* envolvido pelos cuidados e repõe diante de si mesmo, remetendo-o a questão do que ele é no mais profundo do seu ser e que não pode ocultar.

Podemos então afirmar que a existência do *Dasein* só pode realizar-se efetivamente através da sua relação com os outros. Nesta relação do *ser-com* o *Dasein* se perde e se acha, e novamente se acha e se perde, no modo impessoal do seu ser, na medida em que estabelece relações com os outros. Desta relação com o mundo que o circunda, presidido pela convivência do *ser-com*, ele se envolve e se reconhece numa existência cada vez mais inautêntica, dissolvida no modo de ser dos outros. Como diz Heidegger,

este conviver dissolve inteiramente o próprio *Dasein* no modo de ser dos “outros” e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em suas possibilidades de diferença e expressa (HEIDEGGER, 1989, p. 179).

Como já sabemos, a existência é poder-ser. E é nesse poder-ser que se baseia o projetar ou transcender do *Dasein*. Contudo, todo projetar leva o *Dasein* ao nível das coisas e do mundo. Para Heidegger,

na familiaridade com o mundo não exige, necessariamente uma transparência teórica das demissões que constituem o mundo como mundo. Na familiaridade com o mundo, constitutiva do *Dasein* e que também constitui a compreensão do ser do *Dasein*, funda-se a possibilidade de uma interpretação ontológica-existencial explícita dessas remissões (HEIDEGGER, 1989, p. 131).

Em outras palavras os projetos e as escolhas do *Dasein*, são todos equivalentes, ou seja, eu posso dedicar minha vida ao trabalho, ao estudo, à riqueza ou a qualquer outra coisa, mas posso ser *Dasein* seja escolhendo uma possibilidade, seja escolhendo outra. Ao escolher como única uma dessas escolhas, o *Dasein* se decide “por” e se dispersa em uma existência inautêntica. Sendo assim, o *Dasein* é essencialmente condição de possibilidade, que se projeta e este projetar-se só se realiza quando ele estabelece uma relação com os entes intramundanos.

Assim, face ao modo impessoal, o *Dasein* incorpora, assimilar, encara as ocupações cotidianas como algo simplesmente dado, naturalizado, quer dizer, não pára para pensar no que faz, como o faz, no que lê ou como lê nas entrelinhas, no que escolhe, e como escolhe. Retalhado na sua essência, ou no mundo das opiniões do ouvir dizer, perde-se no falatório do mundo. Contudo Heidegger nos diz que,

o impessoal possui ele mesmo modos próprios de ser, com que denominamos de espaçamento funda-se no fato de que a convivência, o ser é estar um com o outro tal, promove a medianidade (HEIDEGGER, p. 179).

Entre tantas possibilidades, uma há diferente das outras, à qual o *Dasein* não escapa, a saber, a morte. Posso fazer, dedicar, dirigir minha vida conforme um objetivo qualquer, mas não posso deixar de morrer. Portanto, quando a morte torna-se realidade, concluímos então que não há mais existência. Isso nos faz entender que enquanto há existência, a morte é possibilidade permanente e essa é a possibilidade de que todas as outras possibilidades tornem-se impossíveis. Para Heidegger, enquanto possibilidade, a morte não dá ao *Dasein* nada a realizar. Ela é a possibilidade da impossibilidade de todo projeto e, com isso, de toda existência, ou seja, com a morte, não há outra possibilidade a escolher nem novos projetos a realizar.

Podemos afirmar então, que a morte impede que alguém se fixe em uma situação, mostra a nulidade de todo projeto e alicerça a historicidade da existência.

A existência autêntica, portanto é um *ser-para-a-morte*. Somente compreendendo a possibilidade da morte como possibilidade da existência e somente assumindo essa possibilidade como decisão antecipada é que o *Dasein* encontra o seu ser autêntico, ou seja, o antecipar fazer-se livre para a própria morte liberta da dispersão nas possibilidades que se entrelaçam casualmente, de modo que as potencialidades efetivas, isto é, situadas além da possibilidade insuperável (a morte), podem ser compreendidas e escolhidas autenticamente.

Desse modo, essa possibilidade absolutamente própria e incondicionada, no entanto, é ao mesmo tempo extrema. Ou seja, enquanto poder-ser, o ser-aí não pode ultrapassar a possibilidade da morte. Assim, a morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do ser-aí. Deste modo, a morte se revela como possibilidade mais própria, incondicionada e insuperável.

Assim, o ser para a morte, constitui o autêntico sentido da existência e nos afasta do estar submerso nos fatos e nas circunstâncias. Portanto, para existir autenticamente, faz-se necessário ter a coragem de olhar de frente a possibilidade do próprio não-ser de sentir a angústica do *ser-para-a-morte*.

Para Heidegger, a angústia é o caminho privilegiado de compreensão do ser. Na angústia o *Dasein* age de modo próprio, isto é, o *Dasein* se comprehende nitidamente como um ser para o fim. Isto significa que na angústia se percebe com muita nitidez que o *Dasein* está na determinação e na disposição do ser, está na liberdade de existir e também de não existir. Assim, na angústia o *Dasein* se vê frente ao nada da impossibilidade possível de sua existência. Neste sentido, a angústia constitui essencialmente o que Heidegger chama de o *ser-para-a-morte*, isto é, aceitação da morte como a possibilidade absolutamente própria, incondicional e insuperável de *Dasein*. A existência autêntica, por conseguinte, significa a aceitação da própria finitude. É essa aceitação que nos conclama a voz da consciência, ou seja, a aceitação da nossa própria finitude e negatividade. Como afirma Heidegger,

a angústia se angustia pelo próprio *ser-no-mundo*. Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral, se perde. O “mundo” não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e na interpretação pública. Ela remete o *Dasein* para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio *poder-ser-no-mundo*. A angústia singulariza a pre-sença em seu próprio *ser-no-mundo* que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre a pre-sença como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade (HEIDEGGER, 1989, págs. 251-252).

Com efeito, a existência inautêntica e anônima, ao contrário, teme a angústia diante da morte, de modo que, para escapar, à angústia, a existência anônima se ocupa muito com as coisas e aprofunda-se no reino do se, ou seja, a existência anônima e banal não tem a coragem da angústia diante morte. Podemos então concluir, com Heidegger, que é fundamental delimitar o modo de acesso seguro através de uma análise conveniente do *Dasein*.

Considerando assim, que esta análise conveniente, depende do modo possível de ser do *Dasein*.

Sendo assim, o sentido da analítica existencial em Heidegger põe em evidência a questão da possibilidade. Esta possibilidade vai permitir ao *Dasein* se relacionar no modo da ocupação do seu ser. Isto significa que no modo de compreensão cotidiana, o *Dasein* dá sentido a sua existência, mediante, os afazeres, as ocupações. Implica dizer que o *Dasein* é o único ente dotado deste ocupar-se. Deste modo, cotidianamente o *Dasein* dá sentido a sua existência. Portanto, o *Dasein* é compreensão do ser, este compreender é parte constitutiva da sua existência. Sua existência é abertura, é uma possibilidade para, que depende do seu modo possível de ser. É desta compreensão cotidiana que o *Dasein* se comprehende um ser para o fim para a morte. O próprio projetar-se do *Dasein* se reconhece na nulidade do seu poder-ser. Neste âmbito a pergunta pelo sentido do ser, cuja tarefa compreende o núcleo de *Ser e Tempo*, percorreu uma analítica da existência com vistas a encontrar num ente privilegiado o acesso conveniente.

Contudo não podemos deixar de compreender que as vicissitudes entendidas no falatório, na opinião, na tagarelice, na curiosidade também constituem possibilidades do modo de ser do *Dasein* que se comprehende essencialmente como *ser-no-mundo*. No terceiro capítulo mostraremos como as questões da existência e do mundo perfazem e co-habitam o caminho provisório da ontologia fundamental.

3 EXISTÊNCIA E MUNDO

3.1 O SENTIDO EXISTENCIAL DO SER COMO TRANSCENDÊNCIA

O sentido existencial do ser expressa essencialmente o modo como somente o *Dasein* propriamente pode transcender os entes em direção ao ser. Daí ele compreender-se como sendo um *ser-no-mundo*. Com isto, Heidegger estabelece a diferença entre dois modos de ser do *Dasein* quais sejam: - existencial e existenciário – no sentido em que existencial significa uma determinação constitutiva da existência, uma característica essencial da existência, cuja determinação cabe a ontologia, ao passo que existenciário designa a compreensão que cada *Dasein* tem de sua própria existência ao decidir sobre as possibilidades que a constitui e às escolhas que faz.

Assim, ao elaborar uma analítica existencial, Heidegger descreve as características essenciais e peculiares à existência de modo que possibilita a compreensão das determinações do ser e da realidade humana do *ser-aí*, do *Dasein*, que se distingue das determinações do ser dos entes não conformes ao modo do *ser-aí*, isto é, dos entes intramundanos e de suas categorizações como simples coisas.

Neste sentido existência e mundo compreende a transcendência do *Dasein* como *ser-aí*, ou seja, mundo é transcendência na medida em que se constitui no âmbito de realizações de projeto do *Dasein*, considerando que este ente está junto ao mundo e com o mundo. Podemos dizer que o caráter de existência se mostra na facticidade ou na efetividade do *ser-aí* ao *ser-lançado-no-mundo*, em meio aos outros entes. Desse modo, a existência precede o *Dasein* e suas possibilidades não são aberturas para o futuro, mas uma recorrência ao passado e só faz reapresentar o passado como futuro. Nessa direção o transcender enquanto projetar é uma impossibilidade radical do seu ser e do nada que lhe é constitutivo. Sendo assim, não resta outra alternativa autêntica a não ser projetar esse mesmo nada. Sobre isto nos diz Heidegger,

Entretanto, isso não ocorre porque o *Dasein* se acharia de início, encapsulado num “interior” que se opõe ao exterior, mas porque, como *ser-no-mundo*, ao compreender, ele já se acha “fora”. O que se pronuncia é justamente o estar fora, isto, o modo cada vez diferente da disposição ou do humor que alcança toda a abertura do *ser-em* (HEIDEGGER, 1989, p. 221).

Isto significa que neste compreender-se “... o *Dasein* é seu fundamento, ou seja, é de tal modo que ele comprehende a partir de possibilidades e, assim se comprehendendo, é o ente lançado” (HEIDEGGER, 1993 p . 73). E, ao ser lançado ele se comprehende na possibilidade da impossibilidade, mas tal condição significa dizer que o *Dasein* ao reconhecer-se no seu modo autêntico não retire a sua condição finita dessa compreensão e que na condição de *ser-aí* ele deve sempre se compreender como projeto de possibilidades.

O Projeto de possibilidades, em conformidade com sua essência, vai ficando cada vez mais enriquecido frente à posse na qual o projetante se encontrava anteriormente. Mas semelhante posse só pode pertencer ao *ser-aí* porque este, enquanto projetante sente-se imerso no meio do ente. Mas, com isso e em consequência de sua facticidade, o *ser-aí* já perde outras possibilidades. Contudo, é justamente esse perda de determinadas possibilidades que põe adiante do *ser-aí* com seu mundo as possibilidades realmente alcançáveis no projeto do mundo.

Poderíamos dizer que a existência é primordialmente a possibilidade de estabelecermos relações com os outros, moramos nas possibilidades intrínsecas no encontro com as coisas, com os entes intramundanos que vem ao nosso encontro. E este, ao mesmo tempo em que nos envolve, nos aproxima, nos distancia das coisas, mas é justamente neste aproximar-se e neste distanciar-se que existimos junto ao mundo, somos lançados ao encontro com o mundo e no mundo. Assim Heidegger nos faz compreender que, “A expressão ‘sou’ se conecta “junto”; eu sou diz respeito por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar... ‘eu sou’ significa morar junto a...” (HEIDEGGER, 1993 p. 92). Significa dizer que na medida em que o *Dasein* é fundamentalmente um *ser-no-mundo*, sua existência acontece nos modos de *ser-em*, do *ser-com*, *ser-junto*, *a mundanidade do mundo*. Pois como nos diz Heidegger,

Enquanto conjunto categorial das estruturas ontológicas de um ente determinado, que vem ao encontro dentro do mundo, a “natureza” nunca poderá tornar comprensível a mundanidade. Do mesmo modo, o fenômeno da “natureza”, no sentido do conceito romântico de natureza, só poderá ser apreendido ontologicamente a partir do conceito de mundo, ou seja, através da análise do *Dasein* (HEIDEGGER, 1993 p. 106).

Neste sentido, não estamos apenas ao lado de algo dado ou disposto, a exemplo dos pratos que estão postos à mesa, porque a existência não pode ser compreendida na forma isolada das relações com o mundo. Isto implica dizer que a noção de mundo no pensamento heideggeriano está ligada ao campo constitutivo pelas relações do *Dasein* com as coisas que

estão a mão e as que não estão nesta relação utensiliar ou de serventia dos entes intramundanos. Sendo assim, a noção de mundo visa à interpretação do *Dasein* em seu relacionar-se em conjunto. A palavra mundo faz parte integrante da expressão *ser-no-mundo*, que designa o modo de ser do *dasein* situado no meio dos outros entes e relacionando-se com eles. Neste caso, mundo significa o conjunto relacional, situacional do *Dasein* com os demais entes que o cercam, formando assim uma totalidade de um campo de relações utensiliares do *Dasein*.

Nesse âmbito Heidegger utiliza a expressão *ser-no-mundo* como o mesmo significado de mundanidade. Implica dizer que falar de mundanidade é fazer referência ao *ser-no-mundo*. Portanto, o *Dasein* só pode ser compreendido como sendo um *ser-no-mundo*, compreensão esta retirada da analítica existencial, ou ainda, é na existência que o *Dasein* está na abertura, ou seja, realiza-se descobrindo ou desvelando-se.

No modo próprio da abertura o *Dasein* se revela para si mesmo, exercendo o papel hermenêutico. Deste modo, o *Dasein* se dirige em direção às coisas para ocupar-se com elas, para estar junto a elas, uma vez que é no modo da ocupação que ele dá sentido e significado ao mundo circundante. Conforme Heidegger, “A partir da ocupação e do que nela se comprehende é que se pode entender a ocupação da preocupação. O outro se descobre, assim antes de tudo, na preocupação das ocupações” (HEIDEGGER, 1989, p. 176).

Neste sentido é a partir do manuseio que o *Dasein* estabelece uma relação de serventia com os entes intramundanos, e de preocupação com os outros *Dasein*. É deste modo que nos encontramos no mundo. Nunca estamos a sós, quer dizer, não há uma suspensão do mundo. Este é sempre e por toda parte encontro com os outros, um *estar-no-mundo* com os outros, no ocupar-se e no comunicar-se na fala e nos discursos teóricos.

Mas apesar desse ocupar-se com as múltiplas ocupações mundanas, a existência no mundo não nos arranca da solidão própria que cada *Dasein* carrega consigo mesmo. Isto implica dizer que estar junto é reconhecer-se com e também no mundo compartilhado do *Dasein* que se comprehende como um *ser-com-os-outros*. Sobre isto nos diz Heidegger,

“com” e “também” devem ser entendidos existencialmente e não categoricamente. Na base desse *ser-no-mundo* determinado pelo com, o mundo é sempre compartilhado com os outros. O mundo do *Dasein* é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é co-presença (HEIDEGGER, 1989, p. 170).

Assim, o ser é sempre ser ser-com mesmo na solidão e isolamento, o *Dasein* é sempre co-presença, portanto ele está sempre na fuga de si mesmo para dirigir-se aos outros. Para esclarecer melhor o que foi posto, vejamos o que nos diz Heidegger,

para evitar esse mal-entendido, é preciso atentar em que sentido se fala aqui dos “outros” não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado “em conjunto” dentro de um mundo (HEIDEGGER, p. 169-170).

Assim sendo *Dasein* se comprehende como um projeto inacabado da sua existência no mundo e estar-lançado no mundo consiste num modo de ser do *Dasein* que se comprehende no complexo deste encontro assim como no desencontro com o que está junto a ele, próximo, mas sempre tão distante. Isto implica dizer que estar-lançado designa um modo existencial constitutivo do *Dasein*, que está relacionado com necessidade de inserir-se numa variedade de conjuntos: histórico, ôntico, factual, relacional, situacional, etc. O estar-lançado traduz o exercício e o acontecimento do *Dasein*.

Esse caracteriza o exercício da responsabilidade e da co-responsabilidade no compreender-se no sentido de pertença e de co-pertença com o outro. Assim nos damos conta da existência dos outros. Pois, é na experiência de estar junto e na condição de ser-com que compartilhamos o eu, o tu, o ele e assim atingimos a esfera da convivência na medida em que o *Dasein* realiza sua existência comum e individual num saber-ser responsável consigo mesmo e com o outro. Esta compreensão recíproca pode ser reconhecida na maioria das vezes na singularidade das ocupações mais comuns quando estamos juntos numa partida de futebol, de xadrez, numa audiência, na sala de aula, etc.

Também ‘ocupar-se’ da alimentação e vestuário, tratar do corpo doente é preocupação... O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado de um outro, o não sentir-se tocado pelos outros, são modos possíveis de preocupação. E precisamente esses modos que mencionamos, de deficiência de indiferença caracteriza a convivência cotidiana de um com o outro (HEIDEGGER, 1989, p. 173).

A preocupação se desdobra no mundo as ocupações, dos projetos a realizar, dos afazeres. Estes modos de ser-em alcançam de imediato a presença do outro e assim a existência consiste nesse estar junto com os outros, na convivência compreendida na co-existência cotidiana das possibilidades dos modos de ser do *Dasein*.

Nesse sentido a preocupação com os outros enquanto estar junto só é possível no solo do cuidado, na convivência com o outro, quer dizer, no reconhecimento do si mesmo no outro. Convivência consiste assim no cuidado compartilhado nas relações sociais, acadêmicas, econômicas, políticas, etc. Portanto, Heidegger nos faz compreender que,

Em seu modo de ser originário, o *Dasein* já está sempre “fora”, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto. E o deter-se determinante junto ao ente a ser conhecido não é uma espécie de abandono da esfera interna. De forma alguma. Nesse “estar fora”, junto ao objeto, o *Dasein* está “dentro”, num sentido que deve ser entendido corretamente (HEIDEGGER, 1989, p. 101).

Neste sentido o mundo é entendido como uma região ontológica na qual o ser-aí existe, em que está lançado para realização de suas possibilidades de ser na abertura do seu ser-aí, compreendido como uma determinação do horizonte significativo primário dos possíveis modos de ser do ser-aí. Poderíamos dizer que *dasein* nunca é afetado pelo objeto, como ocorre com o sujeito que precisa conhecer o mundo. O *Dasein* carrega essa compreensão de mundo e mundo é também um modo próprio do *Dasein*, pois se comprehende e se interpreta como um *ser-no-mundo*, enquanto totalidade significativa de mundo.

Assim sendo os modos existenciais e categorias são distintos: o termo categoria é utilizado por Heidegger para exprimir o ente simplesmente dado. Por outro lado, os existenciais remetem aos modos de ser fundamentais do *Dasein*, que se manifesta mediante possibilidades. Com isto, o procedimento para a analítica existencial, que se encaminha para a busca do sentido ser, só se realiza ao estabelecer uma relação com os outros entes, e esta só pode ser realizada em seu sentido ôntico-ontológico, quer dizer, a partir da diferença ontológica entre ser e ente. Neste âmbito Heidegger nos faz compreender a primazia para se compreender a questão do sentido do ser.

Significa dizer que para Heidegger, a compreensão dos modos possíveis de se manifestar ao *Dasein* mediante os existenciais. Estes se constituem nos diversos modos do *Dasein* sentir-se e relacionar-se, o que inclui os afetos e estados de humor que constitui a angústia, a saudade, a solidão, entre tantos outros modos. Neste sentido, Heidegger nos faz compreender que o *Dasein* se comprehende ontologicamente a partir dos entes, e do ser que ele mesmo não é, mas que lhe vem ao encontro “dentro” do seu mundo. Este é compreendido como parte integrante da expressão ser-no-mundo.

De modo distinto da ontologia fundamental, a ontologia tradicional ocupou-se em conceber o ser a partir do conceito natural de mundo, quer dizer, a compreensão de ser era

retirada dos entes simplesmente dados. Essa compreensão de ser se dava por meio de entes como: homens, árvores, livros, cadeiras, quadros, mesas, etc, quer dizer, se estabelecia apenas uma relação de entes extensos e distintos que ocupavam um mesmo lugar dentro do espaço. Tal compreensão serviu de base para a fundamentação das ciências positivas e a determinação do ser, permaneceu presa aos entes. De acordo com Heidegger,

Esses entes, que podem ser determinados como estando “dentro” do outro, têm o mesmo modo de ser do que é simplesmente dado, como coisa que ocorre “dentro” do mundo. Ser simplesmente dado “dentro” de um dado, o ser simplesmente dado junto com algo dotado do mesmo modo de ser, no sentido de uma determinada relação de lugar, são caracteres ontológicos que chamamos categorias. Tais caracteres pertencem ao ente não dotado do modo de ser do *Dasein* (HEIDEGGER, 1989, p. 91-92).

Ora, o *Dasein* não é primeiro, para depois se reconhecer no mundo. Ser-no-mundo já é parte constitutiva do seu modo ser enquanto ser-aí. Isto implica dizer que não há mundo sem *Dasein*, considerando que só ele se comprehende e se interpreta como um ser-no-mundo. Este modo de compreensão se origina na pré-compreensão que o *Dasein* tem de si como ser-aí que se relaciona com o mundo; compreensão esta do tipo relacional, quer dizer, retirada da relação do seu ser que enquanto ser-em se comprehende na reciprocidade do seu ser com os outros, com o mundo.

O ocupar-se torna-se um modo essencial do *Dasein* compreender-se no pré da compreensão do seu ser. Ao carregar consigo este pré do seu ser ele comprehende sua existência como abertura e possibilidade e esta permite que o *Dasein* se relate com os outros não dotados do caráter das possibilidades constitutivas do seu ser, isto o faz desse ente um ser-descobridor ou que realiza-se em descobrindo. Assim como mostra Heidegger,

Um ente só poderá tocar um outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, se tiver o modo do ser-em, se, com seu *Dasein*, já se lhe houve sido descoberto um mundo. Pois a partir do mundo o ente poderá, então revelar-se no toque e, assim, tornar-se acessível em seu ser simplesmente dado (HEIDEGGER, 1989, p. 91-92).

Neste sentido, os entes descobertos mostram, sobretudo o modo de ser do próprio *Dasein*, que comprehende o seu ser mais próprio no sentido de um certo ser simplesmente dado de fato, ou seja, ele retira estrutura pré-compreensiva o seu caráter ontológico, que ao encobrir-se se descobre no aberto, em cujo projetar-se se mostra um existential constitutivo do seu ser-aí. É deste pré que o *Dasein* se diferencia fundamentalmente dos entes

simplesmente dados, quer dizer, a pedra é, o sapato é, mas somente o *Dasein* carrega consigo essa capacidade de diferenciar-se dos demais entes que está à mão e, portanto isolados do conjunto dos existenciais.

Com isto, Heidegger insiste em tratar o conceito de mundo considerando seu caráter existencial-ontológico, ou seja, este caráter corresponde a um conceito da analítica existencial de mundanidade. Por isto Heidegger afirma que,

na estrutura da mundanidade do mundo reside o fato de os outros não serem, de saída, simplesmente dados como sujeitos soltos no ar, ao lado de outras coisas. Eles se mostram em seu ser-no-mundo, empenhado nas ocupações do mundo circundante, a partir de seu ser que, no mundo, está à mão (HEIDEGGER, 1989, p. 175).

Deste modo Heidegger nos faz compreender que o substantivo mundanidade exprime o modo como o mundo se revela ao ser-aí, na medida em que é um existencial e, nos remete ao conjunto de seus existenciais. É por isto que o termo mundanidade significa o único modo de fazer referência à existência enquanto ser-no-mundo e nunca aos entes simplesmente dados, para os quais cabe a designação de intramundanos. Portanto, a investigação de mundo a qual corresponde a um conceito existencial não pode se dizer senão no campo da tematização do ser-aí. Porém, isto não quer dizer a investigação deva deixar de lado os entes intramundanos e seu ser. Pois, como nos mostra Heidegger,

terminologicamente, o adjetivo mundial indica, portanto, um modo de ser do *Dasein* e nunca o modo de ser de um ente simplesmente dado “no” mundo. O ente simplesmente dado “no” mundo, designamos de intramundano ou pertencente ao mundo (HEIDEGGER, 1989, p. 106).

Sendo assim Heidegger nos faz ver que análise ontológica da mundanidade do mundo necessita ser tratada com muita cautela, ou seja, deve ser tratada no horizonte da cotidianidade do ser-aí e considerada tanto do ponto de vista ôntico como ontológico; de modo que o fenômeno da mundanidade possa ser compreendido no conjunto da relação entre ser-no-mundo. Pois, “Para se ver o mundo é, pois, necessário investigar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 1989, p. 107). Implica dizer que não se trata de um mundo espacial, ou seja, conforme a tendência ontológica cartesiana que consiste em interpretar o mundo como uma res extensa em oposição a isto nos diz Heidegger,

ao contrário, o *Dasein* tem seu próprio “ser no espaço” o qual, no entanto, só é possível com base e fundamento no ser-no-mundo em geral. Não se pode,

por conseguinte, esclarecer ontologicamente o ser-em mediante uma caracterização ôntica, dizendo; o ser-em um mundo é uma propriedade espiritual e a “espacialidade” do homem é uma qualidade de seu corpo, fundada sempre numa corporeidade. Pois, com isso, se estaria novamente diante do ser simplesmente dado de uma coisa espiritual assim qualificada junto a uma coisa corporal, permanecendo obscuro o ser como tal do ente assim composto (HEIDEGGER, 1989, p. 94).

Deste modo à “Análise da mundanidade circundante e da mundanidade em geral só pode ser evocada em contraposição à ontologia cartesiana de mundo, bem como, no que se refere ao mundo circundante do mundo circundante e a espacialidade do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1989, p. 107). Pois, para entender a abrangência do mundo circundante do ser-aí, faz-se necessário explicitar previamente o que lhe vem ao encontro primeiro – se este é determinado o que lhe vem ao encontro primeiro – se este é determinado como um ente simplesmente dado ou como um ente que está diante da mão. O *Dasein* se reconhece na manualidade do mundo na sua relação ôntica com a existência. Esta manualidade lhe pertence na medida em que a pertença do mundo lhe vêm ao encontro através dos entes intramundanos.

Como nos diz Heidegger,

o ente se descobre na medida em que está referido a uma coisa como o ente que ele mesmo é. O ente tem com o ser que ele é algo junto. O caráter ontológico do manual é a conjuntura. Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto. É essa remissão de “com...junto...” que se pretende indicar com o termo referência. Conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre liberou-e. Junto com ele, enquanto ente, sempre se dá uma conjuntura. O fato de se dar uma conjuntura constitui a determinação ontológica do ser deste ente e não a uma afirmação ôntica sobre ele (HEIDEGGER, 1989, p. 128).

assim sendo, não é possível se chegar à estrutura ontológica do ser do *Dasein* tomando como via de acesso o fenômeno mundo, através de entes simplesmente dados, uma vez que o seu ser é indeterminado e sua estrutura depende das possibilidades dos modos de ser do seu ser-aí. Deste modo, dizer o ser-aí comprehende os entes intramundanos na relação de uso e comprehende a si mesmo quando porque lhe pertence um duplo primado.

Neste âmbito, a manualidade só pode ser compreendida como um modo originário, quer dizer, no pré do ser-aí que se comprehende e se interpreta numa totalidade significativa, considerado na referência, ou seja, na designação das diferentes relações que compõem as ordens de remissão do conjunto utensiliar que constitui a manualidade “Num sentido extremamente formal, em que toda referência é uma relação” (HEIDEGGER, 1989, p. 120) e nesta medida se constitui o deixar e fazer em conjunto. Deste modo, “Conhecer, ao contrário é

um modo do *Dasein* fundado no ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1989, p. 120). Neste sentido só o *Dasein* possui acesso ao conhecimento e, é, portanto, o único ente capaz de colocar a questão ou de questionar este ou aquele modo de ser dos entes. Neste sentido, a razão de ser última do seu ser, o fundamento, é a liberdade, quer dizer, é deixar que o ente o seja. O *Dasein* revela-se assim como um ente que de fato existe, sem ter-se colocado no mundo por conta própria, e, por outro lado, como existência enquanto possibilidade de atualizar-se.

Heidegger nos mostra da necessidade de se estabelecer uma discussão com as ciências empíricas ou positivas como também com a metafísica tradicional, considerando, assim o modo ôntico das ciências e, ontológico-categorial da metafísica tradicional, mas que são modos co-determinantes do sentido ontológico-existencial, cujos modos atingem o fenômeno existencial do mundo e, podem “Dirigir-se para... e apreender, o ser-aí que não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulado” (HEIDEGGER, 1989, 101). Para daí estabelecer uma relação com os entes intramundanos que lhe vêm ao encontro, uma vez que enquanto ser-aí, tem a compreensão de si e das coisas em seu sentido ontológico-existencial.

Sua estrutura ontológica antecede qualquer determinação num sentido de está “dentro” e “fora”, na medida em que o mundo significa o conjunto de relações. Que abarca uma totalidade relacional. Assim, a totalidade e transcendência do ser-aí é compreendida como uma referência que designa as diferenças das relações que compõem as ordens de remissão do conjunto utensiliário, dos entes intramundanos. Cabe-nos ainda assinalar que o *Dasein* se depara com as diferentes significações de mundo, se vê frente ao seu nada, e se reconhece na distinção do todo. Por sua vez este nada não quer dizer um limite, um fim, mas a condição do reconhecimento de sua essência como um projeto inacabado.

Em sua obra *Ser e Tempo* Heidegger tematiza o fenômeno da mundanidade do mundo e visualiza o modo no qual a constituição existencial do pré do *Dasein* se comprehende como disposição e como esta é identificada numa vasta gama dos estados emocionais do *Dasein*, nomeados como estados de humor.

3.2 O SIGNIFICADO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DOS HUMORES

Ao nomear os estados afetivos de humor, Heidegger nos faz compreender os equívocos em relação à psicologia dos humores, considerados até então como um mero objeto intencional. Neste sentido não existe um humor disto ou daquilo, assim como não existe um medo de... ou alegria de..., ou seja, não se refere a um objeto em particular nem constitui numa advertência quanto ao valor biológico de uma situação. Daí nos diz Heidegger “Os

fenômenos, de há muito conhecidos e onticamente sempre considerados pela filosofia, têm o nome de afetos e sentimentos” (HEIDEGGER, 1989, p. 1930). Entretanto, Heidegger nos esclarece que, “A primeira interpretação não foi desenvolvida e sistematizada no campo da psicologia, foi investigada mais precisamente por Aristóteles na “Retórica”. Ao contrário da interpretação tradicional do conceito de retórica como uma espécie de “disciplina”, ela deve ser apreendida como “a primeira hermenêutica sistemática da convivência cotidiana com os outros” (HEIDEGGER, 1989, p. 1930 ou seja, disposição no modo da interpretação de Aristóteles deve ser entendida como um modo existencial essencial que melhor evidencia o caráter do ser-aí. Para dar prosseguimento a esta compreensão na referência da disposição em seu caráter ontológico Heidegger nos diz que,

esse “fato de ser”, caráter ontológico do *Dasein*, encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamamos de estar-lançado em seu pré, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre o seu pré. A expressão estar-lançado deve indicar a facticidade de ser entregue à responsabilidade. Esse “fato de ser e ter de ser”, aberto na disposição do *Dasein*, não é aquele “fato” que, do ponto de vista ontológico-categorial, exprime a fatualidade pertencente ao ser simplesmente dado. Esse só se faz acessível numa constatação observadora. Em contrapartida, deve-se conceber o fato aberto na disposição como determinação existencial deste ente que é, no modo de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1989, p. 189).

Neste sentido, tais características são fundamentais na medida em que podem contribuir na discussão da analítica existencial do fenômeno dos humores, cujos desdobramentos devem nos levar ao fenômeno da mundanidade do mundo. Nesta medida nenhum ente nos ameaçaria se não tivesse um ente que se compreendesse e se interpretasse na disposição de seu caráter ontológico e que se exprimisse enquanto fonte de inúmeras derivações e composições de seus humores. Daí nos diz Heidegger “O humo revela” como alguém está e se torna”. É nesse “como alguém está” que o humor conduz o ser para o seu “pré” (HEIDEGGER, 1989, p. 188). Significa dizer: o ente que possui o caráter de *Dasein* é o seu pré e desde sempre se dispõe implícita ou explicitamente em seu estar-lançado. Portanto, “É na disposição, que o *Dasein* já sempre se colocou sempre diante de si mesmo e já sempre se encontrou, não como percepção mas como um dispor-se no humor” (HEIDEGGER, p. 189-190).

Neste âmbito Heidegger esclarece que no estado de humor, o *Dasein* já sempre se abriu numa harmonia com o ente, cuja responsabilidade do *Dasein* está entregue a seu ser.

Abertura não significa conhecido como tal. E justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser do *Dasein* pode irromper na nudez “do que é e tem de ser”. A pureza “do que pode é” se mostra, enquanto proveniência (Woher) e o destino (Wohin) permanecem obscuros. O fato do *Dasein* não “ceder” a tais humores na cotidianidade, isto é, de não perseguir a abertura que eles realizam e não se deixar levar pelo que assim se abre, não constitui uma prova contra o seu fato, mas sim um testemunho. Na maior parte das situações ôntico-existenciárias, o *Dasein* se esquiva ao ser que se abre no humor; do ponto de vista ontológico-existencial, isso significa: naquilo de que o humor faz pouco caso, o *Dasein* se descobre entregue à responsabilidade do pre. É no próprio esquivar-se que o pre se abre em seu ser (HEIDEGGER, 1989, p. 189).

Deste modo o ser-aí enquanto ser-no-mundo se comprehende na disposição, no aberto no sentido em que “pode irromper” na abertura “do que é e tem de ser”, ou seja, pode fazer-se ouvir, pode-se deixar revelar. É nesta abertura do ser-aí que o mundo acontece e nele realiza-se se descobrindo como num jogo do ganhar-se ou do perder-se. Ou seja, quando faz uma escolha está sempre deixando outras para trás. Portanto, “a expressão estar-lançado deve indicar a facticidade de ser entregue à responsabilidade”, ou seja, deve indicar o caráter ontológico do ser-aí na existência. Pois, enquanto ente entregue a responsabilidade de seu ser, ele também está na responsabilidade de já se ter sempre encontrado – no encontro que se dá numa fuga. Fugir adquire assim o significado indireto de um desviar-se indireto porque nem toda fuga se constitui necessariamente num desviar-se. Por outro lado o enviar-se também se constitui um modo de ser do ser-aí compreender-se no seu modo mais originário da autenticidade, quer dizer, compreender-se na possibilidade finita do seu existir.

Sendo assim Heidegger esclarece que se desviar e enviar se refere ao caráter ontológico do ser-aí compreender-se e interpretar-se na existência e em seus desdobramentos advindos da existencialidade ou da transcendência constituída pelos atos de apropriação das coisas do mundo, em que cada *Dasein* pode compreender-se na: singularidade, autenticidade e inautenticidade, considerando-se aí as respectivas tensões que abrangem o fenômeno da analítica existencial dos humores.

Neste âmbito Heidegger utiliza o termo cura (Sorge) para remeter à totalidade do *Dasein*. Deste modo à cura (SORge) é concebida como cuidado, e, como modo básico de ser de *Dasein* este cuidado é não menos originalmente ocupação e isto se *Dasein* é essencialmente ser-no-mundo. Da mesma forma, este modo básico de ser de *Dasein* é preocupação, na medida em que *Dasein* é ser-um-como-o-outro.

Contudo é no modo do envio, ou seja, no modo próprio ou autêntico que o *Dasein* se recolhe no si mesmo, no acontecimento singular compreendido apenas na liberdade para a

morte sem equívoco, subtraindo-se assim da existência. Pois, “Apenas a liberdade para a morte dá ao *Dasein* um objetivo inequívoco e impele a existência para a sua finitude. Pois, sendo uma vez concebida, a finitude arranca o *Dassein* da infinita varidade de possibilidades imediatas que se lhe apresentam, do contentamento e da negligência despreocupada, trazendo-o para a simplicidade do seu envio. Isto é o que chamamos de acontecimento original de *Dasein*, o acontecimento que se encontra na decisão autêntica e no qual o *Dasein* se transmite para si mesmo, livre para a morte, em uma possibilidade herdada, e ainda assim escolhida” (INWOOD, 1999, p. 47-48). Significa dizer que é no sentido de propriedade, do apropriar-se que o *Dasein* exprime o seu modo de ser autêntico. Pois, como nos diz Heidegger,

Mesmo que o *Dasein* estivesse que o *Dasein* estivesse “seguro” na fé de seu destino (Wohin) ou pretendesse saber a sua proveniência mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiria o seguinte fenômeno: o humor coloca o *Dasein* diante do fato de seu pre que, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável (HEIDEGGER, 1989, p. 190).

Mas Heidegger nos diz que é no modo do caráter ontológico da disposição (abertura) que o *Dasein* desde sempre já se encontra lançado no mundo e o fato de estar-lançado impõe ao ser-aí um enigma inexorável que jamais poderia ser desconsiderado, mesmo que estivesse seguro na fé ou pretendesse saber a sua proveniência mediante esclarecimento racional, na medida em que ao ser-lançado, o ser-aí se compreende no pre que antecede qualquer conhecimento e vontade, ou seja, é pré-temático e, que, portanto ultrapassam o modo de compreensão das possibilidades de abertura que na descoberta dos entes não dotados do seu caráter se faz como ser-descobridor do seu ser-aí e, que ainda assim permanece no encobrimento do seu ser.

Deste modo ao estar-lançado no mundo o ser-aí se diferencia do acontecer e dos acontecimentos, uma vez que, no acontecimento singular do seu acontecer ele se remete para o seu modo mais autêntico, ou seja, se recolhe na finitude que lhe é intransferível. Por outro lado é no desviar-se dos acontecimentos que o ser-aí enquanto ser-no-mundo novamente se lança para as infinitas possibilidades de projetos a serem realizados que se configuram cotidianamente no seu modo de ser mais impróprio ou inautêntico.

Neste sentido Heidegger exprime as particularidades fundamentais que caracterizam o modo próprio da disposição do *Dasein* que enquanto ser-aí pode compreender-se em seu caráter ontológico, ou seja, pode compreender-se na efetividade da existência em que o ser-aí e estar-lançado, portanto, como existencial deste ente que é, no modo de ser-no-mundo. Nesta medida o ente que possui o caráter do *Dasein* é o seu pre, no sentido de se dispor implícita ou

explicitamente, em seu estar-lançado. Implica dizer que o pre remete o ser-aí ao movimento de aproximação, uma vez que, o pre é parte constitutiva da dinâmica do seu ser, para se evitar um desvio de interpretação que o sentido de ex-sistência suscitaria caso permanecesse no sentido metafísico de exteriorização, realização, objetivação e operacionalização de uma essência. O “ex” firma uma exterioridade, mas interior e exterior fundam-se na estruturação do ser-aí e não ao contrário. Portanto, “a disposição dos humores não vem de “fora” nem de “dentro”. Ela cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1989, p. 1919). Nisto reside o caráter essencial da disposição, ou seja, se constitui num modo fundamental da abertura igualmente originária de mundo, de co-presença e existência. Nesta medida o sentido primário de uma circunvisão deve ser compreendido como uma construção do mundo cotidiano das ocupações que não é cega, mas guiada por uma visão de conjunto, a circunvisão, que abarca o material, o usuário, o uso, a obra, em todas as suas ordens. Portanto, circunvisão consiste no modo de conhecer próprio da ocupação no mundo doméstico. Assim nos diz Heidegger,

numa ocupação dotada de circunvisão, deixar e fazer vir ao encontro tem o caráter de ser atingido, como agora se pode ver mais agudamente a partir da disposição. Do ponto de vista ontológico, inutilidade, resistência, ameaça, são apenas possíveis porque o ser-em como tal se acha determinado previamente em sua existência, de modo a poder ser tocado dessa maneira pelo que vem ao encontro dentro do mundo. Esse ser tocado funda-se na disposição, descobrindo o mundo como tal, no sentido, por exemplo de ameaça. Apenas o que é na disposição do temor, o não temor, pode descobrir o que está à mão no mundo circundante como algo ameaçador. O estado de humor da disposição constitui, existencialmente, a abertura mundana do ser-aí (HEIDEGGER, 1989, p. 192).

Neste âmbito Heidegger esclarece é na disposição que o ser-aí permite ser tocado dessa maneira pelo que vem ao encontro dentro do mundo. Sendo esta a característica ontológica essencial da disposição, na medida em que do ponto de vista ontológico, deve-se deixar o encontro primário com o mundo ao “simples humor”. Portanto, ser tocado em seu aproximar-se e em seu juntar-se, que se funda na disposição. Neste sentido apenas o ente que é na disposição do temor, pode descobrir o que vêm ao encontro no mundo circundante, como algo ameaçador. Pois, para Heidegger,

a disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro. Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao “simples humor” (HEIDEGGER, 1989, p. 192).

Portanto, não se trata de uma visão intuitiva, nem tampouco teórica. Deste modo o ser-aí se comprehende desde sempre entrelaçado no mundo e com o mundo na abertura que se dá na disposição enquanto fenômeno existencial dos humores, ou seja, no modo em que o *Dasein* enquanto ser-aí realiza-se em descobrindo. Este modo constitui-se na abertura e nesta se estabelece uma relação com o ente intramundano. Esta acontece no “simples humor”, porque o humor descobre mundo, ou seja, ele sempre já descobriu o ser-no-mundo como um todo, na medida em que revela nosso ser-lançado no mundo, e nos torna capaz de responder aos entes dentro do mundo. Mas os humores não são estados psíquicos ou sentimentos que nascem no eu ou no sujeito.

Tais humores não são subjetivos nem objetivos. Ontologicamente somente estando em um humor é que podemos ser tocados por algo. Este algo é a condição de possibilidade aberta, uma vez que *Dasein* não é algo simplesmente dado que possui de quebra habilidade de poder alguma coisa. Pois, primariamente *Dasein* é possibilidade de ser. Todo *Dasein* é o que pode ser o modo em que é a sua possibilidade aproxima-se do poder-ser, cuja possibilidade consiste em ser-livre, para o seu próprio poder-ser.

Neste sentido para a contemplação sem humor, nada aparece como manual, como um utensílio a ser usado; ela nivela tudo ao plano do ser simplesmente dado uniforme, embora também faça descobertas inacessíveis ao humor cotidiano. Mas até mesmo tal contemplação possui um humor próprio no sentido de um ocupar-se, deter-se longamente junto ao ente a ser conhecido. Com isto Heidegger nos diz que “Uma intuição pura, mesmo introduzida nas artérias mais interiores de alguma coisa simplesmente dada, jamais chegaria a descobrir algo como ameaça” (HEIDEGGER, 1989, 192).

Ou seja, a observação teórica sempre reduziu o mundo à uniformidade do que é simplesmente dado, uma vez que, dentro dessa uniformidade seu objetivo é encoberto, portanto, a especialização é essencial à ciência, seu cânon é a informação e resultados utilizáveis, alcançados por meio de um certo método, diferente da filosofia e da arte. Deste modo quantidade alguma de percepção, por mais longe que penetre no cerne mais íntimo do ente simplesmente dado, poderia jamais descobrir uma coisa tal como ameaça. Porém, não podemos dizer daí que a ciência deve se guiar pelo fenômeno da analítica dos humores.

Neste sentido Heidegger nos diz que a demonstração fenomenológica deve consistir em “O de-monstrar” da constituição ontológico-existencial de toda determinação e do conhecimento na disposição do ser-no-mundo não deve ser confundido com a tentativa de abandonar onticamente a ciência ao “sentimento”, (HEIDEGGER, 1989, p. 193) e ainda,

por mais fortes que fossem a pressão e resistência, coisas como afecção não ocorreriam se a resistência não se descobrisse de modo essencial, se o ser disposto no mundo já não estabelecesse um laço com um ente intramundano, trabalhado de modo privilegiado por humores (HEIDEGGER, 1989, p. 192).

Assim sendo Heidegger nos faz entender que a pesquisa fenomenológica que trata dos fundamentos ontológico-existenciais do fenômeno ainda permanecem confusos. Daí sua afirmação de que a disposição,

...” não apenas abre o *Dasein* enquanto ser-aí em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ele próprio é o modo de ser existencial em que o ser-aí permanentemente se abandona ao “mundo” e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesmo. A constituição existencial desse esquivar-se será evidenciada no fenômeno da de-cadência (HEIDEGGER, 1989, p. 194).

Neste sentido, o *Dasein* é o modo de ser existencial em que permanentemente se abandona ao mundo e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesmo na medida em que se deixa ou determinar pelo ente. Heidegger esclarece que a compreensão de ser não pode estar essencialmente escondida sob a tradição, ou seja, como “estado de alma”, “de ânimo”. Pois, antes de qualquer psicologia dos humores, ainda bastante primitiva, trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental e delimitar sua estrutura. Convém, por isso, uma destruição da tradição. Neste medida interpretar a existência humana é como interpretar um texto recoberto por séculos de exegese distorcida. De acordo com Heidegger, precisamos estar certos de que nossa “posição prévia”, nossa aproximação preliminar, é “original e genuína”, e não adotada da tradição ou do impessoal.

Com isto Heidegger argumenta que, em seu discurso, a hermenêutica abrange outros sentidos: Primeiro – porque é primordialmente interpretação, na medida em que desvela o sentido do ser e as estruturas básicas do *Dasein*, ou seja, apresenta o horizonte para qualquer outro estudo ontológico dos entes que não têm o caráter do *Dasein*; segundo – porque elabora as condições de possibilidades de qualquer investigação ontológica, e terceiro – porque a prioridade ontológica de *Dasein* sobre os outros entes depende da sua possibilidade de existência. Neste âmbito nos diz Heidegger no parágrafo 83 de *Ser e Tempo*,

a tarefa das considerações até aqui realizadas consistia em interpretar, de maneira ontológica e existencial, a totalidade originária, a partir de seu fundamento, do *Dasein* de fato nas possibilidades de sua existência própria e imprópria. A temporalidade revelou-se como

esse fundamento e, portanto, como o sentido ontológico da cura... Por mais elucidadora que possa parecer à diferença entre o ser do *Dasein* que existe e o ser dos entes não dotados do caráter de *Dasein* (ser simplesmente dado, por exemplo), ela não passa de um ponto de partida da problemática ontológica. Não é algo com que a filosofia possa se tranquilizar. De há muito se sabe que a antiga ontologia trabalha com “conceitos de coisa” e que há o perigo de se “coisificar a consciência” (HEIDEGGER, m., 1993, p. 250-251).

À GUIA DE CONCLUSÃO

No trânsito teórico da presente pesquisa, os conceitos de ontologia, existência e mundo serviram como fio condutor para uma contextualização possível da analítica existencial no pensamento heideggeriano. Neste sentido, a abordagem temática nos possibilitou uma compreensão distintiva da ontologia fundamental frente às ontologias regionais, que por um lado, seguem o modelo das ciências positivas, ou seja; aquelas ciências constituídas nos padrões da moderna ciência da natureza, metodologicamente fundadas no cálculo e na consideração de uma *mathesis universalis*, de acordo com o modelo cartesiano.

Na ontologia fundamental, Heidegger distingue o caráter ôntico ou existenciário do caráter ontológico que se refere ao ser. Por exemplo, a propriedade empírica de um objeto é uma propriedade ôntica e, no entanto, a ciência tratou de interpretá-la, direta ou indiretamente, como uma espécie de ontologia, isto é, a partir de uma determinação do ser das coisas tal como seriam em si mesmas. Por sua vez, a fenomenologia heideggeriana ao promover uma analítica existencial visa o estabelecimento da diferença entre ser e ente, que de acordo com o filósofo somente poderá ser compreendida e apreendida no modo indeterminado do ser dos entes. E, conforme Heidegger, o ser-no-mundo nada tem do sujeito moderno porque a noção de sujeito implica na contraposição do objeto, tradicionalmente entendido como ente simplesmente dado. *Dasein* é desde sempre um ser e estar junto ao mundo, uma vez que com este se relaciona e comprehende. Ontologicamente a compreensão é sempre e ao mesmo tempo interpretação por isso, a pergunta pelo ser remete ao ente, fato que constitui a circularidade ou, o círculo hermenêutico.

Neste sentido, compreendemos porque a analítica existencial comporta uma análise da referência e da significância, com base na abertura mundana constitutiva da existência e da desconstrução dos conceitos tradicionais de existência, mundo, sujeito e subjetividade. Para Heidegger, “O sujeito nunca existe antes como sujeito para em seguida no caso de haver objetos presentes à mão, também transcender, (HEIDEGGER, 1988, p 35). Por esta razão Heidegger retoma ontologicamente o termo transcendência, uma vez que somente o *Dasein*, enquanto se constitui originariamente no *transcendents*, transcende os entes em direção ao ser. Vimos precedentemente que esta ultrapassagem torna-se possível na medida em que o sentido ontológico de ultrapassagem se constitui num modo próprio do ser-aí. Pois, ingresso no mundo não é nenhum processo no ente que entra, mas algo que acontece com o ente. E

este acontecer é o existir do estar-aí, que como existente transcende (HEIDEGGER, 1988, p. 77).

Nossa exposição nos permite ainda afirmar que no âmbito da ontologia fundamental a interpretação hermenêutica do conceito de existência remete, ao mesmo tempo, à diferença ontológica entre ser e ente, a desconstrução do conceito tradicional de tempo em favor da temporalidade, ao conceito fenomenológico de mundo, transcendência, compreensão, e finitude, enquanto constitutivos dos modos de ser de *Dasein*. Neste sentido, podemos dizer que a transcendência é o próprio ser-no-mundo, ou seja, o *Dasein* não existe sob a forma de uma subjetividade consciente de si mesma e de seu mundo enquanto representação sua. Ele é desde sempre e originariamente referido ao mundo. Do seu caráter de referibilidade, pode-se dizer que *Dasein* é transcidente e se mantém na compreensão implícita, de seu ser.

A compreensão que constitui o *Dasein* possibilita remissões nos modos de ser-com-ou-outros, ser-com e ser-em, modos que compreendem o ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Dando mais uma vez a palavra a Heidegger, podemos compreender que, o problema da transcendência não pode ser reduzido à questão de como um sujeito sai de dentro de si e chega a um objeto fora de si, em que se identifica o conjunto de objetos com a ideia de mundo. A questão é: do ponto de vista ontológico o que torna possível que ente intramundano venha ao encontro e possa ser enquanto aquilo que vêm ao encontro, ser objetivado? A resposta se acha no retorno à transcendência do mundo (HEIDEGGER, 1995, p. 168).

Concluímos afirmando que a via seguida pela pesquisa se configura num dos vários modos de acesso ao problema do mundo e da existência na ontologia fundamental de Heidegger, e que esta investigação, longe de apresentar uma conclusão, pode ser vista como um ponto de partida, com base no qual as análises aqui apresentadas podem ser retomadas sob um novo horizonte.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. – 2^a Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1988.

DUBOIS, Christian. Heidegger: *Introdução a uma Leitura*. Tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. 2004.

GADAMER, Has-George. *Verdade e Método*; traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GILSON, E. *L'être et l'essence*. Second édition, Paris: Librairie Philosophique Jena Vrin, 1987.

HEIDEGGER, M. *A Essência do Fundamento*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Pirandela Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1995.

_____. *Que é Metafísica?* In *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

_____. *Ensaios e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *Que é uma Coisa?* Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Tradução de Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1987.