

FELIPE SOUSA COSTA

**A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL
HEIDEGGERIANA NA OBRA
SER E TEMPO**



REVISTA
PANDORA BRASIL



RESUMO

A presente dissertação tem como meta apresentar os principais elementos da proposta de uma Ontologia Fundamental na obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927 pelo filósofo alemão Martin Heidegger. O tema atribuiu à Filosofia do século XX um campo de pesquisa que não a subordina aos métodos das ciências positivas crescentes no período e que possibilita o ressurgimento de uma problemática negligenciada ou tratada como resolvida ao longo dos séculos precedentes: a questão do sentido de ser. A investigação ontológica heideggeriana, perscrutada por meio da metodologia fenomenológica hermenêutica, culmina com a relação entre o ser e sua compreensão dentro de um horizonte temporal. Tal relação entre o tempo e o ser, seria abordada em profundidade no que viria a ser a terceira seção da obra, que instituiria a passagem da Ontologia Fundamental à Ontologia Geral e que, no entanto, nunca foi publicada. Por se tratar de uma obra inacabada, seu projeto sofre críticas e é cercado de questionamentos que o autor tenta responder posteriormente em outras obras, tais como: *Sobre a essência da verdade* e *Cartas sobre o Humanismo*. Contudo, o texto a seguir se atém aos aspectos fundamentais de seu projeto desenvolvido na *Ser e Tempo* e busca demonstrar que a incompletude da obra não impediu que Heidegger desenvolvesse a questão do sentido de ser e conferisse fundamentação à relação temporal que se relaciona à existência do ser.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia Fundamental, *Dasein*, Heidegger, Fenomenologia Hermenêutica.

ABSTRACT

The following dissertation aims to present the main elements of the Fundamental Ontology proposed in the work *Being and Time*, published in 1927 by the German philosopher Martin Heidegger. The theme has been ascribed to twentieth-century philosophy research which did not undermine by positive science increasing methods on the period and it also empowers the resurgence of a disregarded set of problems, treated as well solved through the previous centuries: the meaning of being. Heidegger's ontological investigation, explored throughout the hermeneutic phenomenological methodology, culminates with being and its comprehension within a temporal horizon. Such relationships amidst time and being would be greatly approached, resulting as the third section of the work, which would establish the passage from Fundamental Ontology to General Ontology, never published though. Since this is an unfinished work, his project gets a lot of grief and it is surrounded by questions that the author attempts to answer in other works thereafter, such as: *On the Essence of Truth and Letter on Humanism*. Nevertheless, the following text applies to the fundamental aspects of his developed project on the book *Being and Time* and tries to demonstrate that not even the non-fulfillment of the work prevented Heidegger to develop the question of the sense of being, supporting the temporal relationship, which is related to its existence.

KEYWORDS: Fundamental Ontology, *Dasein*, Heidegger, Hermeneutic Phenomenology.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	01
2. A QUESTÃO DO SER E SUA ESTRUTURA FORMAL	02
3. O <i>DASEIN</i> E A PERGUNTA PELO SER	04
4. O MODO DE TRATAMENTO FENOMENOLÓGICO DA PERGUNTA PELO SENTIDO DE SER E SEUS CONCEITOS: FENÔMENO, LOGOS E FENOMENOLOGIA	06
4.1 FENÔMENO	07
4.2 LOGOS	08
4.3 FENOMENOLOGIA	10
5. A ANALÍTICA EXISTENCIÁRIA	12
5.1 SER-NO-MUNDO (<i>IN-DER-WELT-SEIN</i>)	13
5.2 SER-EM: O ENCONTRAR-SE (<i>BEFINDLICHKEIT</i>), O ENTENDER (<i>VERSTEHEN</i>) E O DISCURSO (<i>REDE</i>)	15
5.3 O SER-EM: OCUPAÇÃO (<i>BESORGEN</i>) E PREOCUPAÇÃO (<i>FÜRSORGE</i>).....	18
5.4 O A-GENTE (<i>DAS MAN</i>) E O DECAIR (<i>VERFALLEN</i>)	20
5.5 A ANGÚSTIA (<i>DIE ANGST</i>) E A PREOCUPAÇÃO (<i>DIE SORGE</i>)	23
6. A TEMPORALIDADE (<i>ZEITLICHKEIT</i>)	26
6.1 SER-PARA-A-MORTE (<i>SEIN ZUM TODE</i>)	26
6.2 A TEMPORALIDADE E A PREOCUPAÇÃO	32
6.3 A HISTORICIDADE DO <i>DASEIN</i>	35
7. A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL	38
8. CONCLUSÃO	41
9. REFERÊNCIAS	43

1. INTRODUÇÃO

Em meio ao neokantismo que predominava o âmbito filosófico europeu no século XX, o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) publica a obra “Ser e Tempo” (*Sein und Zeit*) no ano de 1927. Nesse período, a preocupação com o que o ente poderia conhecer, ao invés do próprio ente em si, trazia fôlego à Filosofia, que via seu espaço ser ocupado pelas ciências positivas, cujas mais diversas ramificações se preocupavam em tratar do ente.

Heidegger percebe que a Filosofia neokantiana acaba seguindo um caminho similar ao das ciências e de forma oposta à corrente desse período traz em sua obra uma proposta filosófica que anuncia a diferença entre “ser” e “ente”, proporcionando “[...] para a filosofia um domínio de investigação autônomo e irreduzível, o do ser do ente, ao qual as ciências, confinadas ao estudo do ente, não têm acesso” (BOUTOT, 1989, p.23). Ser e Tempo apresenta uma nova abordagem filosófica acerca do ser e busca superar determinações conceituais do ser que escapam da problemática de seu sentido.

Ser e Tempo tem como projeto a Ontologia Fundamental, que se constitui como a investigação sobre o sentido de ser em geral, embasado na Analítica Existenciária e alicerçada ao conceito de Temporalidade. Desta forma, Heidegger estabelece uma ligação entre a cotidianidade, que possibilita tal analítica, e a temporalidade, como horizonte existencial que possibilita a compreensão do ser.

Utilizando a fenomenologia hermenêutica como o método para sua investigação, Heidegger traz à luz o ser como sentido velado nos entes e promove a superação da ontologia antiga, dando uma guinada a uma temática que por séculos foi tratada como resolvida ou simplesmente deixada de lado no domínio filosófico. Assim, afirma que:

[...] a fenomenologia é a ciência do ser do ente – ontologia. Na elucidação das tarefas da ontologia surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, cujo tema é o ente ôntico-ontologicamente assinalado, o *Dasein*, e isso de tal maneira que ela se ponha ante o problema cardeal, a saber, ante a pergunta pelo sentido de ser em geral” (HEIDEGGER, 2012, p.127).

2. A QUESTÃO DO SER E SUA ESTRUTURA FORMAL

Heidegger, entende que desde a era clássica grega a metafísica acabou por se esquecer do real sentido do ser por conta da confusão que se criou entre o entendimento do que é o próprio ser e o que é o ente, isto é, não houve concepção que colocasse real distinção entre os dois termos, tampouco que estabelecesse a relação do ser com cada ente. Deste modo, a compreensão categórica e fragmentada do ser tornou-se aquela que ficou em vigor e, com isso, ao invés de haver uma apreensão correta do próprio ser, o pensamento ocidental acabou por apreender o que se caracteriza como ente, ao ponto em que a indagação pelo ser tornou-se questão trivial e desnecessária. O filósofo alemão evidencia que as perguntas pelo ser estabelecidas por Platão e em especial, Aristóteles, se banalizaram de tal modo que a compreensão do ser se tornou quase como um entendimento autoevidente do próprio termo, pois “os filósofos que lhes sucederam não fizeram mais que retomar, sem mais interrogações, as determinações ontológicas que estes dois pensadores tinham descoberto” (BOUTOT, 1989, p.27).

Foi a partir da leitura da dissertação *Sobre o Múltiplo Significado de Ser em Aristóteles* do psicólogo Franz Brentano¹ que Heidegger se inseriu ao tema. Nesta obra, Brentano epigrafou a frase aristotélica: “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”, que significa que “o ente é expresso de múltiplas maneiras”. Foi esta frase que intrigou Heidegger ao ponto de citá-la em seus seminários:

O começo de todo o meu pensamento origina-se numa frase de Aristóteles que diz que o ente é expresso de múltiplas maneiras. Na verdade, esta frase foi a faísca que provocou a pergunta: qual é a unidade destes significados múltiplos de Ser; na verdade, o que significa Ser? (2001, p. 145).

O contato de Heidegger com o texto de Brentano o expôs aos conceitos desenvolvidos na obra *Metafísica* de Aristóteles, em que o filósofo grego apresenta os diferentes modos do ser, tais como: essência e acidente, verdadeiro e falso, de modo categórico, ou então como potência e ato (ARISTÓTELES, 2006, p.227-247). Heidegger, dialogará com essa concepção

¹ Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano (1838 – 1917), psicólogo e filósofo alemão, fundador da “Psicologia do ato”, mestre de Edmund Husserl e considerado um dos precursores da Fenomenologia.

aristotélica, porém, buscando indagar sobre a relação que tais acepções do ser-ente têm entre si, além da significação a partir da qual o ente é caracterizado como tal e o que une todos os entes.

A empreitada analítica heideggeriana acerca do ser se materializa na obra *Ser e Tempo*, que consiste em uma investigação ontológica sem precedentes na história da filosofia e que se “[...] assenta inteiramente numa única questão que lhe confere uma unidade fundamental: a questão do ser (*die Seinsfrage*) ” (BOUTOT,1989, p.22). A preocupação do autor em realizar uma estruturação adequada dessa questão é justificada sob a ótica de que ela mesma foi formulada, ao longo da história da ontologia tradicional, de maneira inadequada. Assim, para que a investigação possa seguir um caminho próprio, que possibilite a fundamentação de um novo entendimento do ser, é preciso trazer à baila os problemas que decorrem da própria elaboração incorreta dessa questão. Para tanto, o autor nos aponta que preconceitos - cujas origens residem nas raízes da ontologia aristotélica - emergem quando se tenta estruturar a questão do ser e enumera três deles, sendo: 1) Ser é o conceito mais universal; 2) Ser é um conceito indefinível; 3) Ser é um conceito que pode ser entendido por si mesmo. (HEIDEGGER, 2012).

O primeiro destes preconceitos é uma clara referência a Aristóteles, que busca uma universalidade do ser que transcenda a todos outros gêneros. Já o segundo é derivado do primeiro, visto que não é possível definir algo absolutamente universal. Ao passo que o terceiro dispensa de vez a necessidade de se interrogar pelo ser, pois “em todo conhecer, em todo enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz uso de “ser” (ibid., p.39). Tais preconceitos se entrelaçam de forma que prevalece uma suposição de que o entendimento de ser é banal, pois é algo familiar e que se evidencia em um entendimento prévio, embora tal entendimento do ser e seu sentido se mostrem obscuros, pois esta é apenas uma “mediana possibilidade de entender” que não considera o fato de que em cada comportamento nosso para com o ente se manifesta *a priori* o enigma da compreensão profunda sobre o ser e sua obscuridade. É precisamente por conta deste entendimento superficial e enigmático que a repetição pela questão do ser encontra respaldo para se efetuar na obra heideggeriana.

Para responder à questão, o filósofo da Floresta Negra buscou então tratar da estrutura formal do próprio perguntar, que considera três momentos: 1) o que é perguntado (*das Erfragte*) – que orienta e motiva a investigação sobre o sentido do próprio ser, visto que é no perguntado que reside aquilo que se pergunta e, nele se localiza a meta; 2) o que é investigado (*das Gefragte*) – que diz respeito ao que se está em questão, a ocorrência do ser; 3) o que é perguntado pela pergunta (*das Befragte*) - que indica o questionado como buscado, isto é, aquilo que concebe o próprio “[...] ponto de partida da investigação e fornece uma via de acesso ao que é propriamente inquirido, que neste caso é o ente, pois que o ser só se revela a partir do ente” (BOUTOT, 1989, p.28).

3. O DASEIN E A PERGUNTA PELO SER

A busca pelo sentido de ser por meio de uma pergunta é tratada pelo filósofo alemão como uma possibilidade de investigação, ao passo que é possível estabelecer uma direção prévia a partir daquilo que é buscado. Ao perguntarmos antes o que “é” o ser para então indagarmos sobre seu sentido, na própria pergunta já se expressa um prévio “[...] entendimento do “é”, embora não possamos fixar conceitualmente o que o “é” significa” (HEIDEGGER, 2012, p.41).

Perguntar, nesta perspectiva, para o autor, não deve ser compreendido por sua acepção etimológica comum, mas como o buscar conhecer o ser naquilo que ele é, considerando o fato de que é pelo ente que o ser se revela. A pergunta pelo ser deve ser transparente e questionada em si mesma, ou seja, é necessário que se saiba o real sentido daquilo que é buscado com ela, bem como o conhecimento do ser questionador. Questionar pelo ser, a partir do ente em seu próprio ser, e, pressupondo a existência do ser ele mesmo, é, através de uma vista prévia do ser, buscar na resposta à esta pergunta um fundamento que se põe em liberdade, ao invés de fazer uma espécie de fundamentação dedutiva. Dito de outro modo, não se parte de uma pressuposição conceitual do ser, para buscá-lo como tal, ao contrário, busca-se nele o fundamento que emerge pela pergunta e sua precedência. Assim, o filósofo se esquivava de uma possível acusação de que seu ponto de partida não passa de um *circulus vitiosus*, isto é, um círculo vicioso, ao passo que alega que a questão do ser não é uma premissa

que serve de fundamento para um processo dedutivo, mas apenas e tão somente, um horizonte inicial cujo fundamento necessita de uma interpretação. A existência desse círculo hermenêutico não confere necessariamente um caráter vicioso, pois o que dispomos previamente é apenas uma compreensão mediana obscura, o que significa que não é possível se chegar dedutivamente a um resultado previamente estabelecido na premissa, já que a proposta heideggeriana prevê uma descoberta que escapa dessa obscuridade por possibilitar uma compreensão do fenômeno. O autor confere a legitimidade do círculo hermenêutico na base da investigação e pondera que: “O decisivo não é sair do círculo, mas nele penetrar de modo correto” (HEIDEGGER,2012, p.433).

O círculo existe, pois, o ser – enquanto ser do ente - quando elabora uma pergunta pelo seu sentido, termina perguntando do ser de seu próprio ente. E, para que não haja equívoco quanto ao entendimento do ser, Heidegger nos propõe antes a tese de que é necessário acessar este ente pelo modo de acesso correto a ele. Mas, então, qual é este ente que pergunta e que exige um modo de acesso correto? A resposta heideggeriana é clara: o *Dasein*. O perguntar, nada mais do que um dos muitos *modi-de-ser* do ente que somos cada vez nós mesmos, isto é, o *Dasein* tem em si a possibilidade de ser do próprio perguntar, dentre outras múltiplas possibilidades de ser. A elaboração desta pergunta visa então “[...] tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser” (ibid.,2012, p.47). É importante ressaltar que o termo “ente” se caracteriza como o que somos e tudo aquilo que fazemos, discorremos e intencionamos em relação aos nossos comportamentos. Já, “ser” se define como aquilo que reside na subsistência, realidade, no próprio *Dasein*.

O termo *Dasein*, em seu sentido comum da língua alemã, pode significar: “existência”, “ser” ou ainda “presença”, e sempre foi utilizado cotidianamente pelo povo alemão. Contudo, Heidegger através da escolha dessa palavra, buscou destacar uma outra significação: se valendo de que se trata de um termo composto, *Da-sein*, “*Da*”, enquanto determinação de um espaço, um “*aí*”, que somada ao “*Sein*”, determina o “ser-aí”. Ele utiliza a palavra *Dasein* não para que analisemos os seres humanos em sua completude, mas para que se veja a dimensão que faz ser de um espaço no qual se dá a compreensão de ser, em que se torna possível a inteligibilidade da experiência. O ser-aí é assim um ente

privilegiado, que é interrogado antes de qualquer outro e que já possui alguma compreensão de si, portanto, é utilizado como fio condutor à questão do ser. A partir deste entendimento heideggeriano, Boutot salienta que:

O ser humano não é um ente qualquer, mas possui a característica fundamental de estar sempre já em relação com o ser. Nós movemo-nos sempre no seio de uma certa compreensão do ser, nós sabemos o que ele quer dizer, mesmo se somos incapazes de explicitar este saber, geralmente vago e confuso. Juntos que essa compreensão do ser não é algo que nos caiba ou que nos seja retirado, ela é uma determinação constitutiva do nosso ser (1989, p.29).

A investigação heideggeriana que busca o sentido de ser por uma pergunta, considera então que o *Dasein* já possui uma certa compreensão de seu ser e que ela é parte de sua própria constituição. Contudo, Heidegger alega que tal compreensão possui em si um caráter de obscuridade e que, portanto, é necessário que o ser seja compreendido de maneira adequada e transparente, o que exige que o modo de tratamento da pergunta por seu sentido possibilite adentrar o círculo hermenêutico e nele encontrar o conhecimento mais originário.

4. O MODO DE TRATAMENTO FENOMENOLÓGICO DA PERGUNTA PELO SENTIDO DE SER E SEUS CONCEITOS: FENÔMENO, LOGOS E FENOMENOLOGIA.

O interesse de Heidegger pela fenomenologia e seu uso metodológico, surgiu a partir de seu encontro com Husserl em 1916, na Universidade de Friburgo, local onde o próprio Husserl trabalhara como substituto de Heinrich Rickert². Heidegger mergulhou na fenomenologia desenvolvida por Husserl e em sua obra “Investigações Lógicas” (*Logische Untersuchungen*). Foi com sua atenção voltada à *Sexta Investigação* dessa obra, que Heidegger encontrara a distinção entre conceitos como “intuição sensível” e “intuição categorial”, e então percebeu que ambas intuições possibilitam um acesso direto ao ser. Com tal distinção, Heidegger afirma: “[...] revelou-me seu alcance para a determinação do ‘significado múltiplo do ente’” (HEIDEGGER, 2009, p. 90). Além disso, o conceito de “intuição categorial” muda a perspectiva filosófica tão adotada nesse

² Heinrich John Rickert (1863 – 1936), filósofo neokantiano alemão e um dos fundadores da Escola de Baden.

período, uma vez que trata do categorial como “dado” da mesma maneira que o sensível, “[...] opondo-se assim a Kant e aos neo-kantianos que consideravam as categorias como funções do entendimento e torna, ao mesmo tempo, possível o desenvolvimento da questão do sentido do ser como tal” (BOUTOT, 1989, p.23 - 24).

A fenomenologia hermenêutica de Heidegger é a metodologia escolhida como aquela que dará conta da pergunta pelo ser. Isso não significa que tal questão seja tratada por um ponto de vista predeterminado, tampouco que seja subordinada a uma corrente estabelecida previamente, já que a própria fenomenologia não trata do “quê” de seu método, mas do “como”, ou seja, trata das “coisas elas mesmas”, em oposição às compreensões superficiais que se prendem à aparência ou perguntas historicamente apresentadas como problemas.

A expressão “fenomenologia” se compõe de duas partes que se remetem aos termos gregos *φαινόμενον* e *λόγος*, ou seja, fenômeno e logos, que juntas caracterizam o termo como “ciência dos fenômenos”. A partir dessa noção etimológica, Heidegger aborda o sentido grego dos dois termos.

4.1 FENÔMENO

Heidegger remonta a origem do termo “fenômeno” em sua etimologia, trazendo à luz sua significação original e a utilizando como referência para sua própria terminologia original (*φαινόμενον*). A palavra fenômeno para ele, deve significar como *o-que-se-mostra-em-si-mesmo* (*das Sich-na-ihm-selbst-zeigende*). Por conseguinte, os fenômenos, são “[...] o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro [...]” (HEIDEGGER, 2012, p.103).

Analisando a ontologia do termo o autor nos alerta que os gregos, por diversas vezes, identificaram os fenômenos como entes (*τὰ ὄντα*), sendo que o ente pode se mostrar de diversos modos, dependendo de cada vez do *modo-de-aceso* a eles, incluindo o modo como ele não é em si mesmo, pois o “mostrar” (*Sichzeigen*) é o próprio “parecer ser” (*Scheinen*). Logo, há dois conceitos utilizados de fenômeno que se conectam entre si: enquanto aquilo que se mostra e aquilo que parece ser. O segundo, obviamente, depende do primeiro, pois somente aquilo que se mostra, pode de fato parecer algo que é ou não. Tal

distinção demonstra o cuidado do autor em tratar do aparecimento como algo que se vincula ao mostrar-se, de maneira que ambos não devam se confundir um com o outro, embora um decorra do outro, dado que “apesar de o aparecer nunca ser [...] um mostrar-se no sentido do fenômeno, o aparecer só é possível, [...] sobre o fundamento de um *mostrar-se* de algo” (HEIDEGGER, 2012, p.107). Vale destacar que o aparecimento e suas mais diversas significações ou *estados-de-coisa* podem se dar: enquanto o que se anuncia como não se mostra; como aquilo que no seu mostrar-se indica algo que não se mostra – como o exemplo dado dos “fenômenos da doença”, isto é, ocorrências que se mostram no corpo e denotam indícios de algo que ele mesmo não se mostra; de maneira entendida em seu sentido autêntico de fenômeno, como mostrar-se; de modo em que o anunciante no seu mostrar-se que se refere ao não-mostrado, seja pensado de forma que o não-mostrado faça-se entendido como aquele que nunca se pode mostrar. Assim, o aparecimento, neste caso, significa tanto produção, como produto, e, por conseguinte, jamais constitui o ser próprio do produtor. Este é o sentido de “mero aparecimento”, já que o mostrar-se, se dá enquanto reverberação do que está oculto (HEIDEGGER, 2012).

Não é de se espantar, que exista uma confusão com o termo “fenômeno”, visto que a significação da expressão “aparecimento” pode ser vasta e embora fenômenos nunca sejam aparecimento em si, todo e qualquer aparecimento se refere a um fenômeno, isto é, “aparecimento e aparência fundam-se eles mesmos, de modo diverso, no fenômeno” (ibid., p.109).

O conceito fenomenológico de fenômeno só pode ser apreendido, para o autor, caso se torne “[...] claro o sentido em que a fenomenologia pode ser uma “ciência de” os fenômenos” (ibid., p.111) e, disso decorre que é necessário delimitar a significação do termo “logos” (λογος), que compõe a palavra fenomenologia.

4.2 LOGOS

Ao pensarmos este termo é quase impossível não nos remetermos à Grécia Antiga e aos múltiplos significados que surgiram a partir das definições prévias estabelecidas neste período. Heidegger nos diz que, mais precisamente com Platão e Aristóteles, o significado de logos ganhou força polissêmica, que não se conduziu positivamente a uma significação fundamental, ou seja, o

sentido básico acabou por se perder em meio aos múltiplos significados, que com estes autores, o termo passou a ser associado.

Um destes significados que se perdeu, é o de logos como discurso, sendo este compreendido por Heidegger como o significado fundamental. Notoriamente, as tradições posteriores encobriram o significado próprio do discurso em logos, com interpretações como: razão, juízo, conceito, fundamento etc. Sendo que o discurso se define por aquilo que torna manifesto (*δηλουν*) e “[...] faz ver a quem discorre (*voz media*) e aos que discorrem uns com os outros” (HEIDEGGER. 2012, p.113), embora nem todo discurso possua a capacidade de *fazer-ver-que-mostra*, ou então, tornar manifesto, mas de um outro modo específico, como é o caso da prece. De modo geral, entretanto, logos é *um fazer-ver algo* em seu ser junto com algo e pode ser tanto verdadeiro, como falso. Por “verdadeiro”, não se trata de uma simples concordância, mas em tirar o ente de que se fala de seu encobrimento, ou seja, descobri-lo, sendo que por “falso” se caracteriza o próprio enganar, como encobrimento que põe algo diante de algo, ou seja, colocando algo como o que não é. Assim, o verdadeiro, em seu sentido mais originário, é aquilo que sempre descobre, jamais encobre e, que “[...] pode permanecer no máximo um *não-perceber*, *αγνοεῖν*, insuficiente para um acesso simples e adequado” (ibid., p.117). Nesse sentido, tanto o Realismo quanto o Idealismo, perderam o sentido grego de verdade, ao passo que só se entende em geral a possibilidade de algo como uma “doutrina de ideias” no âmbito do conhecimento filosófico.

O objetivo de Heidegger em realizar este exame quanto ao termo se dá pois, para o autor, a significação tradicional de logos, como discurso, o coloca assim como algo subsistente, isto é, algo simplesmente dado³. Por conseguinte, todos os entes manifestados no discurso acabam sendo interpretados da mesma

³ O termo “subsistente” - oriundo de “subsistência” - a tradução escolhida por Fausto Castilho (filósofo e tradutor da edição portuguesa da obra *Ser e Tempo* utilizada nesta dissertação) para a palavra alemã *Vorhandenheit*, que em outras traduções da obra possui a significação de “ser simplesmente dado”. Minha escolha por utilizar a significação de “subsistência” se dá, pois, o termo designa algo que diz respeito aos entes que não se relacionam ao *Dasein*, o que se assemelha à tradução proposta por outros tradutores. O Dicionário Heidegger indica a significação do termo tal como os gregos entendiam o ser: “Os gregos consideravam o ser como “vigência e ser-simplesmente-dado” [Anwesenheit und Vorhandenheit] [...]”(INWOOD, 1999, p.125). E, aponta: “[...] nem tudo é vorhanden, e Vorhandenheit não é o modo primário de ser. O próprio Dasein não é *vorhanden* [...]” (ibid., p.113).

forma, o que inclui o próprio *Dasein* e, este é o equívoco que precisa ser colocado à baila para que se possa compreender a origem de interpretações posteriores igualmente equivocadas que seguiram colocando o logos no âmbito da subsistência:

O λόγος é experimentado como subsistente e como tal é interpretado, tendo o ente que ele mesmo mostra, de igual maneira, o sentido de subsistência. Esse sentido de ser permanece ele mesmo indiferente ante outras possibilidades-de-ser, de modo que o ser, no sentido formal de ser-algo, vem com ele se fundir, sem que se tenha podido conseguir ao menos uma pura separação regional de um e outro (HEIDEGGER, 2012, p. 453).

Não obstante, Heidegger ainda nos alerta que a significação de logos também foi tratada filosoficamente como “enunciação”, isto é, um subsistente que trata do discurso como enunciado. Pela gramática, busca-se uma lógica do logos, ou seja do discurso, que em última instância tem a capacidade de atingir apenas e tão somente o ontológico de um subsistente, diz:

[...] na reflexão filosófica, o λογος foi visto preponderantemente como enunciação, a elaboração das formas e das partes constitutivas do discurso em suas estruturas fundamentais efetuou-se pelo fio-condutor *desse logos*. A gramática foi buscar seu fundamento na “lógica” desse logos. Mas esta se funda na ontologia do subsistente (ibid., p.467).

O que se conclui desta investigação sobre o logos e conseqüentemente sobre parte da composição da palavra “fenomenologia”, é que: embora o ser resida na subsistência, a peculiaridade do *Dasein* de poder perguntar pelo seu próprio ser se mantém encoberta, visto que o próprio *Dasein* é também tratado, no âmbito do discurso e enunciação, como algo simplesmente subsistente, embora não o seja.

4.3 FENOMENOLOGIA

Ao tratar do termo fenômeno, Heidegger o definiu como *o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, no sentido daquilo que está em claro ou que pode ser posto em claro. Já, quanto à significação de logos, o autor destacou sua fundamentação

no “discurso”, aquele que mostra o ente tratado e possibilita a efetivação num contexto linguístico. Disto segue que o logos é um *fazer-ver algo*, que, de modo verdadeiro, é capaz de revelar o ente tratado.

Enquanto pesquisa que a si mesma se denomina como tal, a fenomenologia é apresentada então como aquela que: faz ver o que se mostra tal como ela por si mesma se mostra, ou seja, destaca a velha “[...] máxima já formulada: “às coisas elas mesmas!” (HEIDEGGER, 2012, p.119). Nesse sentido a fenomenologia proposta por Heidegger não se preocupa e nem tem por objetivo nomear objetos, ela se atém ao “como” do mostrar e ao modo de tratamento daquilo que se deve tratar por ela de tal forma que o conceito fenomenológico de um fenômeno estabelece o ser do ente e seu sentido.

Um fenômeno pode ser dado como encoberto por não ter sido descoberto, ou então, pode ter sido encoberto novamente. O autor nos atenta ainda ao encobrimento como “disfarce”, que aparece como o mais frequente e aumenta drasticamente as possibilidades de engano. Embora também aponte que o encobrimento pode também ser apreendido no sentido do novo encobrimento ou do ser-oculto. Seja como for, “[...] o que [...] permanece *encoberto* ou volta a se *encobrir* ou só se mostra sob *disfarce* não é este ou aquele ente mas, [...], é o ser do ente” (ibid., p.121). Há também de se fazer uma distinção quanto ao significado do termo “fenomênico”, como aquilo que se explica no modo do fenômeno *vir-ao-encontro*, e, de “fenomenológico”, como “[...] tudo o que pertence ao modo de mostrar e de explicar[...]” (ibid., 125).

Delineado o prévio entendimento conceitual sobre a fenomenologia, é possível então, a partir dele, tratar de uma fenomenologia do *Dasein* sob três perspectivas hermenêuticas em sentidos diferentes: 1) a partir da compreensão da hermenêutica na significação original do termo, ou seja, como aquela “[...] que designa a tarefa da interpretação” (ibid., p.127); 2) pelo que o *Dasein*, por meio da descoberta do sentido de ser e de suas estruturas fundamentais, põe à mostra o horizonte para toda uma outra pesquisa ontológica, que inclui o ente não-conforme ao *Dasein* ele mesmo. Esta segunda perspectiva hermenêutica é tratada por Heidegger enquanto aquela que se refere à “[...] elaboração das condições da possibilidade de toda investigação ontológica”(ibid., p.127); 3) em seu sentido primário, que se encarrega de uma analítica da *existencialidade* da

existência, isto é, uma analítica que trata da conexão das estruturas ontológicas do *Dasein*, que se dão em sua existência-ôntica e considera sua historicidade, pois ela “[...] elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein* como a condição ôntica da possibilidade do conhecimento-histórico[...].” (HEIDEGGER, 2012, p.127-129). Assim, tal hermenêutica, busca formular a historicidade do *Dasein*, de forma ontológica, a partir de sua condição ôntica que possibilita tal conhecimento histórico. Essa hermenêutica tem seu âmago no sentido derivado do termo, que se classifica enquanto “a metodologia das ciências de conhecimento-histórico do espírito”. (ibid., p.129).

5. A ANALÍTICA EXISTENCIÁRIA⁴

Embora tenha previsto para a obra *Ser e Tempo* a composição de duas partes com três seções cada, Heidegger nunca chega a publicar a terceira seção, que levaria o título “Tempo e Ser”. O “Plano do Tratado” apresentado pelo autor termina com apenas as duas primeiras seções da primeira parte, em que inicia tratando de uma significação temporal do ser e a articula com a análise do *Dasein* na sua cotidianidade, para que na segunda seção trabalhe com “[...] o sentido do seu ser como *temporalidade*” (BOUTOT, 1989, p.30). Esta primeira seção é onde se instaura o que Heidegger chama por “Analítica Existenciária”, que nada mais é do que uma análise preliminar do ser-aí, que considera que “a *essência*” do *Dasein reside em sua existência*” (HEIDEGGER, 2012, p.139). Lembrando que para o autor, tal análise “[...] não deve ser confundida com a descrição das escolhas existenciais e ônticas que guiam o ser-aí na sua vida concreta” (BOUTOT, 1989, p.29), pois esta se refere ao âmbito ontológico e trata dos múltiplos modos-de-ser, isto é, dos diversos *existenciários*, do *Dasein*. É a Analítica Existenciária que proporciona a Heidegger o fio condutor para a elaboração da pergunta pelo sentido de ser e, é precisamente nela que se deve

⁴ Fausto Castilho traduz a palavra alemã *Existenzialen* como “Existenciária” ao invés de “Existencial”, como segue em outras edições portuguesas de *Ser e Tempo* que atribuíram a mesma tradução ao termo *Existenziellen*. O intuito de Castilho consiste em reforçar a separação heideggeriana entre os âmbitos ôntico e ontológico, isto é, a Analítica Existenciária trata das estruturas ontológicas do *Dasein*, que por sua vez se relacionam ao âmbito ôntico (existencial), dado que o *Dasein* tem seu ente determinado pela existência, tal como Heidegger assinala: “[...] a analítica existenciária é, em última instância, *existencial*, isto é, tem raízes *ônticas*” (HEIDEGGER, 2012, p.63). Por este motivo, esta dissertação utilizará a tradução do termo efetuada por Castilho.

buscar “[...] a *ontologia-fundamental*, da qual somente todas as outras podem surgir” (HEIDEGGER, 2012, p.63).

A preocupação do filósofo da Floresta Negra em não fundamentar a analítica a partir de termos que, na trajetória milenar da Filosofia ganharam significados diversos, se manifesta ao passo que busca diferenciar o termo latino “*existentia*” de “existência” (*Existenz*). Sendo o *Dasein* um ente privilegiado, Heidegger entende que ele não pode ser designado por um termo que se refere à subsistência (*vorhandenheit*), ou seja, a tradição metafísica ao longo da história reforçou o significado de “existência” como algo efetivo, que não se relaciona com seu próprio ser e não possui a abertura para si como o *Dasein*. O autor defende uma definição específica do termo “existência” para esta obra, quando diz que “a palavra designa um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa enquanto a sustenta” (HEIDEGGER, 1999, p.82). Daí então, Heidegger utiliza para a palavra *existentia* a “[...] expressão interpretativa *subsistência* e existência como determinação-de-ser unicamente para o *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p.139). A palavra existência indica o modo ôntico, porém diferenciado do *Dasein*, que sempre pode perguntar pelo seu ser, enquanto a palavra *existentia* indica apenas subsistentes, que ao contrário do *Dasein* expressam seu “que” e não o ser propriamente dito.

A existência-ôntica do *Dasein* é a que permite a abertura para a investigação de suas estruturas ontológicas. À conexão dessas estruturas Heidegger atribui o termo “existencialidade”. Disso segue que a conexão dessas estruturas ontológicas deve ser investigada de forma contrária às conexões dos entes subsistentes. A Analítica Existencial proposta por Heidegger trata das estruturas ontológicas do *Dasein* considerando sua existência-ôntica, isto é, ela “[...] é em última instância, *existencial*, [...], tem raízes *ônticas* (ibid., p.63).

5.1 SER-NO-MUNDO (*IN-DER-WELT-SEIN*)

A estrutura ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) é tratada por Heidegger como aquela que torna visível a existência do *Dasein* e se dá como “o ponto de partida da analítica existencial” (BOUTOT, 1989, p.32). O que, por conseguinte, o obriga a denominar essa estrutura como um “existencial”, ou seja, um

fenômeno que diz respeito a uma determinação constitutiva do ser humano, que se difere completamente de subsistentes, pois “o ente subsistente intramundano (pedra, animal) não tem um mundo, para falar propriamente. Ele está no mundo sem mundo” (BOUTOT, 1989, p.32). É importante ressaltar também que o ser-no-mundo não diz respeito ao conhecimento que o *Dasein* pode apreender dos objetos no mundo, mas é condição de possibilidade para que tal conhecimento ocorra, ou seja, não se trata de uma mera “[...] relação gnosiológica, o ser-no-mundo é bem mais o que precede e torna possível todo o conhecimento [...]” (ibid., p.32).

Heidegger busca designar com a estrutura ser-no-mundo “[...] um fenômeno unitário que comporta uma pluralidade de momentos estruturais indissoluvelmente ligados: o mundo, o ente que está no mundo e o ser em [...]” (ibid., p.32). Essa tríade dos momentos que designa o ser-no-mundo é entendida pelo autor da seguinte forma: 1) No que se trata do mundo (em-o-mundo), Heidegger imprime a tarefa de “interrogar a estrutura ontológica [...] e determinar a ideia de *mundidade* como tal” (HEIDEGGER, 2012, p.171). A significação de mundo tratada por ele se dá de forma diferente da que toda a ontologia outrora buscou sublinhar, pois, em *Ser e Tempo*, o mundo não é tratado como um ente ou como uma determinação de ente, mas como aquilo que faz parte de nossa constituição ontológica, ou seja, é um caráter próprio do *Dasein*. Indo além, Heidegger usa a expressão “mundidade”, como aquela que é capaz de revelar a totalidade da existência, isto é, ela “[...] é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo” (ibid., p.199); 2) Já em se tratando do ente que está no mundo ou do “[...] ente que é cada vez no modo de ser-em-o-mundo” (ibid., p.171), este se refere à busca pelo “quem” do *Dasein*; 3) Por último, o ser-em, é tratado pelo filósofo como a expressão existenciária do ser do *Dasein*, ou seja, figura-se como abertura para a irrupção do ser-no-mundo.

Em primeira instância, o termo “em” (*In*), pode significar “dentro”, tal “[...] como a água “no copo”, a roupa “no” armário” (ibid., p.171), contudo, por tais coisas serem intramundanas e indicarem a relação espacial entre dois entes no mundo, ou seja, objetos que têm um mesmo modo de ser de subsistência, a palavra acaba por escapar do *Dasein*, uma vez que é costumeiramente utilizada

em referência aos objetos. Por isso, Heidegger remonta a origem da palavra “*in*”, que deriva de “*innan*”, cujo significado é “morar” ou “habitar”, enquanto “*an*” significa “familiarizado com”, para se valer desta significação e aplicá-la ao seu conceito de “ser-em” em conformidade ao *Dasein*, que habita seu ser. O que revela essa relação de habitação no mundo, é o “ser-junto”, que nada mais é do que “[...] um existenciário fundado no ser-em” (HEIDEGGER, 2012, p.173).

O ser-em não pode ser tratado como “[...] propriedade de um sujeito subsistente, [...], o ser-em é, ao contrário, o modo-de-ser essencial desse ente ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.377-378). Esta é a diferença entre caracteres ontológicos categoriais e existenciários: o “ser-em” (*in-sein*) não é uma propriedade que se soma a um ente intramundano, mas é constituição ontológica do *Dasein*, por isso é um existenciário. O que fica no âmbito das categorias é o “ser-dentro” (*sein-in*), que se refere ao que é dado e se designa como o modo-de-ser de um ente que se encontra em outro “[...] ente cujo modo-de-ser não é conforme ao do *Dasein*” (ibid., p.173).

5.2 SER-EM: O ENCONTRAR-SE (*BEFINDLICHKEIT*), O ENTENDER (*VERSTEHEN*)⁵ E O DISCURSO (*REDE*)

Como existenciários que abarcam a estrutura ser-em, estes três comportamentos se dão como aqueles que proporcionam ao *Dasein* a revelação do mundo de um modo sempre diferente por esta abertura. Cabe destacar que a abertura (ser-em) não se refere especificamente a um espaço geográfico, mas ao próprio ser, isto é, ela “[...] é o modo-de-ser fundamental do *Dasein*, de conformidade com o qual, o *Dasein* é seu “*at*” (HEIDEGGER, 2012, p.611). É ela que comporta estes três comportamentos, que são caracterizados da

⁵ Os dois primeiros existenciários que designam a estrutura ser-em, também foram traduzidos de forma diferente em algumas versões de *Ser e Tempo* na língua portuguesa. O primeiro existenciário também é traduzido como “disposição” e não “encontrar-se” como escolhido por Fausto Castilho. Já o “entender”, é comumente traduzido também por “compreender” por outros tradutores. A minha preferência pelo termo “encontrar-se” e “entender”, se dá, pois, o primeiro diz respeito ao termo alemão *Befindlichkeit*, que é oriundo do verbo *finden*, sendo que *finden* possui como significação o termo “encontrar” e o prefixo “*be*” aquele que torna o *finden* referente ao “encontro intelectual”, tal como o Dicionário Heidegger aponta (INWOOD,1999, p.93). Assim, *Befinden* pode significar “encontrar-se”. A escolha por “entender” ao invés de “compreender” se dá pela comodidade em seguir a tradução de Fausto Castilho e pela ausência de inconsistência entre as duas traduções do termo *Verstehen*.

seguinte forma: 1) O encontrar-se: conceito ontológico que designa o humor ou estado-de-ânimo que não se apreende como aquilo que se dá de forma subsistente, pois está sempre em conformidade com o *Dasein*; 2) O entender: conceito que designa um fenômeno originário, ou ainda o ser do “poder-ser”, que abrange a totalidade constitucional do ser-no-mundo; 3) O discurso: conceito que trata de um existenciário originário cuja articulação se dá pela entendibilidade e liga o *Dasein* ao mundo, ao passo em que este o descobre (HEIDEGGER, 2012).

O encontrar-se (*Befindlichkeit*), embora seja um conceito ontológico, diz respeito a um aspecto ôntico que é o que Heidegger classifica por “estado-de-ânimo” (*Stimmung*). Contudo, isso não significa que a analítica existenciária heideggeriana esteja abordando um fenômeno ôntico enquanto concomitantemente o caracteriza como ontológico. O autor deixa isso claro ao afirmar que “[...] o que é aberto no encontrar-se tem de ser concebido como determinidade existenciária do ente que é no modo do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.387). O próprio sentimento do medo - que é um modo do encontrar-se - é tratado por Heidegger pela analítica existenciária, o que proporciona o alcance de suas derivações como o “horror” ou o “pavor”, algo impossível caso este modo fosse tratado como um produto de algo subsistente, ao contrário do *Dasein*. O encontrar-se não é então um mero “[...] fenômeno psicológico, colorindo as coisas e as pessoas, mas é, antes, uma determinação constitutiva do nosso ser” (BOUTOT, 1989, p.35). Dito de outro modo, o estado-de-ânimo é o ôntico que se relaciona ao encontrar-se, que é ontológico.

Em sua constituição ontológica o encontrar-se é responsável pela afinação do *Dasein* com o mundo de tal maneira que, tudo aquilo que se apresenta o afeta, podendo fazer emergir sentimentos e emoções. O que se segue disso é que o encontrar-se não se designa apenas por uma abertura ao mundo, mas também pela possibilidade de ser tocado por ele. Isso ocorre pois é pelo encontrar-se que o ser é lançado ao mundo, ou seja, o *Dasein* possui um caráter de ser-lançado (*Geworfenheit*)⁶, sendo que isso não se dá por sua livre

⁶ *Geworfenheit* foi traduzido como “ser-dejectado” por Fausto Castilho. Contudo, a tradução escolhida por mim do termo e, a mais utilizada em outras versões, é a de “ser-lançado”, que corresponde à interpretação oferecida pelo Dicionário Heidegger: “*Werfen* significa originalmente [...] “jogar”, “lançar”. [...]. O participio passado de *werfen* é *geworfen*, “lançado”. A partir dele, Heidegger forma um substantivo, *Geworfenheit*, “ser-lançado” (INWOOD, 1999, p.170).

vontade, mas como algo que se impõe de forma factual. O encontrar-se, como constituinte do ser-em, revela ao *Dasein* “[...] o facto de que ele está todos os dias já lançado num mundo, que ele próprio está sempre já lá” (BOUTOT, 1989, p.35). É neste fato que reside a diferença na relação entre o encontrar-se e o estado-de-ânimo: enquanto o encontrar-se é a estrutura ontológica que designa a abertura do mundo, os múltiplos estados-de-ânimo são as efetivações ônticas do encontrar-se. Tais estados-de-ânimo podem se dar de diversas formas, como o bom ou mau humor, a angústia, o tédio etc.

O entender (*Verstehen*), sendo também um existenciário, se relaciona ao encontrar-se, ao passo que ele só é um entender em um estado-de-ânimo. Contudo, ele não pode ser tratado como no “[...] sentido de *um* possível modo-de-conhecimento entre outros [...]” (HEIDEGGER, 2012, p.407). Aliás, o entender é o entender fundamental do *Dasein*, o que significa que é o entender primário do ser do “aí” e que os outros modos de conhecimento procedem dele. Com o entendimento do ser do “aí”, ao entender, o *Dasein* termina descobrindo onde está consigo. Entendendo, o *Dasein* “[...] projecta não somente o mundo, enquanto horizonte significativa da preocupação quotidiana, mas também o seu próprio poder-ser [...]” (BOUTOT, 1989, p.35), isto é, entendendo, o *Dasein* abre possibilidades.

Heidegger, desdobra o entender e introduz mais dois conceitos: o primeiro que se designa pela elaboração das possibilidades abertas pelo entender, chamado por ele de “interpretação” (*auslegung*). A interpretação seria o âmbito ôntico do entender e se dá quando o *Dasein* encontra no mundo determinados entes e os descobre como um “para quê”. Em outras palavras, interpretar é ver a função dos entes, tais como o “para quê” de uma cadeira é o sentar, ou o “para quê” de um pincel é o pintar. Já o segundo conceito é o da “enunciação”, que se deriva da própria interpretação, sendo “[...] *uma* *mostração determinante que comunica*” (HEIDEGGER, 2012, p.443). Nesse sentido, o que é aberto no entender ou descoberto à vista é o que pode ser mostrado na enunciação. Isso significa que a enunciação depende da abertura que se dá na interpretação, não fazendo ela parte da abertura originária, ou seja, ela se dá sobre o que já está aberto.

Por último, temos o terceiro comportamento que diz respeito à estrutura do ser-em chamado de discurso (*Rede*). Este existenciário que também constitui o ser do “aí” é o que vai fundamentar tanto a interpretação quanto a enunciação, pois o discurso tem a linguagem como seu ser-expresso. Isso nos diz que o discurso ocorre juntamente com o encontrar-se e o entender, ou seja, tais existenciários não seguem uma ordem cronológica ou hierárquica. Podemos entender este caráter de concomitância, quando Heidegger nos diz que: “o discurso é a articulação da entendibilidade” (HEIDEGGER, 2012, p.455). O que ele quer dizer é que o discurso tem a função de estruturar ou organizar as possibilidades abertas pelo entender e isso não significa de modo algum que logo após a estruturação ocorre a fala, ao contrário, a linguagem ocorre junto às possibilidades. Além disso, é importante frisar que o discursar tem “[...] como possibilidades, *ouvir e calar*” (ibid., p.455), pois só pode haver alguma comunicação quando locutores e interlocutores falam, ouvem e calam.

A estrutura originária ser-em, que é um momento estrutural do ser-no-mundo, conta com três existenciários que, embora ontológicos, abarcam também elementos ônticos. Essa conexão estrutural manifesta não apenas a existência de uma relação entre cada um, mas o modo que eles se dão sempre juntos na abertura do *Dasein*.

5.3 O SER-EM: OCUPAÇÃO (*BESORGEN*) E PREOCUPAÇÃO (*FÜRSORGE*)

O ser-em, como expresso anteriormente, é composto por existenciários-ontológicos originários, isto é, ele corresponde ao ser-no-mundo e diz respeito aos diversos modos do *Dasein* que são expressos em uma multiplicidade de ações cotidianas organizadas em ocupações e preocupações.

Em se tratando das ocupações, o ser-no-mundo se manifesta em muitos modos de ser-em, que o autor exemplifica em verbos de ação, tais como: “[...] produzir algo, cultivar algo, [...], averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar [...]” (HEIDEGGER, 2012, p.179), etc. Disso não decorre que a não realização de qualquer dessas ações deixe de ser ocupação, pois mesmo aquilo que vulgarmente caracterizaríamos como inação, se refere à alguma ocupação, isto

é, “[...] deixar de fazer, omitir, renunciar, descansar e todos os *modi* de “o que já não é...senão” em relação a certas possibilidades da ocupação” (HEIDEGGER, 2012, p.179). As preocupações, por sua vez, podem se dar de muitas maneiras, pois o ser-no-mundo divide seu mundo com outros seres-no-mundo.

Os modos de preocupação podem ou não serem positivos e se manifestam mesmo como “ocupação”, assim como o “ocupar-se de alimentar e de vestir, cuidar de um corpo doente [...]” (ibid., p.351). Como forma positiva, Heidegger entende a preocupação que visa o apoio ao outro, de modo que ele consiga obter a liberdade de lidar com sua própria preocupação de forma mais clara, ou seja, é aquela que “ajuda o outro a obter *transparência* em sua preocupação e a se tornar *livre* para ela” (ibid., p.353), ao contrário da forma que elimina a preocupação do outro e o torna dependente daquele que se preocupa por ele, quase como em uma relação de dominação, embora tal aspecto de dominância talvez nem seja entendido como tal pelo dominado.

A diferença entre os modos de ocupação e preocupação se dá a partir do entendimento heideggeriano de que o primeiro se relaciona ao “ser-junto”, isto é, o ser junto aos entes, ao próprio mundo, enquanto o segundo se conecta ao “ser-com”, e ambos são pressupostos pelo ser-em. Diz Heidegger:

O caráter-de-ser do ocupar-se não pode convir ao ser-com, embora esse modo-de-ser seja, assim como a ocupação, um *ser relativo* a um ente que-vem-de-encontro no interior-do-mundo. O ente em relação ao qual o *Dasein* se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento utilizável, é ele mesmo *Dasein*. Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele se *preocupa* (ibid., p.351).

Ao afirmar que “o ser-em é *ser-com* com os outros” (ibid., p.345) e que o ser-com é um existenciário que se estabelece entre o ser-no-mundo e os outros, Heidegger não poderia caracterizá-lo pela ocupação, mas somente pelo fenômeno da preocupação, uma vez que os modos de ser que caracterizam a existência cotidiana do *Dasein* se organizam de maneira que ele se ocupa com as coisas e se preocupa com os outros.

5.4 O A-GENTE (*DAS MAN*) E O DECAIR (*VERFALLEN*)

A Analítica Existenciária atestou que o ser-no-mundo, ocupado e preocupado na cotidianidade, se encontra absorvido no mundo e é determinado a partir de certos modos de ser. Além disso, constatou também que o *Dasein* é no mundo sempre ser-com os outros, ou seja, o ser-com é um conceito que nos aponta o fato de que o *Dasein* nunca está sozinho no mundo, o que consiste em afirmar que:

Mesmo só, mesmo quando não há nenhum ser-aí nas suas proximidades imediatas, o ser-aí está sempre com-outro. Para dizer a verdade, a solidão só tem sentido para um ser que está fundamentalmente em relação com os outros (BOUTOT, 1989, p.34).

A nossa relação de ser-com os outros na cotidianidade, nos revela tanto uma preocupação com os outros, quanto ao nosso próprio ser. O que ocorre nesse contexto é que o ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*) se encontra sujeito aos outros, sendo tomado de tal maneira que o próprio “[...] ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser “dos outros” [...]” (HEIDEGGER, 2012, p.365). Isso significa, que o “quem” do *Dasein*, é tomado pelo “a-gente” (*Das Man*), isto é, “os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do *Dasein*” (ibid., p.363). Exemplos claros do que o filósofo quer dizer pelo conceito “a-gente” podem surgir quando pensamos no nosso contexto sociocultural, em que: gostamos de futebol como “a-gente” gosta, nos chocamos com determinados fatos políticos como “a-gente” se choca ou nos divertimos com o carnaval como “a-gente” se diverte. Heidegger indica com este conceito de a-gente, não apenas a existência do caráter regulador da sociedade, mas também o fato de que nele estamos em um modo de ser impróprio, pois “a-gente é no modo do não-ser-si-mesmo e da impropriedade” (ibid., p.369). Não poderia ser de outra maneira, visto que o a-gente assume um aspecto soberano que reforça a banalidade da cotidianidade, mesmo no âmbito discursivo em que se diz e se repete qualquer coisa, dado que a impessoalidade reina no entendimento mediano e tira a responsabilidade pelas coisas ditas. Por conseguinte, no modo de impropriedade, não se sabe e tampouco se quer saber se as opiniões, observações ou leituras pessoais expressas sobre as coisas do

dia a dia são meras repetições ou se foram conquistadas originalmente. Assim, assinala Heidegger, quando diz:

A repetição do discurso aqui não se funda somente no ouvir-dizer. Também se alimenta do lido por cima. O entendimento mediano do leitor *nunca pode* separar o que foi conquistado e alcançado originariamente do que é meramente repetido. Mais ainda: o entendimento mediano sequer há de querer fazer semelhante distinção, e dela não necessita, pois já entendeu tudo” (HEIDEGGER, 2012, p.475).

Esse caráter discursivo no cotidiano é entregue pela curiosidade, que se difere daquela que tem uma conotação profícua e visa “[...]o ócio da detenção considerativa” (ibid., 2012, p.485), ao contrário, é a que se relaciona com aquela que se ocupa na distração, que quer saber de um fato só para poder dizer que sabe e que “[...] busca a inquietação e a excitação do sempre novo [...]” (ibid., p.485). Essa curiosidade é um caráter que tem seus caminhos regidos pelo falatório do dia a dia. Daí, que Heidegger traz o aspecto da ambiguidade que cai sobre o mundo e sobre o ser-um-com-o-outro, no sentido de que o *Dasein* em seu cotidiano, curioso como todos os outros e imerso ao falatório rotineiro, não consegue discernir de imediato entre um entendimento autêntico ou não, visto que todos podem dizer qualquer coisa sobre tudo, incluindo as outras pessoas. Aliás, “o outro é de imediato “aquilo” a partir de que a-gente ouviu a respeito dele, do que discorreram sobre ele e do que dele se sabe” (ibid., p.491). Estamos sempre fiscalizando uns aos outros, de modo que a-gente nunca é indiferente, tampouco age um pelo outro, pois, agimos uns contra os outros na medida em que há a “[...] tendência essencial do *Dasein* [...] denominada o *nivelamento* de todas as possibilidades-de-ser” (ibid., p.365).

Na cotidianidade do *Dasein*, esses caracteres que agem como suas determinidades existenciárias, revelam, em conformidade ao próprio ser, “[...] um modo-se-ser fundamental [...], a que damos o nome de o *decair* do *Dasein*” (ibid., p. 493). Este modo-de-ser é tratado por Heidegger a partir de quatro fenômenos: 1) A tentação: que se define como a preparação que nós mesmos realizamos para o decair, isto é, somos tentados a nos absorvermos no mundo, a nos perdermos em a-gente, pois “o ser-no-mundo é em si mesmo *tentador*” (ibid., p.497); 2) A tranquilidade: esta é a companheira da tentação, de modo que “o

ser-no-mundo que decai é para si mesmo tentador e, ao mesmo tempo, *tranquilizante*” (HEIDEGGER, 2012, p.499). A tranquilidade no ser impróprio acaba por intensificar o decair, mas isso não significa que o *Dasein* passa a ficar desinteressado pelo autoconhecimento, ao contrário, ele pode acabar investigando culturas diferentes para tentar relacioná-las à cultura pertencente, de modo que nesse sentido, pode terminar buscando, em última instância, uma elucidação autêntica de si mesmo; 3) O estranhamento⁷: este fenômeno se dá quando ao comparar-se com tudo, o *Dasein*, tranquilo nesta tarefa, é arrastado a um estranhamento que encobre “[...] seu poder-ser mais-próprio” (HEIDEGGER, 2012, p.499), isto é, todas as possibilidades de interpretação são tentadoras, ao ponto que o olhar não consegue dar conta de todas as tipologias e ele é constrangido na impropriedade. Assim, passa a analisar a si mesmo de uma maneira única; 4) Ficar-presos-em-si-mesmo: este se liga diretamente ao estranhamento, visto que é seu resultado, ou seja, o estranhamento ocasiona um fechamento que prende o *Dasein* nele mesmo e, mais do que isso, “[...] o constrange, na sua impropriedade, a um possível modo-de-ser *de si mesmo*” (ibid., p.499).

O modo de ser do decair, composto pelos quatro fenômenos brevemente abordados, se realiza pelo modo de movimento da “precipitação”, que nada mais é do que o tal modo impróprio de ser em a-gente, que conduz o *Dasein* sempre a um entendimento de que tudo possui e alcança, que o afasta da propriedade e tipifica “[...] a mobilidade do decair como *redemoinho*” (ibid., p.501). Dito de outro modo, a falta de concretude do modo impróprio de ser em a-gente, faz com que o *Dasein* se precipite “[...] em si mesmo a partir de si mesmo, na falta-de-chão e na nulidade da cotidianidade imprópria” (ibid., p.501). A precipitação não é percebida pelo *Dasein*, pois ele se autointerpreta a partir da interpretação do ser em a-gente e, fica preso em um constante afastamento de seu modo-de-ser próprio.

O decair, como modo de ser composto pela tentação, tranquilidade, estranhamento e ficar-presos-em-si-mesmo, nos mostra que o *Dasein*, decaído, se entende a partir de suas possibilidades. A tentação prepara o *Dasein* para o

⁷ A palavra corresponde ao termo alemão *Beruhigung*: também traduzido como “alienação”.

decair e o tranquiliza na impropriedade do a-gente, que por sua vez o leva para um estranhamento que lhe encobre sua propriedade. Esse “[...] estranhamento do decair, [...], faz que, em sua mobilidade própria, o *Dasein* fique preso nele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.499).

5.5 A ANGÚSTIA (*DIE ANGST*) E A PREOCUPAÇÃO (*DIE SORGE*)⁸

Encerrando a análise, Heidegger inicia a busca pela totalidade originária do todo-estrutural do *Dasein*. Diferentemente dos entes subsistentes, dos quais se pode juntar todos os elementos constitutivos para se tentar desvelar o “ser” que os sustenta, o *Dasein* possui um ser que é ontológico e, não é alcançável “[...] pela junção-construtiva de seus elementos” (HEIDEGGER, 2012, p.509). Segundo o autor, para alcançarmos este ser do *Dasein* que sustenta o todo estrutural é preciso um olhar que permeie este próprio todo e chegue ao fenômeno unitário que faz parte deste todo e que ao mesmo tempo é o fundamento de cada um dos momentos da estrutura.

Considerando que é “sendo” que o *Dasein* é aberto para si mesmo em seu ser e, que o encontrar-se e o entendimento fundamentam o modo-de-ser dessa abertura, Heidegger se pergunta se haveria um encontrar-se em que o *Dasein* ficasse aberto para si mesmo, ou seja, um encontrar-se que daria conta de revelar ao *Dasein* o seu ser próprio. A resposta alcançada é a de que há um estado-de-ânimo do encontrar-se que satisfaz as exigências: a angústia. Para que entendamos como a angústia pode possibilitar ao *Dasein* tal abertura originária, o filósofo propõe que separemos a angústia do medo, pois, embora ambos sejam modos de encontrar-se, ou seja, estados-de-ânimo, os dois costumam ser amplamente confundidos. O medo é possível apenas quando há um encontro com entes intramundanos, pois estes é que são ameaçadores e que provocam o medo, isto é, “a ameaça, a única que pode ser “temível” e que se descobre no medo, provém sempre de um ente do-interior-do-mundo” (ibid.,

⁸ O termo “preocupação” (*Sorge*), utilizado para tratar da totalidade originária do todo-estrutural do *Dasein*, se difere do termo “preocupação” (*Fürsorge*) utilizado anteriormente nesta dissertação. Embora sejam termos cognatos, a palavra *Sorge* – também traduzida por “cura” ou “cuidado” - é utilizada na obra como uma constituição fundamental ontológica do *Dasein*, enquanto *Fürsorge*, que é um existenciário, se refere à preocupação com outras pessoas. Tal como assinala o Dicionário Heidegger: “[...] *Sorge* pertence ao próprio *Dasein*, [...] e *Fürsorge* ao seu ser-com-outros” (INWOOD, 1999, p.26). Apesar da diferença, os dois conceitos se relacionam mutuamente (Cf. HEIDEGGER, 2012, p.539).

p.521). Já a angústia não se relaciona diretamente aos entes intramundanos, estes em geral lhe são irrelevantes e a própria ameaça não tem “cara”, por assim dizer. O que de fato se relaciona à angústia é o próprio ser-no-mundo, isto é, “[...] *aquilo diante do que a angústia se angustia é o ser-no-mundo ele mesmo*” (HEIDEGGER, 2012, p.525).

Para o autor, a angústia não se angustia por conta de um determinado modo-de-ser ou possibilidade do *Dasein*, aliás, a própria ameaça é ela mesma indeterminada, pois a causa da angústia é o mundo como tal e sua insignificância, e seu “porquê” é o próprio poder-ser. Assim, a angústia se revela como uma estranheza. Ela se manifesta desta maneira, pois na vida cotidiana o *Dasein* está absorvido no a-gente, na familiaridade do modo impróprio e se tomado pela angústia toda a segurança que tem no modo impróprio se esvai. Dito de outro modo, na vida pública da cotidianidade o *Dasein* está decaído em um mundo que já conhece e nele tem segurança, pois se entende a partir dele em a-gente. Quando a angústia surge, este mundo familiarizado e seguro já não pode oferecer nada, tampouco outros *Dasein* podem, pois, a estranheza já tomou conta.

Heidegger nos afirma que o *Dasein* sempre foge da angústia, sendo que “a fuga que decai *no ser em-casa da publicidade é fuga diante do não-ser-em-casa [...]*” (ibid., p.529), isto é, o *Dasein* ao fugir da angústia, termina fugindo da estranheza de não estar em casa. No entanto, quando não é possível fugir e o *Dasein* é acometido pela angústia, ele se encontra desprendido do modo impróprio do a-gente e com isso abre-se a possibilidade de poder-ser próprio sem deturpações dos entes intramundanos. Mas, disso pode surgir a seguinte indagação: Em qual momento específico a angústia pode surgir e libertar o *Dasein* do modo de ser da impropriedade? A resposta de Heidegger é clara:

A angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. À profundidade de seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância do elemento que pode provocá-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos (1999, p.60).

Por meio da angústia, o autor pode nos mostrar como se relacionam os caracteres ontológicos deste fenômeno: a) existencialidade: dado que a angústia como encontrar-se é um modo do ser-no-mundo; b) facticidade: que aponta o fato de que o *Dasein* está sempre lançado no mundo que já se encontra; c) decair: que revela a impropriedade que o *Dasein* se refugia para não lidar com a angústia. Estes três caracteres se unem como em uma conexão originária da totalidade do todo-estrutural. Mas, afinal, qual é o ser do *Dasein* que sustenta este todo-estrutural? De acordo com o autor a angústia nos ajuda a revelar este ser, ao passo que ela “[...] fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-do-ser do *Dasein*, cujo ser se desvenda como a *preocupação*” (HEIDEGGER, 2012, p.511).

Sendo a totalidade do todo-estrutural denominada preocupação, é importante que o termo seja compreendido da maneira adequada, visto que a expressão neste contexto “[...] não tem nada a ver [...] com o zelo ou a incúria que o ser-aí pode manifestar na existência concreta, é uma determinação ontológico-existencial” (BOUTOT, 1989, p.37). De forma simplificada isso significa dizer que a preocupação corresponde à essência do *Dasein* em seu ser-no-mundo, ou seja, o ser-no-mundo é preocupação.

O filósofo caracteriza a preocupação como: “[...] ser-adiantado-em-relação-a-si-em (-o-mundo) como ser-junto- (ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)” (HEIDEGGER, 2012, p.539). Essa conclusão surge, pois, ao *Dasein* existe a possibilidade de poder-ser e disso segue que ele já está à frente em relação a si mesmo, isto é, lançado no mundo, ele já se precede como projeto de si, pois já “[...] sempre "projetou-se nas possibilidades definidas de sua existência” (INWOOD, p.1999, p.76). Na vida cotidiana, fica evidente como “todos os seres humanos [...] estão “à frente de si mesmos, antecipados” (sich vorweg), aproximadamente "ocupados com algo" ou atentando para o que fazer” (ibid., XVII). Neste sentido, mesmo o *Dasein* que alega estar disposto a tudo, carrega consigo o ser-adiantado-em-relação-a-si tanto quanto aquele que está desesperançado e que não tem mais nada diante de si. Para o autor, o ser-adiantado-em-relação-a-si é ele mesmo o momento primeiro da preocupação.

6. A TEMPORALIDADE (*ZEITLICHKEIT*)

A empreitada heideggeriana em busca do sentido de ser em geral, que uma vez alcançado estabelece o sucesso do desenvolvimento da Ontologia Fundamental, teve como ponto de partida a Analítica Existenciária. Nela, Heidegger trouxe à tona a conexão das estruturas ontológicas do *Dasein* que se dão em sua existência-ôntica, pela estrutura denominada ser-no-mundo, que torna visível a existência do *Dasein*. Ao todo desta estrutura, Heidegger atribuiu o nome de preocupação, ou seja, o ser do *Dasein* é a própria preocupação, que une seus três aspectos fundamentais: existencialidade, factualidade e o decair. Neste contexto, é introduzido o conceito de *temporalidade*, que é definido pelo filósofo como o fundamento ontológico existenciário do *Dasein*, ou seja, só por intermédio dele a totalidade estrutural unida na preocupação pode ser entendida. Ao incluir a questão da temporalidade, para tratar do horizonte pelo qual o *Dasein* compreende seu ser, conseqüentemente, Heidegger tenta alcançar a resposta da pergunta pelo sentido de ser em geral.

Ao considerarmos que na preocupação se encontra o ser-no-mundo, que trata do *Dasein* em sua cotidianidade, evocamos a questão da temporalidade, uma vez que “[...]a cotidianidade é ,[...], precisamente o ser “entre” o nascimento e a morte” (HEIDEGGER, 2012, p.645), aliás, ao próprio poder-ser pertence o “final” do ser-no-mundo, que é a morte. Deste modo, para discorrer sobre a temporalidade e para tratá-la sob perspectivas originárias, o filósofo traz a morte como temática que se relaciona a ela e conseqüentemente ao próprio ser.

6.1 SER-PARA-A-MORTE (*SEIN ZUM TODE*)

A morte do *Dasein* é tomada pelo autor como um modo-de-ser que não se relaciona ao entendimento de completude de um subsistente, tal como uma fruta que ao atingir maturidade se completa, tampouco um utilizável que quando completamente confeccionado se encontra finalizado para seu consumo. A nossa morte não nos completa como o ser que somos, isto é, “na morte o *Dasein* não se tornou completo, nem desapareceu simplesmente, nem menos ainda se tornou pronto ou disponível de todo como utilizável” (HEIDEGGER, 2012, p.677). Não poderia ser diferente, visto que não precisamos de algo para nos completar, sendo ainda tal algo a própria morte. Ao contrário, a morte é um iminente, não

um subsistente, e disso é importante frisar que não se trata da iminência como a de uma tempestade que se aproxima, um encontro entre amigos ou uma demissão, pois estas se relacionam ao ser-com-os-outros ou ao vir ao encontro dos entes subsistentes no interior-do-mundo, mas da iminência do próprio *Dasein* “[...] para ele mesmo em seu poder-ser *mais-próprio*” (HEIDEGGER, 2012, p.691). Em outras palavras, essa iminência revela ao *Dasein* sua possibilidade mais própria que é a morte ela mesma, que é insuperável, visto que não podemos ultrapassá-la e irremittente, pois é impossível remetermos nossa própria morte ao outro. No entanto, o fato de ser a possibilidade mais própria do *Dasein* não significa que ele busque sua compreensão, tampouco que haja uma relação corajosa com a possibilidade da morte, muito pelo contrário, no mais das vezes, em sua rotina, ele adota o modo impróprio de lidar com a morte, pois o *Dasein* decaído se esquivava dela ao passo que em a-gente a morte é entendida como aquela que “[...] certamente vem, mas por ora ainda não” (HEIDEGGER, 2012, p.711), ou seja, a morte é tratada publicamente por seu caráter de indeterminação, que por sua vez encobre o fato de que ela é possível a todo instante. Essa “[...] cotidiana esquivança decaída *diante* da morte é *um ser-para-a-morte impróprio*” (ibid., p.713).

Na cotidianidade do *Dasein*, a morte é tratada no falatório como algo comum, corriqueiro, pois pessoas morrem todos os dias. Porém, há na manifestação popular um caráter de indeterminação quanto à morte, já que se repete que ela pode vir a qualquer hora, em qualquer lugar e pode atingir qualquer um. Fica implícito na opinião pública que ao tratar sobre a possibilidade da morte, nos referimos sempre a ela de modo abstrato e, que apesar de nos atentarmos quanto sua possibilidade, ela é sempre tratada como se quem morresse fosse somente o outro. Em a-gente, o *Dasein* é sempre tentado a se esquivar do enfrentamento da possibilidade da própria morte e, não obstante, é conduzido ao comportamento que impõe essa esquivança aos que estão em seu leito de morte. É muito comum presenciarmos este comportamento quando alguma pessoa conhecida, seja amiga ou familiar, enfrenta uma doença gravíssima que a coloca em seus últimos suspiros e todos ao seu redor tentam lhe tranquilizar alegando que se trata de algo temporário, que ela vencerá sua doença e retornará mais forte à rotina que tinha antes de adoecer. Para

Heidegger, esta tentativa de tranquilização “[...] vale tanto para o “moribundo” quanto para “os que consolam” (HEIDEGGER, 2012, p.699) afinal, estamos sempre fugindo desta possibilidade. Até o próprio ato de pensar na morte é algo que a-gente repudia, sempre visto como uma fuga da vida ou algo que revela uma insegurança do *Dasein*.

Heidegger defende a tese de que, sendo a morte a possibilidade mais própria do *Dasein*, ele deve adiantar-se⁹ (*Vorlaufen*) a ela, pois o próprio “[...] adiantar-se faz que o *Dasein* entenda que deve assumir unicamente a partir de si mesmo o poder-ser em que seu ser mais-próprio está pura e simplesmente em jogo” (HEIDEGGER, 2012, p.723). O filósofo de maneira alguma quer dizer que o *Dasein* deva simplesmente ficar pensando na morte, nem que deva buscá-la efetivamente. O pensamento constante sobre a morte ou o suicídio não condiz ao que ele propõe, que nada mais é que o adiantar-se na possibilidade que possibilita a possibilidade como tal, ou seja, trata-se de entender a possibilidade e permitir que seu ser se revele, escapando do caráter abstrato atribuído pelo a-gente. Boutot ratifica este entendimento ao apontar que:

Esta antecipação não é, certamente, uma precipitação da hora da morte, nem uma especulação sobre o momento e a maneira da sua vinda. Na antecipação da morte, o ser-aí discerne a morte pelo que ela é, quer dizer, enquanto possibilidade. A antecipação da morte é uma possibilitação da possibilidade da morte (1989, p.38).

A abertura que permite ao *Dasein* o cumprimento do adiantar-se é um tipo específico de encontrar-se abordado anteriormente nesta dissertação: a angústia¹⁰. Este estado-de-ânimo tem como causa o próprio poder-ser. Ela não deve ser entendida, neste contexto, como o simples medo do fim da vida, pois ela expressa a estranheza e possibilita ao *Dasein* ser colocado “[...] ante o nada da possível impossibilidade de sua existência” (HEIDEGGER, 2012, p.729). Em outras palavras, a angústia se angustia com a possibilidade de morte, que é a possibilidade extrema do *Dasein* e, com ela se libera o poder-ser mais próprio, uma vez que ela intima o “[...] *Dasein* a considerar suas próprias possibilidades,

⁹O termo “adiantar-se” corresponde à expressão alemã *Vorlaufen*, que também é traduzida como “antecipar-se”.

¹⁰A angústia foi abordada previamente nesta dissertação (§5.5).

mais do que o cardápio oferecido pelo impessoal, e a escolher por si mesmo o que fazer” (INWOOD, 1999, p.23). Ela tem esse poder, pois também isola o *Dasein*, de forma que o singulariza e conseqüentemente impede que se entenda a partir do mundo cotidiano decadente.

Na preocupação, encontra-se o ser-adiantado-em-relação-a-si, que nos mostra “[...] que o *Dasein* existe cada vez em vista de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.653), o que por conseguinte significa que ao *Dasein* sempre lhe falta algo que ainda não se efetivou como poder-ser, isto é, habita no *Dasein* uma incompletude incessante. Enquanto existimos, somos um ainda-não-ser-todo, havendo sempre algo faltante à espera de ser efetivado como poder-ser e, tal espera só cessa quando morremos. Este ser-faltante, segundo Heidegger, impede o *Dasein* de ser acessível como uma totalidade e não pode ser eliminado sem que o próprio *Dasein* também o seja. No entanto, com o adiantar-se, Heidegger alega resolver este problema, uma vez que se adiantando à morte, o *Dasein* se coloca de frente com ela e pode vislumbrar seu existir como um todo acabado, não precisando que de fato morra para ser acessível como uma totalidade. O *Dasein*, no ser-para-a-morte, pode existir de forma mais-própria, pois o adiantar-se, ao isolar o *Dasein* em si mesmo, pode acabar lhe impelindo a se assumir como mais-próprio e por conseguinte como um todo, pois todas as outras possibilidades de ser são subordinadas a este poder-ser primordial.

Por outro lado, o caráter formal e simplesmente teórico do adiantar-se pensado pelo filósofo como solução ao problema da inacessibilidade ao todo do *Dasein*, é apontado por ele mesmo como insuficiente e, fugindo desse infortúnio, Heidegger traz a importância do testemunho do próprio *Dasein* para que tal propriedade mais-própria seja atestada existencialmente. Esta atestação é dada pela consciência (*Gewissen*).

A transição do ser impróprio para o mais-próprio se dá por um caminho, que se inicia com o buscar-se. A busca-de-si do *Dasein* visa a escolha de um ser-si-mesmo, que o autor chama por “ser-resoluto”, isto é, como a decisão do *Dasein* que o projeta em direção ao entendimento do sentido do seu si-mesmo.

Este fenômeno parte do apelo¹¹ da consciência que emerge do *Dasein*, quase como uma vontade de arrancar-lhe da impropriedade do a-gente, ou seja, uma intimação que “[...] se desvenda como *querer-ter-consciência*” (HEIDEGGER, 2012, p.741). A consciência nada mais é do que uma abertura que apela, no sentido de que ela sempre oferece algo a ser entendido pelo *Dasein*, o que a posiciona junto aos outros existenciários: encontrar-se, entender, discurso e o decair.

Na cotidianidade em que o *Dasein* se perde no falatório de todo dia, ouvir a si próprio é uma tarefa substituída pelo ouvir a-gente e, neste sentido, a consciência tem o poder de lhe intimar, tirando-o desse falatório para que se ouça. O apelo da consciência, isto é, sua voz, silenciosamente lhe possibilita que se encontre e substitua o ouvir a-gente pelo ouvir a si-mesmo. A consciência tem o poder de passar por cima de a-gente, assim, aquela que é “[...] ansiosa por pública reputação é empurrada para a insignificância” (HEIDEGGER, 2012, p. 751). É de fundamental importância salientar que a angústia não é trocada pela consciência em seu papel de liberar o poder-ser mais próprio ao *Dasein*, ao invés disso o apelo da consciência é repassado pela própria angústia, ambas se inter-relacionam e não há uma submissão hierárquica. Também não significa que com este entendimento Heidegger esteja propondo que o apelo direcione as pessoas a um poder-ser mais-próprio único, ideal e universal, mas que “o apelo abre o poder-ser como o poder-ser de cada *Dasein*, isolado em cada caso” (ibid., p.769).

Ao conceito de consciência se encontra incutido um entendimento de “culpa”, mas não a culpa como a tratamos em nosso cotidiano, seja por: débito, falta, responsabilidade, dívida financeira, etc. A voz da consciência que nos causa inquietação, muitas das vezes assim o faz, pois não somos quem podemos ou devemos ser. A culpa relacionada à consciência é então ontológica e não tem nada a ver com a ocupação do ser-com-os-outros, ou seja, não é como uma culpa que sentimos por um desentendimento com amigos ou familiares, não é uma culpa moral, mas aquela que diz respeito ao nosso próprio ser, como dívida ontológica. Assim, se difere de toda outra culpa, já que não surgiu de uma

¹¹ A palavra apelo corresponde à tradução do termo alemão *Ruf*, que também foi traduzido por “clamor” em outras edições portuguesas da obra *Ser e Tempo*.

inculpação que alguém atribuiu. O fundamento desta culpa é o ser-culpado originário.

O querer-ter-consciência é a possibilidade de se tornar de fato culpado, isto é, de se aceitar como culpado. Tal culpa, é tratada por Heidegger, a partir do fato de que o *Dasein* está constantemente se projetando para suas possibilidades de ser, o que o caracteriza como um nada, quer dizer, o *Dasein* tem o “não” como algo próprio de sua condição, de seu não-ser constitutivo, haja vista que enquanto lançado o *Dasein* é sempre de algum modo e sendo, é seu próprio fundamento, ou seja, “sendo-fundamento o *Dasein* é ele mesmo uma nulidade de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.781). Dito de outro modo, o *Dasein* tanto é lançado em um mundo, quanto se projeta em uma possibilidade, isto é, lança-se a si mesmo ao mundo e, existindo, é obrigado a ser fundamento de si mesmo na própria existência, não sendo este oriundo de um projeto do próprio *Dasein*. Este caráter de nulidade – que é característico da preocupação - é que coloca o *Dasein* como um ser-culpado, endividado. Sendo um ser-em-dívida, o *Dasein* é intimado pelo apelo para poder ser responsável, quer dizer, para assumir seu poder-ser-um-todo e concomitantemente, seu ser-culpado, do qual é essencialmente.

Em síntese, Heidegger nos diz que a morte é esquivada pelo ser-cotidiano, e conseqüentemente, é tratada de maneira imprópria, embora seja “[...] a possibilidade *mais-própria* do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p.723). Justamente por ser um extremo poder-ser, o autor entende que o *Dasein* deva adiantar-se para a possibilidade da morte, pois só assim ela “[...] se descobre como tal [...]” (ibid., p.721). O encontrar-se que possibilita esse adiantar-se para a morte é a angústia, uma vez que angustiado o *Dasein* é interpelado a pensar em suas possibilidades de ser. Junto à angústia há o apelo da consciência que tem o poder de intimar, sendo que “o intimado é precisamente esse *Dasein* despertado para o seu poder-ser mais-próprio [...]” (ibid., p.763), ou seja, para que o *Dasein* se adiante para a morte é preciso que ouça sua consciência, ao invés de ouvir a-gente, uma vez que o apelo da consciência intima o *Dasein* “em relação ao *próprio si-mesmo*” (ibid., p.749). Tal apelo da consciência, revela também um ser-culpado, isto é, uma nulidade existenciária do *Dasein*, já que não existe um fundamento para o *Dasein*, ao contrário, ele é seu próprio

fundamento e “a nulidade [...] pertence ao ser-livre do *Dasein* para suas possibilidades existenciais” (HEIDEGGER, 2012, p.781).

6.2 A TEMPORALIDADE E A PREOCUPAÇÃO

Heidegger definiu a preocupação como a totalidade do todo-estrutural do *Dasein*, que une a existencialidade, factualidade e o decair, como seus aspectos fundamentais. Contudo, há na preocupação um sentido ontológico que precisa ser trazido à tona e o autor nos diz que este pode ser classificado como *temporalidade* (*Zeitlichkeit*), pois, “a unidade originária da estrutura-da-preocupação reside na temporalidade” (ibid., p.891).

É primordial destacar que Heidegger estabelece uma distinção entre a temporalidade (*Zeitlichkeit*) relacionada à constituição do *Dasein* e a que se relaciona ao âmbito da subsistência, dos entes (*Innerzeitlichkeit*), como aponta Boutot: “A temporalidade do ser-aí não tem nada a ver, com efeito, com a intratemporalidade do ente intramundano. É uma temporalidade originária [...]” (1989, p.39). A temporalidade é então temporalizada, conforme Heidegger, segundo três modos¹²: futuro (*Zukunft*), ser-do-sido (*Gewesenheit*) e presença (*Gegenwart*). Estes três momentos são caracterizados pelo autor como estases¹³. Os significados comuns de tempo, tais como os conhecemos, isto é, “passado”, “presente” e “futuro”, foram deixados de lado por Heidegger por conta de sua compreensão de que se referem à esfera ôntica do fenômeno e “[...] nasceram de imediato do entendimento impróprio do tempo” (HEIDEGGER, 2012, p.889).

O futuro, no contexto ontológico, não se refere à união de eventos que ainda vão acontecer, mas ao movimento pelo qual o *Dasein* no adiantar-se-em-relação-a-si se funda. É a partir daí que o *Dasein* se descobre como um ser

¹² Os três modos também foram traduzidos por: porvir, vigor de ter sido e atualidade, em outras edições portuguesas de *Ser e Tempo*.

¹³ Segundo a filósofa Fraçoise Dastur, Heidegger teria escolhido este termo a partir da expressão grega *ekstatikon* (*εκστατικών*). Ela alega que o autor alemão provavelmente encontrou a palavra no livro IV da *Física* de Aristóteles e que sua intenção com o termo, que se relaciona à existência, é a “[...] de sublinhar a temporalização como movimento ou acontecimento puro e não como saída de si de um “sujeito” que estaria à partida “em si” (1990, p.95).

temporal, ou seja, no adiantar-se para a morte que o *Dasein* se projeta adiante de si para o futuro. Ao constatar a mortalidade, ele retorna ao estar-lançado ao mundo que é o seu, isto é, à facticidade. Esta volta do *Dasein* se caracteriza como o ser-do-sido (passado), pois a abertura que permitiu o adiantar-se sempre esteve presente, embora só fosse perceptível quando se referiu ao futuro no momento de decisão. Enquanto o futuro é o modo originário da temporalidade e corresponde ao primeiro momento, o ser-do-sido é o segundo e tem uma ligação indissociável com o primeiro, tal como salienta Boutot: “Heidegger faz do passado a segunda dimensão da temporalidade originária, pois é só projectando-se para a sua possibilidade mais própria que o ser-aí pode descobrir e assumir o seu ser-sempre-já” (1989, p.40). Por último, o terceiro momento se dá pelo presente, mas não em seu sentido popular, como um “agora”, ao contrário, é um presente existencial, que se dá na decisão, isto é, no ser-resoluto, na insistência do enfrentamento da estranheza, do nada.

A temporalidade originária, assim apreendida nestes três momentos, revela ao *Dasein* que sua existência é finita, isto é, ela expõe seu caráter de finitude e altera a perspectiva que tinha quanto ao entendimento vulgar de temporalidade como infinita. Desta afirmação poderia surgir a seguinte indagação: O *Dasein* é finito, mas o tempo não continua depois de sua morte? A resposta é evidentemente positiva, o tempo continua depois de sua morte, mas a temporalidade do ser é outra, tal como Boutot assinala: “A finitude da temporalidade originária heideggeriana não tem nada a ver, note-se, com a ideia de um qualquer fim do tempo, mas resulta do enraizamento do tempo na morte” (1989, p.42). Neste sentido, nossa morte não é consequência do tempo, mas origem do tempo.

A tese heideggeriana de que a unidade originária da estrutura da preocupação reside de fato na temporalidade é organizada da seguinte maneira: o projetar-se, fundado no futuro, é uma especificidade da existencialidade. Por sua vez, o ser-do-sido tem seu sentido residindo na facticidade, pois enquanto existe facticamente, o *Dasein* é sempre “já sido”, isto é, ele é constantemente “sido”. Já seu decaimento que se dá na ocupação do mundo impróprio, não distancia o *Dasein* do presente primário da temporalidade originária. Em outros termos, por mais que o *Dasein* se encontre no decair e por isso apreenda o

presente no modo impróprio, o presente primário e originário é seu fundamento. Há o risco, evidentemente, de o *Dasein* no decair apreender o presente na temporalidade inautêntica, infinita e, a solução para este problema é o ser-resoluto, que como modo-de-ser incita a saída da impropriedade para o poder-ser mais-próprio, onde localiza-se a temporalidade originária e finita. O autor, no entanto, reconhece que o *Dasein* na maior parte das vezes não se encontra resoluto, pelo contrário, está no modo de impropriedade e, por conseguinte, a temporalidade autêntica não se temporaliza de forma constante a partir do futuro próprio.

O futuro impróprio é apontado pelo filósofo alemão como aquele que se relaciona ao cotidiano do *Dasein* em que se encontra ocupado nas tarefas diárias e desalinhado ao seu poder-ser mais-próprio, isto é, está distante do momento esperado, muitas das vezes até evitando-o. Heidegger denominou o futuro impróprio como o *aguardar* (*Gewärtigen*), pois, o *Dasein* factual de fato se encontra sempre aguardando seu próximo poder-ser a partir da ocupação em que já está. Mas, a principal característica deste futuro impróprio é a de que nele o *Dasein* aguarda que o futuro faça algo dele, enquanto no futuro próprio ele se antecipa nas possibilidades.

A preocupação, como a totalidade do todo-estrutural do *Dasein* que se constitui pelo entender, encontrar-se e decair, possui um caráter temporal que é definido pelo filósofo alemão de forma específica em cada um dos três momentos: 1) o entender se funda sobre o futuro, isto é, entendo, o *Dasein* se projeta para frente de si, uma vez que “[...] qualquer que seja o modo como este sempre se projete, é *primariamente* adveniente” (HEIDEGGER, 2012, p.919); 2) o encontrar-se se funda no ser-do-sido, pois, independentemente do estado-de-ânimo que o *Dasein* se encontre, como ser-lançado, ele sempre se colocará frente ao *Dasein*, permitindo que ele encubra, descubra ou modifique, o que só é possível ao *Dasein* quando já afetado pelo ser-do-sido; 3) o decair se funda no presente, haja vista suas características como: o falatório, ambiguidade e curiosidade. Essa última reforça seu fundamento no presente, pois se encontra em constante fuga do passado e tem um gosto ávido pelo novo.

A temporalidade não é tratada da maneira vulgar e corriqueira, pois dentro do contexto proposto por Heidegger ela se refere a uma ontologia do ser, quer

dizer, trata-se de uma temporalidade originária que em última instância se designa como o sentido da existência do *Dasein*, enquanto a temporalidade em seu sentido vulgar se refere a uma sequência de agoras, isto é, como repetição ininterrupta de momentos. Os agoras que passam e os que já se foram constituem o passado, enquanto os agoras que chegam, determinam o futuro. Embora a repetição dos agoras não seja subsistente como as coisas o são, o filósofo alemão compreende que ela é vista dentro do escopo da subsistência, uma vez que tanto o agora quanto o ente vem ao encontro do *Dasein*, ou seja, são dados.

6.3 A HISTORICIDADE¹⁴ DO *DASEIN*

Um dos pontos fundamentais da obra heideggeriana é seu tratamento quanto à historicidade do *Dasein*. O filósofo da Floresta Negra alega que a história possui um modo de ser único, ou seja, há um “ser” na história, um fenômeno fundamental que precede a historiografia. A partir dessa compreensão, ele nos põe que há assim um fenômeno caracterizado pelo “gestar-se” da história em um processo que é fundamentalmente ligado ao *Dasein*, uma vez que o autor, ao contrário dos filósofos precedentes, não separa o mundo do ser: “*Gestar-se da história é gestar-se do ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p.1051). Os utilizáveis, os subsistentes e todos os entes intramundanos que constituem a história, seguem juntos ao *Dasein* em sua compreensão histórica, ou seja, as batalhas sangrentas das diversas guerras, as descobertas científicas, a arte, as religiões e ambientes de culto, nada disso deve ser pensado como uma história exterior, separada da história “interna” do homem. Por conseguinte, a história do mundo deve ser pensada por uma via de mão dupla: por um lado, seu gestar-se ocorre em uma unidade com o *Dasein* e, por outro, em comunhão com as descobertas e gestações dos utilizáveis e subsistentes intramundanos. Dito de outro modo, o autor defende a tese de que

¹⁴ Há uma distinção entre os termos *Historie* e *Geschichte*: O primeiro se refere à história como “o estudo sistemático de acontecimentos passados” (INWOOD, 1999, p.84); Já *Geschichte* “é não meramente o objeto da *Historie*, nem apenas o desempenho da atividade humana” (ibid., p.48). Logo, o termo *Geschichtlichkeit* (historicidade) diz respeito à história enquanto o acontecer mesmo, ou seja, a própria historicidade do *Dasein* que não se limita simplesmente às atividades do homem acumuladas em um contexto historiográfico.

há uma problemática ontológica histórica relacionada às abstrações e fragmentações dos movimentos históricos relativos ao *Dasein*.

O conhecimento histórico carrega consigo uma visão de mundo (*Weltanschauung*), ou seja, uma cosmovisão que é inerente ao *Dasein*. Ela só existe pois o próprio *Dasein* é um ser histórico que possui um passado e que, por ser desta maneira, se busca e se encontra no próprio conhecimento histórico, isto é: “Restos, monumentos, relatos remanescentes são *possível* “material” para a abertura concreta do *Dasein* já-sido-“aí”” (HEIDEGGER, 2012, p.1065). Assim, Heidegger nos aponta que não apenas o *Dasein* possui um conhecimento histórico no qual se encontra inserido, como também é ele mesmo histórico.

A historicidade é a concretização da temporalidade, quer dizer, é uma constituição fundamental do *Dasein*, e disso não resulta que a compreensão de historicidade se restrinja a um conjunto de objetos ou ainda na separação entre sujeito e objeto, pois, sendo o *Dasein* “[...] *ser-no-mundo, o utilizável e o subsistente já estão cada vez incluídos na história do mundo*” (ibid., p.1051). Nesta perspectiva, há uma singularidade entre o *Dasein* e a historicidade, de modo que no gestar-se da história, o *Dasein* se encontra lançado e se manifesta própria ou imprópria.

O fato de ser histórico não significa necessariamente que o *Dasein* tenha uma relação com sua própria história que considere seu ser, seu gestar-se, tampouco que relacione a história geral com sua própria história, afinal de contas, Heidegger nos alerta ao longo de sua obra que o *Dasein* no mais das vezes se encontra decaído no mundo cotidiano, ou seja, na impropriedade. Por isso, o filósofo busca traçar uma separação clara entre a historicidade própria e imprópria: a primeira se caracteriza pela saída da dispersão cotidiana e temporalidade imprópria, isto é, da inconstância de a-gente onde “o *Dasein* cotidiano se dispersa na diversidade do que “se passa” diariamente” (ibid., p.1055), calculando sua história a partir das ocupações diárias e se esquecendo de si. Livrando-se da historicidade imprópria, o *Dasein* passa a deixar de fugir de sua possibilidade mais própria, de sua condição finita. É na impropriedade que o *Dasein* se entrega às possibilidades e se mantém ocupado, perdendo seu tempo, enquanto ironicamente profere “[...] seu discurso característico: “não tenho tempo”” (ibid., p.1109), ao passo que não encara a morte de frente.

Apropriar-se da temporalidade própria e, conseqüentemente, da historicidade própria, requer do *Dasein* a apropriação de sua condição de ser-para-a-morte, ou seja, trata-se do adiantar-se para a morte. Somente assim, o *Dasein* sai do modo público e tem um destino para chamar de seu, uma vez que assume sua finitude e não se prende a uma ocupação específica de uma ou outra possibilidade de ser, mas reitera as possibilidades abertas em sua existência.

Neste contexto, Heidegger insere o conceito de “herança”, como conjunto de possibilidades passadas pela tradição que o *Dasein* se apropria. A herança transmitida pela tradição é repetida e apropriada pelo *Dasein*, embora disso não siga que o *Dasein* esteja apenas voltando a um determinado estado de existência, tampouco que dele esteja progredindo, mas apenas e tão somente, que ele se repete dentre as possibilidades entreabertas pela tradição, seguindo determinados caminhos que outros designaram, isto é, repetindo um sentido da tradição e não simplesmente seus atos. Assim, o destino traçado na historicidade própria possibilita ao *Dasein* transmitir-se a si mesmo ao passo que assume a herança das possibilidades passadas, fazendo assim, história. O autor nos resume a compreensão da historicidade própria do *Dasein*, que considera a herança legada, da seguinte forma:

Somente um ente essencialmente adveniente em seu ser, de tal maneira que, sendo livre para sua morte e nela se despedaçando, pode deixar-se dejectar em seu “aí” factual, isto é, só o ente que, como adveniente, é-sido, pode, ao se entregar a si mesmo a possibilidade herdada, assumir a própria dejectão e ser instantâneo para “seu tempo”. Só a temporalidade própria, que é ao mesmo tempo finita, torna possível algo assim como destino, isto é, uma historicidade própria (HEIDEGGER, 2012, p.1043).

Em suma, o entendimento heideggeriano de historicidade considera que há na história um processo de gestação que ocorre junto ao *Dasein*, que por sua vez só é histórico “[...] sobre o fundamento da temporalidade” (ibid., p.1071). Apesar de ser histórico, o *Dasein* no mais das vezes encontra-se decaído na cotidianidade e absorve “a caracterização vulgar do tempo como uma sequência-de-agoras sem fim [...]” (ibid., p.1149). Conseqüentemente, na impropriedade o *Dasein* “[...] calcula sua história a partir daquilo de que se ocupa” (ibid., p.1055),

ao invés de gestar-se na história assumindo o ser-livre para a morte, que “[...] se entrega a si mesmo *por tradição*, numa possibilidade herdada e, no entanto, escolhida” (HEIDEGGER, 2012, p.1039). É somente pela temporalidade própria, adiantando-se para a morte, que o *Dasein* pode ter um destino.

7. A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

O projeto heideggeriano na obra *Ser e Tempo* que buscou investigar o sentido de Ser em geral, para que a partir dele pudesse fundamentar as demais ontologias, dado que todas as outras tratam de investigar *modos-de-ser* particulares, é compreendido como um fracasso¹⁵ por conta da incompletude da obra e os motivos filosóficos que impediram sua conclusão. Isso significa dizer que o projeto que visa o estabelecimento de uma ontologia fundamental falha, uma vez que a obra não é concluída pelo autor, isto é, o tratamento quanto a significação temporal do ser do *Dasein* não deveria constituir a meta final. A segunda seção de *Ser e Tempo* é finalizada ainda com a questão: “O tempo ele mesmo se manifesta como horizonte do ser?” (HEIDEGGER, 2012, p.1179). O filósofo tinha a intenção de não apenas adentrar tal questão, mas alcançar o objetivo da elaboração da questão do ser em geral, através da terceira seção da obra que constituiria no que veio a ser classificado posteriormente como uma “viragem” (*Kehre*), ou seja, um movimento que marcaria a passagem da ontologia fundamental à ontologia geral. No entanto, o filósofo nunca chega a publicar a terceira seção, pois entende que ela não se mostra satisfatória, como aponta Boutot: “Ela foi redigida na continuidade das duas outras, mas Heidegger, julgando-a insatisfatória, renuncia a fazê-la publicar e até a terá destruído pouco tempo após a ter escrito” (1989, p.44). Apesar disso, o filósofo alega posteriormente que a questão do sentido de ser não foi desenvolvida de forma proposital: “A questão decisiva (*Ser e tempo*, 1927) do sentido, [...], da abertura,

¹⁵ Autores como João Augusto Mac Dowell (Cf. *A Gênese da Ontologia Fundamental De Martin Heidegger*), Iain Thomson (Cf. *The Failure of Philosophy: Why Didn't Being and Time Answer the Question of Being?*) e Alexandre Franco de Sá (Cf. *Destruição Fenomenológica à confrontação: Heidegger e a Incompletude da Ontologia Fundamental*), discutem em suas obras os motivos para o dito “fracasso” do cumprimento de uma Ontologia Fundamental por Heidegger e a incompletude da obra *Ser e Tempo*.

ou ainda, da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositalmente não-desenvolvida” (HEIDEGGER, 1983, p. 145).

Embora seja uma obra incompleta, a proposta heideggeriana de uma ontologia fundamental tem seu nascimento e desenvolvimento desvelados na *Ser e Tempo*. Conforme descrito nesta dissertação, ela se constitui como a ontologia de um ente unívoco, que se relaciona a todos os demais entes: o *Dasein*. A análise desse ente considera que ele possui estruturas existenciárias que são evidenciadas pela cotidianidade mediana no mundo e Heidegger as analisa dentro do que classifica por Analítica Existenciária. O horizonte existencial que desvela a existenciariade do *Dasein* é o tempo, ou seja, é a temporalidade que possibilita que o ser ganhe sua configuração e, lançado no mundo, se encontre engajado às possibilidades de ser. Disso resulta que a pergunta pelo sentido de ser, formulada no início da obra, é de fato respondida: a temporalidade é o que proporciona o entendimento do sentido do ser do *Dasein*, isto é, o sentido de ser em geral é compreendido a partir de um horizonte temporal próprio.

Heidegger busca dar conta de sua empreitada utilizando como metodologia uma fenomenologia hermenêutica, que adentra a circularidade da relação confusa entre os termos “ente” e “ser” que dominou a história da filosofia. O “retorno às coisas elas mesmas” representa a significação da fenomenologia como ferramenta que apresenta a viabilidade necessária para acessar às coisas para além das representações aparentes e ainda desenraizar conceitos determinados pela tradição. Foi ela que possibilitou, na primeira parte da obra, que o filósofo da Floresta Negra conseguisse investigar a constituição do ser do *Dasein* por intermédio da Analítica Existenciária. Nela, fica evidente que o mundo não só é o lugar onde o *Dasein* revela seu ser, como é o *Dasein* ele mesmo o próprio mundo e, sendo mundo, sua análise se estabelece essencialmente na cotidianidade e na relação de suas estruturas existenciárias. A temporalidade se relaciona às estruturas e proporciona o entendimento do sentido de ser do *Dasein* no mundo.

Ao incluir no projeto, uma proposta da “verdade” do ser, que poderia desvendar todos os meandros que se encontram no sentido da relação entre tempo e ser, Heidegger acaba não conseguindo dar continuidade à obra. Obras

posteriores à *Ser e Tempo* exprimem o desenvolvimento do tema e dão certa continuidade ao pensamento de Heidegger, são elas: *Sobre a essência da verdade*, *A coisa e Tempo e Ser*.

De certo, a Ontologia Fundamental heideggeriana não se efetiva na obra *Ser e tempo*. Contudo, disso não segue que seu projeto não possua um entendimento efetivado, uma vez que a pergunta pelo sentido de ser é atingida pela Analítica Existenciária do *Dasein*, na qual, por sua vez, fica possibilitada a compreensão do sentido da existência pela temporalidade.

8. CONCLUSÃO

Essa monografia cujo tema é a Ontologia Fundamental heideggeriana na obra *Ser e Tempo* buscou elencar e detalhar todos os componentes essenciais da questão sobre o sentido de ser que permeia todo o projeto investigativo e se dá como a meta do tratado.

A investigação sobre o sentido de ser que se fundamenta na Analítica Existenciária e se conecta ao conceito de Temporalidade aponta que há uma relação ontológica entre tempo e ser. Heidegger fundamentou a relação temporal que confere sentido ao ser a partir da própria Analítica. Ela não foi apenas o fio condutor para a elaboração da pergunta pelo sentido do ser, mas também ficou responsável por tornar visível a existência do *Dasein* por meio da estrutura Ser-no-mundo, que é “[...] uma determinação constitutiva do existir humano [...]” (BOUTOT, 1989, p.32).

Heidegger, por meio do Ser-no-mundo, buscou analisar a existência cotidiana do *Dasein* e sua relação com o tempo que culminou com a necessidade de uma interpretação ontológica da totalidade do *Dasein*. Para acessar a totalidade desse ente privilegiado, que está “[...] em constante falta de acabamento” (ibid., p.38), o autor nos aponta ser necessário que o *Dasein* se adiante para a morte, isto é, que se coloque de frente com seu poder-ser mais próprio e assim vislumbre seu existir como um todo acabado, não precisando que de fato morra para ser acessível.

Somente adiantando-se para a morte “[...] a possibilidade ontológica de um poder-ser total e autêntico do ser-aí fica então demonstrada” (ibid., p.39). Além disso, é somente por essa antecipação que o *Dasein* se descobre como um ser temporal, dado que este movimento se funda no futuro próprio e possibilita que o *Dasein* constate sua mortalidade e regresse ao estar-lançado ao mundo.

Apesar da proposta heideggeriana de uma Ontologia Fundamental não possuir efetivação na obra, não há dúvida alguma que ao colocar em questão o sentido de ser e conseqüentemente retirá-lo do esquecimento, Heidegger conseguiu trazer à tona a diferença entre ser e ente, colocando para a Filosofia

“[...] não apenas um objeto, mas também a universalidade e a primazia que eram anteriormente suas e que ela tinha perdido” (BOUTOT,1989, p.23).

REFERÊNCIAS:

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo, Edipro, 2006.

BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Tradução de Francisco Gonçalves. Lisboa: Biblioteca Universitária, 1989.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget. Tradução de João Paz. 1990.

HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*. In: Sobre a questão do pensamento. Tradução de Ernildo Stein, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2009.

_____. *O Retorno ao Fundamento da Metafísica*. Tradução de Ernildo Stein. In: _____. Conferências e Escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.

_____. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. In: _____. Conferências e Escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.

_____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes (em colaboração com Educ e com Associação Brasileira de Daseinsanalyse), 311 p. (Editado por Medard Boss. Tradução de Maria de Fátima Almeida Prado e Gabriela Arnhold). 2001.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, Petrópolis: Vozes, 2012 (Original publicado em 1927).

_____. *Sobre a essência da verdade*. In. Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.